

86.37
E 13



ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы I Международной
научно-практической конференции

г. Белгород, 15 мая 2013 г.



РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
СИНОДАЛЬНЫЙ МИССИОНЕРСКИЙ ОТДЕЛ
БЕЛГОРОДСКАЯ МИТРОПОЛИЯ
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА
СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ БЕЛГОРОДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЦЕНТР «ПРЕОБРАЖЕНИЕ»
БЕЛГОРОДСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы I Международной научно-практической
конференции

г. Белгород, 15 мая 2013 г.



Белгород
2013

по акции "Университетская биб-ка"

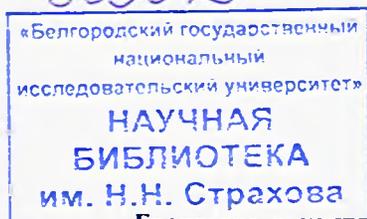
УДК 2
ББК 86.2
Е 13



Рецензенты:

Протоиерей Олег Кобеи – председатель отдела образования и катехизации Белгородской епархии, кандидат богословия, зам. председателя оргкомитета;
Ольхов Павел Анатольевич – доктор философских наук, заведующий кафедрой культурологии и политологии социально-теологического факультета НИУ «БелГУ»

-863673-



Е 13 ~~Евангелие~~ в контексте современной культуры : материалы I Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. М.С. Жирова, Т.И. Липич, С.М. Дергалева. – Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2013. – 260 с.

ISBN 978-5-9571-0700-2

В настоящий сборник вошли отдельные статьи и тезисы выступлений на I Международной научно-практической конференции «Евангелие в контексте современной культуры», состоявшейся в Белгородском государственном университете. Представленные работы посвящены рассмотрению актуальных проблем духовно-нравственного развития российского общества и роли Евангелия в возрождении традиционных ценностей, а так же в контексте современной культуры. Материалы сгруппированы по блокам, соответствующим тематике конференции.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9571-0700-2

© Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Пленарные доклады

<i>Жиров М.С.</i> Икона с точки зрения христианского мировоззрения и библейской антропологии	6
<i>Черномаз П.А.</i> Укрепление духовного единства населения приграничных территорий – важная задача сворегииона «Слобожанщина»	9
<i>Игумен Серапион (Митько)</i> Лев Карсавин и онтоэтический синтез в истории философии	14
<i>Липич Т.И.</i> Православная педагогика как трансляция ценностей православного вероучения в современной культуре	20
<i>Протоиерей Сергей Дергалеv.</i> Христианское или сакральное фэнтези	3
<i>Джон Берджес.</i> Воцерковление в России. Американский взгляд на проблему	30
<i>Человенко Т.Г.</i> Экзистенциально-антропологические особенности неопатристического богословского синтеза	39
<i>Шеховская Н.Л.</i> Воспитание духовной личности в философской концепции Ивана Ильина	43
<i>Протоиерей Юлиан Гоголюк.</i> Библейский историзм в контексте греко-римской культуры	49
<i>Ковальчук О.В.</i> Православная концепция культуры И.А. Ильина: основные понятия и проблемы	51
<i>Котельников В.А.</i> «Христианская проблема» в постановке М.М. Тареева: богословский и литературный аспекты	57

Секция I

<i>Бардыкова И.В.</i> Стыд в христианской традиции	59
<i>Вовк С.О.</i> Феномен «неофитства» на современном этапе жизни православной церкви	63
<i>Гинкель А.В.</i> Миссионерские аспекты книги апокалипсис	65
<i>Дегтярев Г.А.</i> Православная миссия среди коренных народов дальнего востока и крайнего севера	79
<i>Дуна Н.Г.</i> Блаженный Иоанн (Максимович)	81
<i>Жиленков А.И.</i> Иконографический и лиро-поэтический образ святителя Иоасафа (Горленко): от портрета к символу, от лика к лицу	82
<i>Жирова О.Я.</i> Семиотический аспект иконы	88
<i>Здор А.В.</i> Принципы евангельской этики в творениях прп. Аввы Дорофея и свт. Игнатия (Брянчанинова): опыт сопоставления	92
<i>Ивашина Е.В., Ивашина Р.А.</i> Понятие толерантности в евангельском учении	98
<i>Ивашина Р.А., Ивашина Е.В.</i> Евангельское учение о допустимости применения насилия в сравнении с ветхим заветом	100
<i>Калинина Г. Н.</i> Духовность как абсолютная ценность человеческой личности и антипод греховности (рефлексия границ современного «рацио»)	104
<i>Канищев Д.В.</i> Место и роль женщины в православной традиции	108

<i>Катаева Т.А., Катаева Н.А.</i> Евангельские заповеди в духовной жизни старообрядчества	111
<i>Кобченко А.А.</i> Б.П. Вышеславцев «этика преображенного эроса»: теория общественной регуляции в новом завете	115
<i>Колесников С.А.</i> Евангелие и русская литература: религиозный и патриотический аспекты	124
<i>Ларкина Е.Ю.</i> Теологическое осмысление литературного творчества А.С. Пушкина	130
<i>Луценко Т.В.</i> Священное писание в религиозно-философском наследии Мартина Лютера	135
<i>Мезенцев И.В.</i> Влияние католической схоластики на русский духовно-академический теизм как историко-философская проблема	137
<i>Мотовникова Е.Н.</i> Духовная культура: к проблеме разговора	143
<i>Оксак Т.А.</i> Проблема новой иконографии в современной иконописи	145
<i>Полетаева Т.А.</i> Проблемы мистической интуиции в философии В.С. Соловьева и его некоторых духовных последователей с точки зрения православного мистического богословия	153
<i>Полухин В.П.</i> Проблема миссионерской деятельности в среде современной молодёжи	160
<i>Рубежанский С.И.</i> Христианские ценности и реалии современного общества	163
<i>Русанова Е.Н.</i> Евангелие в современной культуре	166
<i>Семернина И.В.</i> Анализ феномена испанской инквизиции	169
<i>Сидоренко В.В.</i> Учение святых отцов Православной церкви об ангелах	173
<i>Склярова А.Б.</i> Культ икон как одна из причин иконоборческого движения в византийской империи	178
<i>Тарасов А.Г., Тарасова А.А.</i> Приоритеты богословской антропологии после Пватиканского собора	180
<i>Филатова Я.С.</i> Православное самосознание и мировоззрение в современном обществе	182
<i>Харланова А.В.</i> Благотворительная деятельность в контексте православной традиции в России	186
<i>Харланова Е.В.</i> Актуальность литературного и духовного наследия святых Отцов составителей сборника «Добролюбие»	190
<i>Чеботаева Е.Н.</i> Православные традиции в современной Японии	192
<i>Ширманова М.Ю.</i> Евангелие и понятие духовной жизни личности	199
<i>Яровой А.Н., Яровая И.М., Бочарников Д.М.</i> Евангелие и современная литература	205

Секция 2

<i>Барышненкова Л.И.</i> Евангелие в современной культуре	210
<i>Водолажская Н.А., Гребенюк Е.А., Белгуева Л.М.</i> Сохранение и формирование духовно-нравственного здоровья детей дошкольного возраста в условиях организации работы в дошкольном учреждении посредством приобщения их к ценностям православной культуры через организацию театрально-музыкальной деятельности	212

<i>Голощукова Л.В., Андреева Г.Н.</i> Воспитание духовно-нравственных ценностей у детей старшего дошкольного возраста на основе народной культуры	216
<i>Караповская Т.А.</i> Воспитание нравственных качеств личности учащихся общеобразовательных школ на интегрированных уроках православной культуры	218
<i>Логинова Н.В.</i> Изучение религиоведческого блока дисциплин в светской школе – гарант идеологической безопасности современной молодёжи	221
<i>Лутченко Е.И.</i> Евангельский образ преображенного мира в духовно-нравственном воспитании личности школьников на уроках православной культуры	226
<i>Маслова С.Н.</i> Историческое макетирование в воспитании подростков	229
<i>Петренко Н.С.</i> Евангельские сюжеты в русской и современной литературе (из опыта работы)	234
<i>Проселкова Т.В.</i> Две смерти	238
<i>Пузанова М. Н.</i> Как воспитывать и наказывать по евангельским принципам? ...	242
<i>Сулема А.А.</i> Проблема свободы в учении В.И. Несмелова	245
<i>Татаринцева Г.П.</i> Православное образование в начальной школе	248

ИКОНА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ И БИБЛЕЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Жиров М.С.

доктор педагогических наук, профессор, декан социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», заслуженный работник культуры РФ

Одним из величайших открытий в мировой культуре XX века, как в духовном, так и в художественном аспектах, безусловно, является православная икона. Выступив прообразом идеального человека, она всеобъемлюще отразила всю силу его нравственного подвига, всю силу его духа, власть над телом, красоту божественного мира.

Открытие иконы произошло в канун исторических потрясений (первая мировая война, последующие революции и войны), явивших миру невиданные и неслыханные потрясения и испытания. Именно этот «грозовой» период явился для общественного сознания толчком к осмыслению православной иконы в качестве:

- объекта историко-культурного наследия прошлого;
- предмета эстетического любования;
- мировоззренческой основы для анализа происходящих событий.

Есть основания полагать, что долгий процесс постепенного «открытия» православной иконы не прекращается до настоящего времени, особенно активизируясь в период чрезвычайных ситуаций. Это обусловлено тем, что духовное пробуждение человеческого общества, вызванное реформированием всех сфер жизнедеятельности в ответ на геополитические потрясения, природные аномалии, техногенные катастрофы и другие негативные социально-культурные явления, настоятельно требует возвращения к ней в плане чувствования и понимания её языка и смысла.

Православная икона открывается для нас как художественное откровение духовного опыта прошлых поколений – «умозрение в красках», ожившее как настоящее в период современных преобразований. Икона раскрывает, дополняет и показывает пути реализации ориентирующей идеи преображения мира на духовно-нравственной основе. Человек, ищущий истину, увидит в иконе мостик между мирами – видимым и невидимым, миром культуры и миром откровения. Для людей воцерковленных икона – помощь в молитвенном углублении и духовном делании себя, поскольку она актуализирует веру, делает ее живой, диалогичной, способной к межконфессиональному общению и сотрудничеству.

Икона обладает тем языком, который может быть понятен исповедующему любую традицию, ибо она зиждется на Слове Божьем. Христианство – религия слова, этим определяется специфика иконы. Созерцание ее – это, прежде всего, молитвенный акт, в котором постижение смысла красоты переходит в постижение красоты смысла, предстояния Непостежимому и Живому Богу. А икона является только знаком Его присутствия. Созерцание иконы предполагает собирание человека к тому,

что в нем самое главное, к его центру, к образу Божию в нем. Слово и Образ имеют один источник: в своей онтологической глубине они тождественны. Образ по-греч. – ейкон. Отсюда происходит и русское слово «икона». Не случайно в русском просторечии иконы называют образами.

Без понимания смысла образа невозможно понять и смысла иконы, ее места, роли, значения, ибо все существующее в мире сообразно тому, что несет в себе Образ Божий. Русское слово «безобразный» – значит не что иное, как «без-образный», то есть не имеющий в себе Образа Божия (не сущностный, мертвый).

Божие творение можно представить как лестницу образов, которая наподобие зеркал отражают друг друга и, в конечном итоге, – Бога как Первообраз. Символ лестницы (в древнерусском варианте – «лествицы») традиционен для христианской картины мира, начиная от лестницы Иакова (Быт. 28.12) и до «Лествицы» Синайского игумена Иоанна, прозванного Лествичником. И на каждой ступени лестницы образ в определенной мере отражает Первообраз, благодаря чему обнажается внутренняя структура мира, поскольку всякая икона – христоцентрична по определению, ибо отражает единственный образ Бога – Воплощенное Слово. Поэтому от того, как воспринимается центральный образ, зависит построение всей лестницы образов как внутренней структуры мироздания.

Следующая ступень лестницы – человек, созданный по образу и подобию Бога. И в этом смысле человек также икона Божия, точнее он должен стать таким в процессе своего духовного роста. Процесс духовного становления в том и состоит, чтобы открыть в себе образ Божий, достигнуть Божьего подобия, что святые отцы называли «обожением» (греч.). Процесс этот труден, ибо при рождении мы получаем лишь образ, а к подобию идem всю жизнь, зачастую так и не достигнув его. Вот почему в русской традиции святых называют «преподобными», то есть достигшими подобия Божия (Сергий Радонежский, Серафим Саровский, Нил Сорской, Амвросий Оптинский и многие другие), актуализируя мысль св. Василия Великого о том, что христианство – это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для человеческой природы.

Цель иконы – направить наше внимание к Первообразу – через единственный Образ воплощенного Сына Божия, – к Богу Невидимому. И этот путь лежит через выявление Образа Божия в нас самих. Беда языческого мира и вина культуры нового времени состоят в том, что люди «познавшие Бога, не прославили его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих... и слову нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... заменили истину ложью и поклонялись и служили твари Творца» (1 Кор. 1.21-25).

Процесс «обожения», духовного преображения человека – христоцентричен, так как основан на уподоблении Христу. Даже следование примеру любого святого замыкается не на нем, а ведет прежде всего – ко Христу. «Подражайте мне, как я Христу», – писал апостол Павел (Кор. 4.16). Так и любая икона изначально – христоцентрична, вне зависимости от того, кто на ней изображен – сам ли Спаситель, Богородица, кто-либо из святых или события из Ветхого и Нового Заветов.

В идеале вся человеческая деятельность – иконологична. Человек пишет икону, прозревая истинный образ Божий, но и икона создает человека, напоминая ему об образе Божьем, в нем сокрытом. Человек через икону пытается взглянуть в Божий Лик, но и Бог смотрит на нас чрез Образ. «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем, когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Теперь мы, как сквозь тусклое стекло, гадательно, но тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13. 9,12).

Икона в доме православного человека – это явление Бога, который воспринимается как Абсолют, к которому человек обращается своим внутренним миром, своими помыслами и чаяниями. Икона помогает человеку быть цельным, не расплываться и не размельчаться в пустых делах и целях, «активизируя собирательскую волю на Добро и Созидание», когда вдруг вся внутренняя скверна озаряется каким-то небесным светом, и видна даже пылинки греховная, где-то глубоко спрятавшаяся; когда требование совести настолько обостряется, что даже малейший грех тяжелым камнем давит сознание, и является потребностью очиститься».¹ Посредством иконы мы очищаем души, преобразуем все свое естество. Отсюда идея чудотворных икон. Русское слово «исцеление» имеет тот же корень, что и слово «целый», «цельный», а следовательно истинный смысл его будет намного глубже того обыденного значения, к которому мы привыкли. Исцелить, значить сделать единым, вернуть единство, собрать восдино.

Таким образом, икона выполняет роль духовно-нравственного ориентира каждодневных дел, поступков, образа жизни, а потому в ней особенно ярко выражена внутренняя гармония человека, примиренного с Богом, с самим собой и окружающим миром. Не случайно даже названия многих икон свидетельствуют об антропологическом подходе к верующему, что подтверждается их следующим рядом: «Спас», «Умиление», «Всемилолюбивая», «Достойна есть», «Всех скорбящих Радость», «Умягчение злых сердец», «О тебе радуется» и т.д.

Для человека секулярной культуры икона является несомненной эстетической ценностью, и, тем не менее, она никогда не рассматривалась как произведение искусства. Икона и фреска – не живопись, не средство передачи видимого мира. Она – прообраз идеального человечества, передающая лишь символическое его изображение, выводящая сознание в мир духовный. Эстетика иконы – лишь малое приближение к красоте нетленной будущего века, словно едва проступающий контур, не совсем ясные тени. Созерцающий икону похож на постепенно прозревающего человека, который исцеляется Христом (Мк. 8, 24), актуализируя тезис о. Павла Флоренского о том, что икона всегда либо больше, либо меньше произведения искусства, ибо «...производится не индивидуальным произволом, даже не внутренним разумением и чутьем отдельного художника, а разумом истории, тем собирательным разумом народов и времен, который определяет и весь стиль

¹ Жевахо Н.Д. Воспоминания. В 2 т. – Т.1. – М., 1993. – С. 29-31.

произведений эпохи»¹. Все решает внутренний духовный опыт предстоящего. Икона – прежде всего вероучительный текст, «Библия для неграмотных» (папа Григорий Двоеслов), призванная помочь постижению истины, невидимого и труднопостижимого посредством зримого и доступного «ради слабости понимания нашего» (св. Иоанн Дамаскин).

Роль иконы в современном мире, в том числе в российском обществе, неизмеримо возрастает. Для входящих в церковь икона – лучший катехизатор (гр. *katechesis* – наставление, научение), потому, что образно символическому языку содержание догматов раскрывается намного глубже, чем словам. В реалиях современной России икона как духовный феномен всё сильнее привлекает к себе внимание, воспринимаясь как актуальное откровение, необходимое каждому православному человеку, ибо икона есть образ нашей веры: каковы мы, такова и икона. И вместе с тем икона обращает нас к опыту Церкви, соединяя прошлое, настоящее и будущее. Прошлое – через связь с традицией, настоящее – через талант иконописца, будущее – через устремлённость к грядущему духовному преображению мира.

Литература

1. Жевахо Н.Д. Воспоминания. – В 2 т. – Т.1.- М., 1993.– С. 29-31.
2. Флоренский П. Иконостас //Философия русского религиозного искусства XVI-XIX веков: Антология.– М.: Прогресс, 1993.– С. 266.

УКРЕПЛЕНИЕ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА НАСЕЛЕНИЯ ПРИГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЙ – ВАЖНАЯ ЗАДАЧА ЕВРОРЕГИОНА «СЛОБОЖАНЩИНА»

Черномаз П.А.

*канд. геогр.наук, доцент Харьковского национального университета
им. В.Н. Каразина*

В 2013 году исполняется 10 лет с момента учреждения органами власти и местного самоуправления Харьковской и Белгородской областей еврорегиона «Слобожанщина» и 16 лет – с момента выхода в свет первой публикации, в которой была высказана идея о возможности его создания².

Хочется подчеркнуть, что еврорегион – это форма трансграничного сотрудничества, возникшая в послевоенной Европе, позволяющая реализовывать на практике улучшение взаимодействия органов управления приграничных регионов с целью повышения благосостояния населения за счет совместных действий во всех сферах жизнедеятельности (экономическая,

¹ Флоренский П. Иконостас //Философия русского религиозного искусства XVI-XIX веков: Антология.– М.: Прогресс, 1993.– С. 266.

² Голиков А., Черномаз П. Еврорегион "Слобожанщина" как форма трансграничного сотрудничества сопредельных областей Украины и России // Регион: Проблемы и перспективы. – 1997. – № 4. – С. 52-54. URL: <http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5204>; Черномаз П.А. Развитие сотрудничества в рамках еврорегиона "Слобожанщина" // Трансграничное украинно-российское сотрудничество: формы, методы, перспективы: Монография / Б.И. Адамов, И.А. Бердников, Т.Ф. Бережная и др. / Под общ. ред. В.И. Дубницкого, В.И. Ляшенко. – Донецк: Юго-Восток, 2010. – С. 150-160. URL: <http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5282>

социальная, экологическая и др.)¹. Именно развитие еврорегионов на просторах Европы позволило гармонизировать взаимоотношение населения стран в приграничных территориях и впоследствии – снять многие барьеры, созданные на границах. Причем часто граница разделяла один народ, имеющий общую историю и духовное единство.

Классическим примером может служить регион Эльзас, лежащий на границе Германии и Франции. Долгие годы эти государства боролись за господство над данной территорией, что приводило для ее населения к трагическим последствиям вплоть до вовлечения в военные конфликты.

Это стало толчком к тому, чтобы в 1917 г. французский географ, профессор Сорбонны Поль Видальде ла Блаш в работе «Восточная Франция», посвященной вопросу французской принадлежности Эльзаса и Лотарингии (которые в результате Франко-прусской войны 1870-71 гг. были присоединены к Германии и возвращены Франции в 1919 г.), выдвинул идею преобразования пограничных земель двух государств в зону взаимного сотрудничества. Он предлагал совместное освоение этих земель немцами и французами, считая, что граница должна стать не разделяющей, а объединяющей линией.

Таким образом, была сформулирована суть трансграничного сотрудничества, которое четыре десятилетия спустя (в 1958 г.) было оформлено в виде первого еврорегиона «Euregio» на немецко-нидерландском пограничье с центром в немецком городе Гронау. Впоследствии появился еврорегион на территории французского Эльзаса и соседней немецкой земли Баден-Вюртемберг. Сейчас он трансформировался в новую форму – европейскую группу территориального сотрудничества (European group in gofterritorial cooperation – EGTC) под названием «Eurodistrict Strasbourg-Ortenau».

Группа территориального сотрудничества «Eurodistrict Strasbourg-Ortenau» создана 25 января 2010 г. на французско-немецком пограничье муниципалитетом французского Страсбурга (столица региона Эльзас) и администрацией немецкого района Ортенау (земля Баден-Вюртемберг), население которого традиционно являлось эльзасским. Население данной территории – 868 тыс. жителей, площадь – 2176 кв. км. Штаб-квартира EGTC – в Страсбурге (Франция), секретариат – в Келе (Германия). Создан Совет EGTC «Eurodistrict Strasbourg-Ortenau» (48 членов по 24 представителя с обеих сторон), заседания проводятся регулярно в открытом режиме, о чем заранее сообщается на сайте www.eurodistrict.eu.

Данная форма сотрудничества в виде территориальной группы (в терминах Совета Европы – «объединения еврорегионального сотрудничества»²)

¹ Черномаз П.А. Содержание и формы трансграничного сотрудничества: учет европейского опыта в украинско-российском контексте // Українсько-російське порубіжжя: стан та перспективи співробітництва: Матеріали III міжнародної науково-практичної конференції 15 грудня 2012 р. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012. – С. 135-139.

² Черномаз П.А. Институциональные перспективы украинско-российского трансграничного сотрудничества в контексте третьего протокола к Мадридской конвенции // Українсько-російське порубіжжя: стан та перспективи співробітництва: Матеріали науково-практичної конференції 16 квітня 2011 р. – Х.: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2010. – С. 111-114. URL: <http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5249>; Черномаз П. Тенденції інституціоналізації

позволяет сегодня реализовывать совместные немецко-французские проекты, усиливающие единство населения Эльзаса. Примерами таких проектов являются:

- экологический проект «Одна природа, два языка, одна сеть»;
- строительство трансграничного трамвайного сообщения между городами Страсбург и Кель (планируется ввод в 2014 г.);
- микропроекты фонда «Мой еврорайон» (50% софинансируются в рамках программы INTERREG IV Верхний Рейн, для участия в конкурсе на получение финансирования можно подавать заявки через сайт еврорайона «Strasbourg-Ortenau»). Общий бюджет проекта может составлять от 2 000 до 80 000 евро. Направления – культура, спорт, образование, экология, социальное обеспечение и др.;
- проекты, направленные на сохранение эльзасского языка (алеманнская группа немецких диалектов) и поощрение двуязычия, в том числе через программы обмена учащимися (путем заполнения заявок на сайте), создание фонда трансграничных перемещений учащихся;
- первый трансграничный марафон Страсбург-Ортенуа длиной 42 км, проведенный 28 октября 2012 г., собрал 2 360 участников. Регистрация проводилась через сайт марафона. Следующий марафон намечен на 27 октября 2013 г. Положительный европейский опыт сплочения и единения населения приграничных территорий нами не раз предлагалось воплотить в жизнь приграничья России и Украины, используя форму еврорегиона «Слобожанщина»¹.

Когда-то единая историческая область Российской империи, Слобожанщина, даже после утраты автономии сохранила многие черты этнической самобытности². Во-первых, здесь перемежались украинские и русские поселения (часто они даже находились рядом и имели сходные названия, как то: Русская Лозовая и Черкасская Лозовая, Русские Тишки и Черкасские Тишки). Во-вторых, украинско-русское двуязычие, которое вылилось в своеобразное слободско-украинское наречие. В-третьих, традиции

объединений еврорегионального сотрудничества и их влияние на трансграничное сотрудничество в Украине // Формування мереж прикордонного співробітництва України: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, м. Чернівці, 12-13 травня 2011 р. – Чернівці: ЧТЕІ КНТЕУ, 2011. – С. 159-162. URL: <http://dSPACE.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5253>

¹ Черномаз П.А. Еврорегион «Слобожанщина» – перспективы трансграничного сотрудничества Харьковской области // Вестник торгово-промышленной палаты: Совместный выпуск Харьковской и Белгородской ТПП. – 2002. – № 11. – С. 15-16; Голиков А.П., Черномаз П.А. Еврорегион «Слобожанщина» и трансграничное сотрудничество Украины и России // Трансграничные проблемы стран СНГ / Отв. ред. В.М. Котляков. – М.: Олус, 2003. – С. 208-210. URL: <http://dSPACE.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5284>; Черномаз П. Еврорегион «Слобожанщина» и перспективы украинско-российского трансграничного сотрудничества // Часопис соціально-економічної географії: 36. наук. праць. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2009. – Вип. 7 (2). – С. 85-92. URL: <http://dSPACE.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5208>; Черномаз П.А. Украинско-российское трансграничное сотрудничество в рамках еврорегиона «Слобожанщина»: реалии и возможности // Развитие частно-государственного партнерства в Республике Беларусь: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 13-14 дек. 2012 г. – Минск: Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь, 2012. – С. 241-252. URL: <http://dSPACE.univer.kharkov.ua/handle/123456789/7792>

² Черномаз П. Феномен Слобожанщины // Европа-Центр. – 2005. – № 1. – С. 32-33.

свободолюбия и вольнодумства, идущие от казаков, бывших по духу и букве свободными людьми и имевших больше прав и льгот, а, следовательно, зачастую более образованных по сравнению с населением сопредельных территорий. Не случайно именно здесь в 1805 г. возник один из первых в России Харьковский Императорский университет.

Важной составляющей сплочения и единения населения Слобожанщины, по нашему мнению, должно стать возрождение духовности, основанное на его исторической общности, о чем мы не раз писали¹, на единстве православной веры и церковном единстве.

Последнее подтверждается следующими историческими фактами. С 1657 по 1667 годы православные церкви и монастыри Слобожанщины входили в состав Патриаршей области Русской Православной Церкви. В 1667 году по велению царя Алексея Михайловича в Белгороде возобновляется архиерейская кафедра и он становится кафедральным городом обширнейшей Белгородской епархии, объединившей в своих пределах Харьковскую, Белгородскую, Курскую, части Орловской и Сумской современных областей. Первым архиереем Белгородской епархии стал митрополит Белгородский и Обоянский Феодосий, происходивший родом из Сербии. Только в 1799 году произошло разделение Белгородской епархии Русской Православной Церкви на Харьковскую и Белгородскую.

Следует подчеркнуть, что причины кризисного состояния общества находятся прежде всего в духовной сфере. И только духовное возрождение общества может стать основой выхода из социально-экономического кризиса².

В этой связи уместно привести перекликающиеся с нашим видением ситуации слова из воззвания к народу Священного Синода Элладской Православной Церкви от 16 декабря 2010 г.: «...экономический кризис, который тяготит и угнетает наше Отечество – это лишь вершина айсберга. Это следствие и плод другого, духовного кризиса... Суть духовного кризиса заключается в отсутствии смысла жизни и замыкании человека в одномерном настоящем, на его эгоцентричном самолюбивом инстинкте. Это настоящее без будущего, без идеалов... А мы, вместо того, чтобы найти смысл жизни, стремимся к богатству, комфорту, благополучию. Но когда кроме потребления не существует другой жизненной цели, когда материальная состоятельность и ее демонстрация окружающим становятся единственными способами добиться общественного признания, тогда разврат становится единственно возможным образом жизни, в противном случае, если ты не растлился – то ты глупец. Так

¹ Голиков А.П., Черномаз П.А. Еврорегион “Слобожанщина” как отражение исторической общности сопредельных областей Украины и России // VIII Всеукраїнська наукова конференція “Історичне краєзнавство і культура”: Наукові доповіді та повідомлення. – Київ-Харків: Рідний край, 1997. – Ч. 2. – С. 307-309; Черномаз П.А. Слобожанщина как украинско-российский трансграничный регион: особенности генезиса // Україна в системі світових економічних процесів: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 17-18 грудня 2009 р. – Х.: МСУ, 2009. – С. 163-166. URL: <http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5202>

² Черномаз П.А. Роль духовного возрождения в преодолении негативных тенденций развития мирового хозяйства // Мир и Россия: регионализм в условиях глобализации: Материалы III Международной научно-практической конференции. Часть 1. Москва, 11-12 ноября 2010 г. – М.: РУДН, 2010. – С. 149-157. URL: <http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/5252>

думали и поступали многие, и мы достигли того, что растлились не только наши власти, но и большая часть нашего народа»¹.

К сожалению, сегодняшнее общество даст нам многочисленные примеры отсечения нравственных и духовных ценностей в угоду сиюминутным материальным благам. Именно поэтому для духовного возрождения общества очень важно воспитывать новое поколение на противоположных образцах – деяниях духовных учителей, укреплявших веру и жизнью своей показавших, как возможно подняться к духовным вершинам.

Для Слобожанщины такими образцами, бесспорно, являются святитель Иоасаф Белгородский (Иоаким Горленко) и философ Григорий Сковорода. Жизнь обоих теснейшим образом связана как с Украиной, так и с Россией. Оба они много потрудились на Слобожанщине, чтобы поднять духовность населяющего ее народа. Оба являют собой пример духовного единства народа Слобожанщины.

Украинец по происхождению, родившийся в местечке Прилуках Полтавской губернии (ныне Черниговской области), потомственный казак, внук гетмана Даниила Апостола (по материнской линии) Иоаким Горленко прошел путь от монаха до церковного иерарха – наместника Троице-Сергиевой Лавры, а затем – епископа Белгородского и Обоянского. Именно его стараниями и при его непосредственном участии появились многие слобожанские святые, в том числе прославленная Песчанская икона Божией Матери, явившаяся святителю Иоасафу в 1754 году в селе Пески Харьковской губернии. Сейчас эта икона находится в г. Изюме Харьковской области и почитается как чудотворная. Сам святитель Иоасаф за дела и праведную жизнь в 1911 году прославлен в лике святых, нетленные его мощи с 1991 года почивают в Преображенском соборе Белгорода.

Григорий Сковорода – земляк святителя Иоасафа, родившийся в селе Чернухи (ныне Полтавской области), также происходивший из казацкого рода, проявил себя на поприще духовного просветительства. Вначале преподавал в духовных школах, в том числе Харьковском коллегиуме, а затем стал странствующим религиозным философом, многие годы путешествовавшим по Слобожанщине (по территории как нынешней Харьковской, так и Белгородской областей) и оставившим по себе богатое литературное наследие духовного содержания. Но самым главным было то, что его слова не расходились с делом – он жил так, как учил. В этом заключается его духовная сила, и по сей день притягивающая к себе многих людей.

Считаем, что одним из важных проектов в рамках еврорегиона «Слобожанщина», призванным укрепить духовное единство ее жителей, должна стать организация с просветительской целью регулярных паломнических и туристических трансграничных поездок, связанных с жизнью и деятельностью выдающихся духовных подвижников – святителя Иоасафа Белгородского и Григория Сковороды. Успешная реализация этого проекта станет реальным вкладом в дело духовного возрождения Слобожанщины.

¹Церковь и современный кризис: Воззвание к народу Священного Синода Элладской Православной Церкви: [Электронный документ]. – URL: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/43762.htm#_ftnref2

ЛЕВ КАРСАВИН И ОНТОЭТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Игумен Серапион (Митько)

*канд. филос. наук, доктор богословия, проректор по научной работе БПДС,
г. Белгород*

Мартин Хайдеггер в «Письме о гуманизме»¹, отвечая своему французскому коллеге на вопрос об отношении онтологии к «возможной этике»², ставит вопрос об их истинном взаимоотношении. В контексте новоевропейской метафизики эта проблема кажется неразрешимой, хотя и не перестает быть актуальной.

Стремление обосновать автономную этику, подчас было сопряжено с поиском истинного смысла метафизики и выяснением возможности построения на его основе системы философии морали. Здесь очень примечателен пример И. Канта. Действительно, этика Канта автономна во всем, кроме одного. Она обусловлена кантианской гносеологией. Другие примеры еще более показательны. Достаточно вспомнить Декарта и Гоббса, чьи этические системы имели по отношению к их метафизике иллюстративный характер. Подобное понимание отношения этики к метафизике было вызвано представлением об этике, как прикладной части философии. В таком случае этика неизбежно сводилась к теоретическому обоснованию практической ценности эмпирически данных норм морали.

Это представление значительно старше эпохи Нового Времени. Прп. Иоанн Дамаскин, живший в VIII веке, относил этику, наряду с ойкономикой к практической философии. Влияние прп. Иоанна Дамаскина чрезвычайно важно как для восточно-христианского богословия, так и для латинской схоластики, породившей новоевропейскую метафизику. Не случайно, что этот весьма почитаемый на Востоке святой неразделенной Церкви, на Западе получил титул Доктора Церкви. Некоторые даже называют его восточным схоластом. Впрочем, будучи великим систематизатором патристики, прп. Иоанн Дамаскин лишь отразил тенденцию, возникшую задолго до него.

Уже Аристотель помещает этику между психологией и политикой, тем самым не только утверждая ее практический статус, но и давая возможность в дальнейшем рассматривать этику как несамостоятельный и вторичный раздел «практической философии».

Кризис традиционной метафизики, ставший особенно очевидным после Канта, породил множество проблем, среди которых важнейшей является оправдание самой философии как сферы человеческой деятельности. Это оправдание осуществляется по-разному: логически, гносеологически, религиозно, но никогда этическая проблематика не обходится стороной. Можно даже говорить об оправдании философии как морального феномена посредством моральной аргументации. Одной из причин, вызвавших к жизни

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 192-220.

² Там же. С. 214.

такое положение дел, стала не только показанная Кантом гносеологическая несостоятельность новоевропейской метафизики, или ее онтологическая противоречивость, казалось бы устраненная Гегелем, но также и этическая необоснованность, на которую обратил внимание Хайдеггер в «Письме о гуманизме». Грандиозная система философского знания имела существенный недостаток, который можно охарактеризовать как синтетический характер взаимосвязи отдельных ее частей. При такой взаимосвязи философия утрачивает то единство, которое было присуще ей изначально.

Пример такого единства демонстрирует античная модель философии в том ее виде, как она существовала в Платоновской Академии. Древние греки выделяли в философии физику, логику и этику, которые не были противопоставлены друг другу, но являлись выражением гармонии космоса, к рассмотрению которого философия была обращена. Взаимосвязь между тремя частями философии была обусловлена их внутренним смыслом и осуществлялась через его раскрытие, иначе говоря, носила аналитический характер. В центре рассмотрения досократовской философии находилась проблема бытия, причем, если физика была обращена к бытию сокрытому в природе, а логика рассматривала символические формы его явленности, то этика была знанием о бытии, раскрываемом через человека.

Известно изречение Гераклита: «ἡϥσανϥρῳρῳδαιμῳν»¹. Считается, что в нем содержится парадигма будущей этики, развертывающаяся, через многообразное раскрытие смыслов понятия «этнос (ἡϥοσ)». М. Хайдеггер полагает, что принятый в современной классической филологии перевод: «Свой особенный нрав – это для каждого человека его даймон» демонстрирует «современный, не греческий ход мыслей»². Это подтверждается анализом случая из жизни Гераклита, описанного Аристотелем и повторенного М. Хайдеггером³. Описанная ситуация может рассматриваться как некая форма философской инициации. Поэтому, и перекликающееся с эпизодом у духовки вышеприведенное изречение Гераклита является не дефиницией, а инициацией. А «традиционный» перевод, предполагающий релятивизацию сакрального, никак не согласуется с инициатическим характером досократовской философии, которой данный вид десакрализации был вовсе не свойственен.

М. Хайдеггер утверждает: «Ἠϥοσ означает местопребывание, жилище. Словом «этнос» именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека заключает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его «даймон», Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога»⁴.

Хотя употребление ἡϥοσ в значении жилища мы встречаем у Гомера, уже Гесиод употребляет это слово в значении нрава. Восстановление

¹ Цит. по: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 215.

² Там же.

³ Там же. С. 215-216.

⁴ Там же. С. 215.

первоначального смысла изречения Гераклита представляется исключительной заслугой М. Хайдеггера, поскольку уже младшие современники Гераклита этот смысл не вполне улавливали, а через несколько поколений, он был полностью утрачен. Стобей¹ и Плутарх² понимали здесь этос как личность, Псевдо-Эпихарм³ как характер. Менандр⁴ как характер и ум. В письмах Псевдо-Гераклита⁵ мы встречаем прямое отождествление этоса с нравом. Александр Афрод⁶ видел в этосе естественный склад души, что, с одной стороны, указывает на сохранение остатков прежнего смысла, однако с другой свидетельствует о его окончательной утрате, ибо Александр Афрод отождествляет естественный склад души с природой.

Так «физика», а позднее метафизика включает в себя нечто, изначально принадлежащее этике, превращая последнюю в учение о нравах, т.е. в практический раздел философии. Вследствие заимствования онтологией изначально этической проблематики, восстановление истинного статуса этики становится возможно посредством обретения ее метафизических оснований.

Обращение к истории философии позволяет увидеть всю неоднозначность этой проблемы. Мы можем встретить различные модели взаимодействия между этикой и метафизикой.

И далеко не всегда этика оставалась лишь практической частью философии. Мы встречаем в истории философии многочисленные исключения, к которым, без всякого сомнения, можно отнести философию всеединства Л.П. Карсавина.

Непосредственно этической проблематике Карсавин посвящает лишь незначительную часть своего наследия. К работам такого рода относятся, прежде всего: «Saligia», «О добре и зле», «Поэма о смерти». Однако и они глубоко метафизичны, поэтому иногда чрезвычайно трудно отделить этику от метафизики. С другой стороны Карсавин обращается к этике в своих «метафизических» работах, (таких как «О началах», «О личности», «Философия истории» и др.), а также в исторических исследованиях («Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв.»).

Этика Карсавина настолько онтологизирована, что подчас кажется совершенно растворенной в метафизике. Но и метафизика не существует вне этики, так как раскрывается через нее. Метафизика в лице онтологии, гносеологии и естественной теологии служит основанием этики. Этика проницает из онтологии, однако это не превращает ее онтологическое приложение. Онтология раскрывается в этике, порождая гносеологию и естественную теологию. Этика и онтология, преодолевая друг друга, стремятся к синтезу взаимораскрытия в философии всеединства. Таким образом, взаимосвязь этики и онтологии в философии Карсавина носит не

¹ Стобей, IV, 40, 23. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов Ч. I. – М., 1989. С. 243.

² Плутарх. Платоновские вопросы, 999 DE, Там же.

³ Псевдо-Эпихарм, фр. 17, Там же.

⁴ Менандр. Третьейский суд, 738. фр. 762 Kock = фр. 749 Korte. Там же. С. 243-244.

⁵ Псевдо-Гераклит. Письма, IX. Там же. С. 243.

⁶ Александр Афрод. О роке, 6. Там же.

синтетический, а аналитический характер. Но сам результат этой взаимосвязи лучше всего выражается термином онтоэтический синтез.

В случае философии всеединства Карсавина он осуществляется антропологически, ибо именно человеку в этосе открывается бытие. Поэтому книга «О личности» является наиболее полным и всеобъемлющим изложением карсавинской философии. Онтоэтический синтез, осуществленный в работе «О личности», затрагивающий также гносеологическую и богословскую проблематику, явился завершением раскрытия философии всеединства, начатого Карсавиным в работах «О добре и зле» и «О началах». В этом смысле онтоэтический синтез Карсавина соответствует досократовской модели этико-онтологической взаимосвязи.

Причины подобного соответствия во многом остаются загадкой. Немногого проясняет и историческое исследование. Систематическая модель философии прп. Иоанна Дамаскина была известна на Руси, по крайней мере, с XI века, а в веке XVIII Симеон Полоцкий пишет о разделении философии на физику, логику и этику. Первый факт имел большое культурное значение, и его влияние ощущается в древнерусской аскетической литературе, значение же второго носит скорее просветительский характер. Хотя русская религиозная философия родилась из иных источников, нельзя полностью исключить какую-либо ее связь с этими фактами, однако говорить о прямом их влиянии на Карсавина не приходится.

Речь, скорее, идет об изначальном онтологизме русской философии, в противоположность гносеологизму западноевропейской. Действительно, вес онтологической проблематики в русской философии неизмеримо превышает присутствие гносеологической. И даже наиболее крупные исследования по гносеологии предельно онтологизированы. В качестве примера достаточно привести интуитивистскую гносеологию Н.О. Лосского, которая, несомненно, является производной от его лейбнизианской онтологии. Русской философии всегда был присущ и персонализм и экзистенциализм, которые также являются выражением онтологизма.

Следует отметить, что в этом ключе легко объяснимо и «отсутствие» философии и богословия в допетровской Руси. Опыт постижения присутствия бытия раскрывался в этико-мистической форме через аскетическую письменность, иконографию, архитектуру и умное делание. Стремление к онтоэтическому синтезу присуще многим представителям русской религиозной философии. Это можно сказать о Б. Вышеславцеве, С. Франке, Н. Бердяеве и др.

Определение причин соответствия карсавинского онтоэтического синтеза античной модели этико-онтологической взаимосвязи возможно через выявление параллелей в более широкой историко-философской перспективе. Даже не углубляясь в детальный анализ, можно увидеть множество, примеров онтологизирующей этики.

Несмотря на наличие определенной дистанции по отношению к досократикам, Платон строит свою этику именно в соответствии с гераклитовской моделью. В философии Платона мы почти не встречаем моралистики. Душа раскрывается в онтологическом, а не моральном

пространстве. Личность онтологически обусловлена. С еще большей очевидностью это проявляется в неоплатонизме.

Неоплатоническая этика предельно мистична. Наряду с путями добродетели, платоновской эротики и диалектики, Плотин выделяет четвертый путь – экстаза. Совершенство личности в неоплатонизме представляется результатом не нравственного, а онтического восхождения.

В Новом Завете основанием этики является Личность Господа нашего Иисуса Христа, которую патристическая традиция рассматривает как неслитное, нераздельное, неразлучное и неизменное единство божественной и человеческой природ. Поэтому христианская этика, в силу своей теологоантропологической обоснованности, является онтологизирующей *par excellence*. Особенно ясно это проявилось в восточной патристике.

Латинская схоластика, находясь под значительным влиянием Иоанна Дамаскина, стремилась к систематизации философии и отводила моральной философии место практического раздела. Унаследованный от языческого Рима юризм, привел к господству казуистики, что особенно проявилось в трудах Альфонса де Лигуори и его последователей. Причины и последствия гипертрофии моральной проблематики в историческом христианстве будут подробно рассмотрены в третьей главе. Однако, все эти особенности не лишали христианскую этику ее сверхъестественных оснований, хотя и ослабляли степень их очевидности. Скорее имело место наложение на христианское сознание морально теологическое сознание иных мировоззренческих пластов.

Впрочем, живший в IX веке Иоанн Скот Эриугена возрождает воспринятые через Псевдо-Дионисия неоплатонические тенденции, прямо ведущие к онтоэтическому синтезу. Платонизм Шартрской и мистика Сен-Викторской школ, привносят эту традицию в духовную практику августинцев и цистерцианцев. Благодаря консерватизму монашеской жизни различные формы построения этики онтологизирующего типа сохраняются в Католической Церкви на протяжении всей ее истории. На христианском Востоке примером онтоэтического синтеза является исихазм. На Западе его онтологизирующее восприятие этики возрождается в кармелитской мистике и, прежде всего, у Иоанна Креста.

На рубеже Средневековья и эпохи Возрождения Николай Кузанский, не рассматривавший специально этической проблематики, создает систему, из которой с неизбежностью выводится онтологизирующая этика. Николая Кузанского справедливо считают метафизическим предшественником Карсавина. Также справедливым представляется отнесение их систем к философии всеединства.

Обращение к онтологизирующей модели этики в эпоху Возрождения в значительной степени обусловлено герметической и каббалистической инспирацией. Мистическое учение Каббалы обнаруживает несовершенную близость к неоплатонизму. Каббалистическая этика являет собой классический пример онтоэтического синтеза, что позволяет поставить вопрос о несводимости онтологизирующей модели этики лишь к античным истокам. Джордано Бруно также обнаруживает несомненное влияние каббалы и

герметизма. Но начало этого влияния прослеживается значительно ранее, в трудах Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола. В Новое Время, с позиции нашего анализа наибольшего внимания заслуживают Спиноза и Лейбниц.

Подводя итоги историко-философскому экскурсу, отметим, что принадлежность к данной модели не является случайной и может рассматриваться в качестве устойчивой историко-философской парадигмы. Ее внешнее описание состоит в отнесении этих учений к единому типу философии всеединства. К внутренним характеристикам относится аналитическое взаимораскрытие этики и метафизики, которое в отношении этики и онтологии можно описать как онтоэтический синтез. Противоположная парадигма внутренне определена через синтетический характер этико-метафизической взаимосвязи и отвлеченность метафизических начал этики. Возможное возражение, относительно маргинальности первой парадигмы заслуживает всяческого внимания, однако апологетика не входит в задачи исследования. Ограничимся лишь утверждением того, что данное возражение легко снимается посредством апелляции к традиции, предшествовавшей и сопутствовавшей зарождению философии как явления. Тем более, что в первые века существования философии важнейшие составляющие этой парадигмы пребывали в актуальном состоянии (этика Гераклита). Поэтому речь можно скорее вести о нетрадиционности второй парадигмы. Впрочем, в данном случае нетрадиционность не предполагает этически негативной оценки.

Корни различий двух парадигм лежат в различном понимании истоков философии и задач метафизики. М. Хайдеггер писал: «... метафизический вопрос должен касаться целого и отправляться от сущностного местоположения нашего вопрошающего присутствия». ¹ Потому, говоря об онтоэтической парадигме, мы не ограничиваемся лишь указанием на метафизические основания этики. Этос и есть хайдеггеровское «местоположение нашего вопрошающего присутствия». Поэтому, пребывание в этосе есть основа экзистирования и исток философствования. Исходя из этого, можно утверждать, что этика является основанием философствования, а метафизика без этики невозможна, как и этика без метафизики. Поэтому этика в традиционной парадигме является не столько онтологизированной, сколько онтологизирующей. Этика и метафизика пребывают в аналитическом единстве. Однако единство это принадлежит к сфере желаемого. Оно воспринимается как нечто бывшее и утраченное. В эмпирически данных системах философии это единство проявляется в различной степени. Интересующая нас форма его осуществления именована выше онтоэтическим синтезом и органично присуща философии всеединства.

Система Карсавина, без всякого сомнения, относится к этой историко-философской парадигме. Именно она будет использована в качестве модели для нашего исследования проблемы взаимосвязи религиозной этики и метафизики.

¹ Хайдеггер М., Что такое метафизика? Цит. по: Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1989. С. 16.

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА КАК ТРАНСЛЯЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Липич Т.И.

д-р филос. наук, профессор, зав кафедрой теологии НИУ «БелГУ»

Успешное эффективное развитие России немислимо без возрождения традиционных ценностей культуры и православия. Ведь известно, что стержнем любой культуры является её религиозная составляющая. Наша государственность изначально строилась на основе Православия, которое стало основой духовно-культурного кода России. Ценности, заложенные в нем, прошли проверку временем и испытаниями, выпавшими на русский народ. Для возрождения духовности и православной культуры потребуется немало усилий. На протяжении всей нашей истории была заложена мощная традиция приоритета духовных ценностей над материальными. И если из жизни человека убрать или свести к минимуму духовные ориентиры, то он очень быстро превратится в существо, для которого слова «родина», «отчизна», «мать» не будут иметь никакого смысла.

Наше общество сейчас пожинает во многом плоды, заложенные в начале 90-х годов: стремление к материальному благополучию любой ценой порождает в обществе бездуховность. Отсюда и страшные примеры: осквернение храмов, спиливание крестови многие другие проявления бездуховности. Происходит смещение в сознании молодежи в сторону бездушного рационализма. В результате этого усиливается разобщенность людей, разрушаются духовно-нравственные основания семьи, расширяется социальное поле для девиантного поведения. Обществу необходимы духовные ориентиры. Если человек будет опираться в своей жизни на духовный опыт христианства, нравственные и исторические ценности своего народа, которые ярко проявляются в православии, то общество будет двигаться по пути гармонизации. И поэтому оно должно быть заинтересовано в поддержании ценностей, которые способствуют общественному развитию, а также направлять часть национальных средств на поддержание духовной сферы общества. В условиях реальной угрозы прогрессирующей нравственной деградации части общества и в целях улучшения морального климата в нем вопросом национального выживания становится приобщение молодежи к основам отечественной духовно-нравственной и культурно-исторической традиции.

В последнее время в противовес негативным тенденциям в развитии общества проявляются и серьезные попытки исправить как-то ситуацию. Примером, в том числе может служить и наша конференция, посвященная анализу роли евангельских принципов в современной жизни общества.

Известный советский философ М. Мамардашвили писал о том, что ценности справедливости, добра, красоты, милосердия, любви не существуют сами по себе, не возникают сами из себя. Должны быть люди, которые их осуществляют. Другими словами, мы должны воспитать таких людей, для которых традиционные человеческие ценности были бы не пустым звуком.

Теологическое образование дает возможность молодым людям быть хранителями и носителями православной культуры.

Мы глубоко убеждены в том, что наука без ценностей Православия становится бездуховной и безнравственной.

Известный русский философ-славянофил Иван Васильевич Киреевский в свое время говорил о том, что человек – это, прежде всего, его вера. Но вера, пишет апостол Павел, во многом зависит от слышания, а слышание же от проповедующего (Рим. 10; 14-17). Не потому ли Сам Христос последней и главной заповедью для апостолов повелел: «Идите, научите все народы» (Мф. 28; 19). Этим призывом, на мой взгляд, было положено начало православной педагогике.

Сегодня все еще идут споры о том, что такое православная педагогика и должна ли она присутствовать в современной системе образования. Опыт теологического и педагогического образования в нашей стране говорит о том, что она нужна.

Известно, что педагогика – это учение о воспитании человека. Известный дореволюционный педагог И. Скворцов в «Записках по педагогике» отмечал, что слово «воспитание» применяется главным образом к духовному развитию человека. Можно выделить в связи с этим сверхзадачу православной педагогики – обожение, преображение всего человеческого естества. Это является целью христианской жизни. Православная педагогика основывается не на какой бы то ни было философской идее, а на самом бытии Церкви как новом богоданном союзом человека и Бога. Основанием ее становится, с одной стороны, христианское учение, а с другой – духовный опыт Церкви, то есть многообразные человеческие пути к святости.

Какова же идейная основа православной педагогики? Прежде всего, это – Священное Писание, жизненная сила Таинств Церкви, Священное Предание. Православная педагогика опирается на деятельную и созерцательную сущность христианства: внимаем слову и действуем по слову. Развитие личности должно быть целомудренным, не развращающим, а, наоборот, собирающим воедино все силы души человека. Такое развитие личности по-настоящему и возможно только тогда, когда она начинает осознавать себя как образ и подобие Божие. Только в этом случае человек получает как бы истинную систему координат и может ориентироваться в жизни. Окружающий его мир начинает восприниматься им не как общественно-бытовое поприще приложения своих сил и талантов в социуме, а как мир, в котором прокладывается дорога для праведной жизни, как начало пути к себе, к своему истинному «я». Опыт показывает, что знания о Церкви человеку ищущему дать не трудно, важно начать вместе с ним этот духовный путь, то есть неустанно трудиться на ниве строительства себя по образу и подобию Божию.

Исходя из этого, основной задачей православных педагогов является необходимость разъяснить человеку, зачем ему нужна Вера в Бога и в Святое Православие.

В православной педагогике выделяют основные принципы православного образования:

христоцентричность, или уподобление Иисусу Христу как высочайшему нравственному идеалу для подражания, ориентируясь на который человек может совершать духовную и нравственную работу над собой;

педоцентричность, требующая от наставника такой организации педагогической деятельности, которая способствовала бы усвоению ребенком дара внутренней свободы, что возможно через организацию его духовной жизни; а также индивидуальный подход к детям, что возможно лишь при осмысленном принятии педагогом каждого ребенка, любви и уважения по отношению к нему;;

воцерковление, предполагающее создание условий для вхождения личности в литургическую жизнь Церкви, необходимую для покаяния, борьбы со страстями, преображения, примирения и соборного единения с другими индивидами;

исполняемость заповедей Христа человеком в современных условиях, раскрытие Православия как радостной полноты жизни во Христе, обусловленной православным представлением о существовании вечной жизни. Этот принцип предполагает организацию педагогической деятельности, которая готовит детей не только к земной, но и к вечной жизни, способствует радостному восприятию детьми мира и Церкви

принцип нравственно-педагогического аскетизма (определяющий отношение педагога к себе и к своей профессиональной деятельности). Здесь очень важны также требования нравственного характера к личностным свойствам наставника: искренняя любовь к детям, собственное нравственное совершенствование, благожелательность и терпение, милосердие, снисходительность и смирение перед духовной стороной жизни ребенка, справедливость и добросовестность.

Можно констатировать с сожалением, что эти принципы не всегда. Поэтому к самому педагогу предъявляются высокие требования. Прежде всего, он должен являть достойный образ христианина и пример личного благочестия, подражая Господу нашему Иисусу Христу. Он должен нести истинную любовь, глубокое познание Бога, себя и своей профессиональной деятельности. Педагог должен быть ответственен за дело, собран, требователен к себе, руководствоваться в своей жизни и деятельности Христовыми заповедями любви и Евангелия.

Отсюда формулируются главные задачи православной педагогики: во-первых, заложить в молодом человеке основы духовной жизни, способности к самовоспитанию, самообразованию и самосовершенствованию. Во-вторых, подготовить его к вполне самостоятельному существованию в сложном современном мире, принятию правильных решений в любых неожиданных ситуациях. В-третьих, воспитать в нем чувство патриотизма, способности служить Родине и своему Господу. В-четвертых, научить его слышать и исполнять слово и волю Божию во имя любви ко Христу для спасения. В-пятых, сохранить язык народа, с помощью которого будут решаться воспитательные задачи. Ведь известно, что нравственное здоровье народа, как и самое его существование, в конечном счете, во многом зависит от языковой

среды, в которой этот народ существует. Н. В. Гоголь в свое время писал о том, что обращаться со словом нужно честно, т. к. оно является высшим подарком Бога человеку. Известно, что когда исчезает народный язык, то народ перестает существовать. Ценность родного языка проявляется еще и в том, что через слово в нашу душу входит любовь к Богу.

Поэтому понимание мира сквозь призму ценностей, основанных на Православии, дает молодым людям духовную опору, основание своей собственной жизни. Сегодня, уже с высоты XXI века мы смело можем констатировать, что православная культура, как культура, основанная на традиционных ценностях, несет в себе огромные творческие резервы для духовного самосовершенствования.

ХРИСТИАНСКОЕ ИЛИ САКРАЛЬНОЕ ФЭНТЕЗИ

Протоиерей Сергей Дергалец

канд. филос. наук, доцент кафедры теологии НИУ «БелГУ»

Как известно, самой читаемой и издаваемой книгой в мире является Библия. Ее тираж превышает 6 млрд. экз. Практически рядом с ней по популярности располагается книга «Властелин колец» Дж.Р.Р.Толкина. Хотя ее тираж составляет около 100 млн. экз. Книга Толкина относится к популярному жанру современной литературы – фэнтези.

Определения фэнтези

«Фэнтези (от англ. *fantasy* – «фантазия») – жанр фантастической литературы, основанный на использовании мифологических и сказочных мотивов. В современном виде сформировался в начале XX века».

Основная же масса фэнтези – особый вид литературной сказки, использующей мотивы волшебства, магии, рыцарского эпоса в сочетании с приемами реалистического рассказа.

Произведения фэнтези чаще всего напоминают историко-приключенческий роман, действие которого происходит в вымышленном мире, близком к реальному Средневековью, где герои сталкиваются со сверхъестественными явлениями и существами. В отличие от научной фантастики, фэнтези не стремится объяснить мир, в котором происходит действие, с точки зрения науки. Сам этот мир существует гипотетически, это скорее виртуальный, выдуманный мир, часто его местоположение относительно нашей реальности никак не оговаривается. В таком мире может быть реальным существование богов, колдовства, мифических существ (драконы, эльфы, гномы, тролли), привидений и любых других фантастических существностей. В то же время принципиальное отличие чудес фэнтези от их сказочных аналогов в том, что они являются нормой описываемого мира и действуют системно, как законы природы.

Фэнтези как направление уже существует в кинематографе, компьютерных играх, в живописи и постепенно начинает проникать в музыку. Более того, фэнтези породил отдельный культурный феномен – ролевые игры,

которые существуют по законам этого жанра, и не только вбирают в себя его производные среди других видов искусств, но и активно их порождают.

Фэнтези также определяется как эпопея. Иногда говорят, что фэнтези – это термин, обозначающий любой вид вымышленного в литературном творчестве, изначально не предназначенного для реалистичного отображения окружающего мира.

Исследователь Гопман В.Л. в «Краткой литературной энциклопедии терминов и понятий» дает такое толкование понятию: «Фэнтези – вид фантастической литературы, или литературы, основанной на необычайном, основанной на сюжетном допущении иррационального характера. Это допущение не имеет логической мотивации в тексте, предполагая существование фактов и явлений, не поддающихся, в отличие от научной фантастики, рациональному объяснению».

Также размышляет и В. Каплан в своей научной статье «Заглянем за стенку»: «В самом общем случае фэнтези – это произведение, где фантастический элемент несовместим с научной картиной мира».

Если структурировать все эти мнения, то мы получим три основные группы, которые в той или иной степени классифицируют фэнтези:

1. Самая многочисленная группа, представленная энциклопедиями и литературными словарями, относит фэнтези к особому виду волшебной сказки.

2. Группа представляет мнение исследователей, кладущих в основу фэнтези размытые понятия сверхъестественного, иррационального и необъяснимого.

3. Фэнтези – это сложные синтетические жанровые конструкции, такие как: «...фантастический философский роман с элементами волшебной сказки и героической эпопеи», «современная героико-мифологическая эпопея, созданная в традициях северной мифологии...».

Часто говорят о том, что есть три принципа, на которых основывается жанр фэнтези.

1. Принцип синтетизма. Указывает на то, что в фэнтези обычно синтезируется, собирается несколько жанровых конструкций литературы.

2. Принцип параллельности. Указывает на то, что сюжет произведения никаким образом не пересекается с существующим обычным миром. Хотя иногда наоборот сюжет развивается и в параллельном и в существующем обычном мире.

3. Принцип мифологизма. Указывает на то, что в фэнтези действуют некие высшие силы, которые невидимы в обычном мире.

Классификация фэнтези.

Дадим одну из возможных классификаций внутренних жанров фэнтези.

1. Сюжетно-тематический принцип: 1.1. Эпическое фэнтези; 1.2. Темное фэнтези; 1.3. Мифологическое фэнтези; 1.4. Мистическое фэнтези; 1.5. Романтическое фэнтези.

2. Мифологический и национальный колорит: 2.1. Фэнтези на западной мифологии; 2.2. Фэнтези на кельтской мифологии; 2.3. Фэнтези на славянской

мифологии; 2.4. Фэнтези на восточной мифологии; 2.5. Фэнтези на африканской мифологии; 2.6. Фэнтези на индейской мифологии.

3. Время и место действия: 3.1. Историческое фэнтези; 3.2. Городское фэнтези.

4. Аксеологическая плоскость: 4.1. Героическое фэнтези; 4.2. Юмористическое фэнтези и пародии.

5. Мироззренческое начало: 5.1. Научное фэнтези; 5.2. Технофэнтези; 5.3. Христианское или сакральное фэнтези; 5.4. Философский боевик.

6. Прочие: 6.1. Детективное фэнтези; 6.2. Магический реализм; 6.3. Игровое фэнтези; 6.4. Эротическое фэнтези.

История фэнтези

Фэнтези – сравнительно молодой вид литературы, но при этом имеет богатую предысторию. Ее целесообразно начинать с рыцарских романов средневековья. С середины 20 века огромное влияние на формирование современного облика фэнтези оказал Джон Рональд Руэл Толкин.

Исключительную роль в развитии фэнтези сыграл действовавший в Оксфорде литературно-научный кружок «Инклингов» (англ. *inkling* – «намеки», *ink* – «чернила»), Инглинги – норманнская династия «века сагов»). С ним оказались связаны два ярчайших представителя завоевывающего популярности направления. Ядром кружка, его основоположниками и лидерами стали оксфордские филологи Клайв Степлз Льюис и Джон Толкин.

«Волшебные истории» Толкин считал «серьезной», взрослой литературой. «Детскость» и связанную с ней наивную нравоучительность, излишнюю мягкость он полагал губительными для подлинной «волшебной истории». Здесь и пролегает грань между «волшебной историей» и «волшебной» сказкой, типичной для английской и французской литературы 19 – начала 20 вв.

В силу того, что мы в данной статье будем рассматривать только христианское или сакральное фэнтези более подробно остановимся на авторах, которые писали именно в этом ключе.

Профессор Дж. Р.Р. Толкин стал родоначальником классического, или эпического, фэнтези. Во-первых, Толкин был убежденным и последовательным христианином. Во-вторых, он использовал оптимистичный, «светлый», христианизированный англосаксонский эпос. Соответственно во «вторичном мире» все создано Единым, самые эльфы – лишь старшие братья людей, наделенные от Бога особыми, отличными от человеческих, дарами. Магия губительна для душ и тел человеческих (всудущие от нее происхождение, также стремящиеся обуздать природу современные технологии – общая тема для Толкина и Льюиса). Но Стойкость в Добре и Вера у Толкина всегда непобедимы. Его главное произведение, «Властелин колец», хотя и не относится в прямом смысле к христианству, тем не менее, опирается на четкие христианские этические нормы.

Вторым родоначальником христианского или сакрального фэнтези стал К.С. Льюис. Началом литературной карьеры К.С. Льюиса в области фантастики стал выход в 1938 г. первого тома будущей «Космической трилогии». Лишь в первом из трех романов трилогии научно-фантастический элемент играет

сколько-нибудь важную роль. Второй роман – скорее характерная для творчества Льюиса религиозная притча, на этот раз посвященная грехопадению и Божьему Промыслу. В последнем же романе, «Мерзейшая мощь» (1945), научная фантастика и антиутопия умело соединены с темой вторжения в наш мир демонических сил и с образами артуровского цикла. Все три романа складываются в эпопею вселенской битвы Добра со Злом за душу и природу человека.

Близки к фэнтези и некоторые другие произведения Льюиса – христианские притчи, роман «Когда мы обретем лица» (1956) – вольная обработка античных мифов. Прославили Льюиса уже в послевоенный период фэнтези цикла «Хроники Нарнии» (1950–1956). Он сумел изменить стереотип английской сказки как неглубокого, линейно-нравоучительного и исключительно детского чтения. Его сказками с их глубоким религиозным и нравственным подтекстом зачитывались и дети, и взрослые. Льюис признан родоначальником так называемого детского, или семейного, фэнтези, которое несомненно относится к наилучшим произведениям христианского сакрального фэнтези.

Христианское или сакральное фэнтези в России

Особенностью христианского или сакрального фэнтези является то, что сюжет может быть реалистическим или фантастическим, но с обязательным раскрытием мистической стороны событий. Таким образом, в произведении часто открыто действуют демоны, ангелы, святые.

Сегодня в этом жанре пишет много российских православных авторов. Здесь можно назвать следующие имена: Блохин Н. В., Вознесенская Ю. Н., Чудинова Е., прот. Александр Торик, Иван Тырданов, Никос Зервас, Завацкая Я.

Блохин Н. В. – родоначальник данного жанра в русской православной литературе. Писатель родился в 1945 г. В советские годы за издание и распространение православной литературы и за религиозную пропаганду был осужден на тяжелые каторжные работы. Всего Н. Блохин прошел через 4 тюрьмы и 15 лагерей. Свое первое произведение он написал в Лефортово, откуда чудом удалось передать рукопись родственникам на волю.

После прекращения гонений на Церковь, уже в 90-е годы XX столетия Николай Блохин полностью посвящает себя сочинению православной прозы. Небольшие, с глубоким смыслом и яркими образами произведения даруют «радость о Господе» каждому читателю. Самыми известными его произведениями в жанре фэнтези являются: «Глубь-трясина», «Бабушкины стекла», «Отдайте братика».

Книга «Глубь-трясина» – это рассказ о белом офицере, оказавшемся в разгар революции в православном монастыре, охраняемом от зверств революционеров особым покровительством Божиим по молитвам старца-подвижника. Явленное чудо совершает переворот в душе военного, уже, казалось бы, потерявшего всякую веру еще в юные годы...

Сюжет произведения «Бабушкины стекла» достаточно прост, но может помочь неподвзятому читателю обрести веру. В семье девочки Кати умирает верующая бабушка, после смерти которой в квартире начинают происходить

совершенно невероятные события. Зеркало, висящее в бабушкиной комнатке, равно как и стекла ее очков, оказываются наделенными необычной силой показывать внутреннюю суть человека. И это коренным образом меняет жизнь семьи главных героев.

Небольшая повесть «Отдайте братика» посвящена проблеме абортов. Россия конца 90-х, мать хочет сделать аборт, отец к этому вопросу чрезвычайно равнодушен, пятилетний мальчик Алеша, мечтающий о братике, ищет маму в больнице. Пройти через испытания совести, принести покаяние – все это помогает героям обрести внутреннюю гармонию с собой и окружающими.

Вознесенская Ю. Н. – наиболее яркий представитель жанра православного фэнтези. Юлия Николаевна Вознесенская родилась в 1940 г. в Ленинграде. В 1976 была приговорена к четырем годам ссылки за антисоветскую пропаганду. В 1980 г. отправлена в эмиграцию в Германию. В 1996-1999 жила в Леснинской женской обители Пресвятой Богородицы во Франции. С 2002 г. проживает в г. Берлине. Наиболее яркие ее книги: «Мои посмертные приключения», «Путь Кассандры, или Приключения с макаронами», «Паломничество Ланселота».

«Мои посмертные приключения» – повесть-притча, образно повествующая о том, что ждет нас после смерти. В удивительных и порой страшных приключениях главной героини книги в загробном мире читателю открываются духовные истины, хранимые Православной Церковью. Что такое мытарства души, что ждет нас после смерти, какие искушения подстерегают нас – об этом рассказывают «Мои посмертные приключения» – собрание крупниц духовной мудрости и опыта многих людей.

«Путь Кассандры или приключения с макаронами» -это футуристический роман-антиутопия, повествующий о временах господства на земле Антихристалжемессии. Главная героиня книги, девушка Кассандра, возрожденная для настоящей жизни великим чудом любви, преодолевает множество трудностей и находит свой путь к Богу.

«Паломничество Ланселота» – является продолжением романа «Путь Кассандры». Действие книги происходит в недалеком будущем – после экологической катастрофы и объединения европейских государств под властью президента, называющего себя «Мессией». Отправляясь на далекий остров Иерусалим за планетяниномЛансом, который хочет получить исцеление от «Мессии», мы по-иному начинаем понимать известные истины – любовь, веру, добро...

Чудинова Е. П. –российский писатель, драматург и публицист. Родилась в Москве в 1959 г. Автор романа-трилогии «Держатель знака», романов «Неферт», «Ларец», «Истории Англии для детей», «Легенды Армении», а так же ряда публицистических статей. Наибольшую известность приобрел роман-антиутопия «Мечеть Парижской Богоматери», который вызвал большой общественный резонанс.

«Мечеть Парижской Богоматери» – роман, написанный в жанре антиутопии, на этот раз повествует о нашем будущем. Евросоюз в одно прекрасное утро объявляет ислам государственной религией. Собор Парижской

Богоматери превращается в кафедральную мечеть, как некогда это случилось с собором святой Софии в Константинополе. О терроризме и сопротивлении, о гетто и катакомбной католической Церкви повествует роман, который может стать грозным пророчеством, подобно знаменитым «О, этот дивный новый мир» Хаксли, или «1984» Оруэлла. За приключениями героев книги скрывается нелегкий выбор, который мы должны осознать.

Протоиерей Александр Торик – один из талантливых писателей из числа духовенства, которые пишут в данном жанре. Родился в Москве в 1958 г. По специальности – учитель рисования и черчения. В 1977 г. уверовал в Бога. В 1984 году начал нести послушание алтарника. В 1991 г. посвящен в сан иерея. В 1997г. перенес онкологическую операцию, милостью Божьей и искусством врачей выжил. В 2001 г. награжден саном протоиерея. Пенсионер по инвалидности. В настоящее время проживает в с. Новосергиево, занимается литературным трудом. Самые известные книги: «Флавиан», «Димон».

Книга «Димон» повествует о Димоне, парнишке из неблагополучной семьи, на которого одна за другой сыплются неприятности: мобильник «умер», самого чуть не побили в подворотне, а любимая девушка попала в страшную автокатастрофу... Врачи в недоумении: сердце, мозг, легкие Марины работают нормально, но душа ее покинула тело! Благодаря чудесной помощи старичка-монаха Афанасия Димка отправляется на поиски заблудившейся души своей подруги и с удивлением узнает, что за гранью жизни и смерти человеку открывается самая главная Истина...

Тырданов И. В. родился в 1963 г. в г. Горький (ныне Нижний Новгород) в семье церковных художников-иконописцев. Учился в Суздале на реставратора живописи, окончил Московский полиграфический институт по специальности художник книги. Работал в прессе, в различных журналах и издательских домах – главным художником, арт-директором, главным редактором. В данный момент основным его занятием является книгоиздание и иллюстрирование. Художественное творчество пока считает своим хобби. С 1986 г. проживает в Москве. Написал и издал две книги в жанре фэнтези: «Битва пророков», «Царь мира или битва пророков продолжается». К этим книгам в ближайшее время добавятся уже написанные третий и четвертый тома «Битвы пророков».

«Битва пророков». Американский военный летчик русского происхождения Михаил Беловский становится участником таинственной программы, направленной на коррекцию прошлого с целью повлиять на будущее. Попав в давние времена Хазарского каганата, когда Русь еще была языческой и только готовилась к выбору своей веры, он понимает, что даже ничтожный поступок способен повлиять на судьбы цивилизаций, а вся мировая история – это, по сути, всего лишь великая битва пророчеств...

«Царь мира или битва пророков продолжается» –данная книга продолжение цикла «Битва пророков». Главным герой, боец межвременного спецназа Михаил Беловский, действует в разных временах с целью направить развитие человечества по пути исполнения христианских пророчеств и не допустить иные вероятности. На этот раз его задача – отменить уже случившийся преждевременный Апокалипсис, спровоцированный силами зла.

Для этого он побывает в аду и даже получит предложение стать антихристом и воцариться на всей земле. Но как бы ни старался враг рода человеческого, ему не удастся изменить историю. Свершится только истинные пророчества!

Никос Зервас – это псевдоним одного или нескольких авторов. Писателя с таким именем не существует.

Под именем Зерваса опубликованы три книги: «Дети против волшебников», «Кадеты точка РУ», «Греческий огонь».

В основу всех трех книг легла история о детях, одержавших победу над Всемирной лигой колдунов. На стороне врагов России – лиги колдунов, «военно-воздушные силы и тренированные маги-боевики, зачарованные политики, тщательно вдохновленные писатели и профессора теологии, режиссеры, музыканты и накрепко запрограммированные журналисты. Своеобразное «антигаррипоттеровское» выступление, направленное также и на всю западную культуру, постепенно проникающую в Россию. По мнению сочувствующих книге рецензентов, книги Зерваса наглядно показывают, как в XXI веке ведется информационная война против России и ее культурных традиций, и предлагают читателю своеобразный литературно-художественный ликбез современных политтехнологий.

Завацкая Я. Ю. – прозаик, переводчица, поэтесса. Родилась в 1970 г. В 1994 г. вместе с мужем и сыном эмигрировала в Германию. Работала в доме престарелых, ухаживала за стариками и инвалидами. В своем творчестве Яна Юльевна предпочитает жанр социальной фантастики. В рамках фантастических повествований и захватывающих сюжетов она ставит самые серьезные вопросы – о смысле жизни, о любви, о вере, о обществе, человеческой душе. Ее произведения во многом представляют собой сатиру на явления современной социально-политической действительности. Так, в антиутопии «Ликей» изображается общество недалекого будущего, в котором реализовались многие идеологические установки Новой Эры. «Черная книга, или приключения блудного оккультиста» – автобиографическое произведение, повествующее об опыте участия автора в работе оккультной группы, базирующейся в Германии. Этот опыт привел Яну Завацкую к воцерковлению.

Жанр фэнтези занял прочную позицию в современном литературном мире. Как нельзя лучше фэнтези позволяет христианским писателям говорить о Боге, потустороннем мире, о существовании и борьбе светлых и темных сил. Если невоцерковленный читатель увидит здесь лишь сказку, то человек, нацеленный на поиск истины, найдет в формально вымышленном мире ту веру в непобедимую силу Добра, которой так не хватает в сегодняшнем искусстве, но которая, пусть порой и скрыто, обретается в мире реальном.

Фэнтези помогает перерасти «духовное детство», подталкивает, подготавливает нас к прочтению более серьезной духовной литературы, иногда просто пробуждает интерес к религии.

Эти авторы и их книги являются большим подспорьем в миссионерской работе в среде читающей молодежи.

Чтобы побороть прагматизм и сердечную черствость действительности 21 века, человеку нужна сказка. Но неужели еще недостаточно фантазий в мире

для того, чтобы мысленно отрешиться от повседневности? «Достаточно», – скажем мы и будем правы. Но исцелить может только такая быль, которая становится явью. И для кого-то, может, и Библия – красивая легенда, а для кого-то – Жизнь.

Литература

1. Алексеев С., Володихин Д., Фэнтези. Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/FENTEZI.html
2. Галлиев С. Классификация жанра фэнтези. Режим доступа: <http://proza.ru/2011/08/13/1098>
3. Гонман В.Л. Фэнтези/ В.Л. Гонман, под ред. А.М. Николюкина // Краткая литературная энциклопедия терминов и понятий. – М.: Н.П.К. Интелфак. – 2001.
4. Каплан В. Заглянем за стенку/В. Каплан// Новый мир. – №9, – 2001.
5. Никос Зервас, Википедия – свободная энциклопедия, Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/%CD%E8%EA%E%F1_%C7%E5%F0%E2%E0%F1
6. Фэнтези. Википедия – свободная энциклопедия, Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D4%FD%ED%F2%E5%E7%E8>
7. Шаргунов А. прот., Не ждите ничего от XXI века, рецензия на книгу Никоса Зерваса «Дети против волшебников», Режим доступа: http://www.moral.ru/ASh_recenzia.html

ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ В РОССИИ. АМЕРИКАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ

Джон Берджес

профессор Питтсбургской Богословской Семинарии

Что значит «воцерковление»?

Важнейшей задачей Русской Православной Церкви после поражения коммунистов явилось восстановление её инфраструктуры: зданий, учреждений и администрации. Это произошло быстро и успешно. За 20 лет численность приходов выросла с 7000 до 30000. В конце 80-х гг. было открыто 22 монастыря; сегодня существуют более 800. Патриарх и иерархи Церкви часто выступают в СМИ. 60-80% россиян считают себя православными и крестились, в том числе политические лидеры Владимир Путин и Дмитрий Медведев.

Став патриархом в 2009 г., Святейший Патриарх Кирилл заявил, что РПЦ вступает в новую эпоху своего развития. Восстановление инфраструктуры продолжается, но медленнее. Сегодня главная проблема состоит не в том, что Церкви не хватает мест или священников для богослужения, а в том, что многие люди, считающие себя православными, на самом деле не ходят в Церковь и не участвуют в приходской жизни, поэтому первой задачей Церкви является воцерковление. Церковь должна привлечь людей к себе, так чтобы они стали живыми членами Тела Христова.

Конечно, однозначного ответа на вопрос, в чём суть воцерковления, не существует. Но я хочу предложить следующее толкование этого понятия: Церковь хочет, чтобы люди восприняли Евангелие как приглашение к живому общению со Христом. Предпосылкой этого общения является участие в церковной жизни, в частности в Евхаристии и других богослужениях.

Согласно православной традиции, аскетические занятия готовят людей к участию в литургической жизни Церкви. Пост, молитва, исповедь и воздержание от грехов занимают центральное место в православной аскетике. Воцерковлённые люди живут по церковному уставу и по церковному календарю.

Кроме того, хотя общение с Богом превышает человеческое понимание, чтение Библии и изучение церковного вероучения способствуют ответственному участию в таинствах и богослужении. Чем лучше люди понимают, кем является Иисус Христос, почему Он воплотился, страдал, был распят и воскрес и как Он действует в мире и в жизни каждого человека, тем лучше им удаётся жить, соответствуя образу Христову.

Жизнь во Христе включает в себя свидетельство о Христе, и это свидетельство осуществляется не только через слова, но также и через благоденствия и христианскую любовь. Христиане свидетельствуют о Христе, чтобы привлечь других людей, которые могут признать Христа и вступить в общение с Ним. В итоге, к воцерковлению относятся богослужебные, евхаристические, просветительские и благотворительные занятия Церкви. Правда, воцерковление само по себе не делает человека христианином, но без воцерковления человек лишает себя важных, даже существенных моментов общения со Христом. По православному вероучению, жизнь во Христе осуществляется внутри Церкви. Человек не может быть христианином, если он не принадлежит Телу Христову, которым является Церковь.

Мой научный проект посвящён процессу воцерковления в России и тому, как посредством воцерковления Церковь влияет на общественную жизнь и российское национальное самосознание. Я занимаюсь четырьмя измерениями воцерковления: 1) просветительской работой, 2) благотворительным служением, 3) осмыслением трагических событий 20 века и 4) развитием и укреплением приходской жизни. В каждой области я стараюсь определить и успехи Церкви, и те проблемы, которые Церковь пока не преодолела.

Вообще, мне думается, что нельзя предсказать, удастся ли Церкви содействовать воцерковлению людей, считающих себя православными, но нечасто участвующих в приходской жизни. Тем не менее, место Церкви в обществе расширяется. Везде россияне встречают Церковь, её представителей, её нравственные ценности и её ответы на вопросы о смысле жизни.

Просветительская работа

Церковь хочет, чтобы каждый россиянин познакомился с православной традицией. С одной стороны, речь идёт о русской культуре. Православие в России влияло на архитектуру, искусство, литературу и музыку. Православная Церковь играла важную роль в объединении и защите Российского государства. Общественные праздники, народные обряды и русский менталитет – нам не удастся всё это понять, если мы не уделим внимания Церкви и её месту в русской истории. Поэтому РПЦ одобряет внедрение курса «Основы православной культуры» в государственные школы. В первую очередь, цель такого религиозного образования состоит не в том, чтобы дети приняли православную веру, а в том, чтобы они знали церковные корни русской нации.

С другой стороны, Церковь хочет, чтобы люди, считающие себя православными, на деле воспринимали библейские и богословские основы христианской веры. Российские социологи порой утверждают, что в советское время многие россияне продолжали уважать православную традицию. Но, так как государство запрещало религиозное образование, люди сохраняли церковные обряды, не понимая их сути. Отношение этих обрядов к общению человека с Богом и преображению человека перед Богом было утрачено. Вера часто соединялась с суеверием. Поэтому возрождение Церкви сегодня зависит от религиозного образования не только в обществе, но также и внутри самой Церкви.

Чтобы поддержать просветительскую работу Церкви, Патриарх Кирилл постановил, чтобы каждый приход открыл воскресную школу и чтобы священник провёл не меньше трёх подготовленных бесед с родителями, желающими крестить своих детей. Всё чаще приходы проводят просветительские занятия для взрослых. Важным моментом образования во многих приходах также является проповедь. Мне очень интересно было узнать, что в Москве несколько приходов выделяется тем, что у них известные проповедники, которые выступают с проповедями по телевизору и отвечают на вопросы радиослушателей и телезрителей.

Просветительская работа Церкви включает в себя издательскую и публицистическую деятельность. В этом отношении Сретенский монастырь в Москве занимает выдающееся место. Его веб-сайт, книги, диски, изданные при Сретенском монастыре, известны по всей России. Сенсацией в 2011 г. явилось издание книги Архимандрита Тихона «Несвятые святые». Было продано более 1,2 миллиона экземпляров. Книга отличается от обычного взгляда на Православие тем, что она посвящена, в первую очередь, не правилам и требованиям Церкви, а отдельным ее членам: верующим, не без недостатков, которые находятся ещё на пути к Богу. Таким образом, книга приглашает и воцерковлённых, и невоцерковлённых людей обратиться к Церкви за духовной поддержкой.

Станции православного радио и телевидения тоже выполняют задачу просвещения. Радио Град-Петров (Санкт-Петербург) представляет много интересных программ о церковной жизни и исторических событиях, касающихся Церкви. На общественных каналах проходит прямая трансляция рождественских и пасхальных служб из храма Христа Спасителя.

Повышение уровня образования мирян тесно связано с повышением уровня образования священников, что тоже стало приоритетной задачей Церкви при Святейшем Патриархе Кирилле. Однако я хочу обратиться к примеру Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, который является первым православным, с государственной аккредитацией, университетом в России. Миссия университета состоит в подготовке новой православной интеллигенции, которая будет стараться принести православные нравственные и мировоззренческие ценности в российское общество.

Удастся ли Церкви через свою образовательную деятельность привести людей в свою евхаристическую и богослужебную жизнь? Конечно, образование

является длинным процессом и сложно оценить его результаты. Но постараемся подвести предварительные итоги. В нескольких областях России большинство детей в государственных школах получают религиозное образование в течение нескольких лет обучения. Однако федеральный план ограничил его до 30 часов в четвёртом и пятом классах. Кроме того, многие дети в таких больших городах, как Москва, выбирают предмет «Этика» вместо «Основ православной культуры».

Пособие, которое подготовил диакон Андрей Кураев, хорошо написано и представляет широкий взгляд на место Православия в истории и культуре России. Оно стремится преодолеть невежество и рассеять предрассудки о Церкви. Тем не менее, спрашивается: удастся ли Кураеву на самом деле показать суть Церкви? Так как Кураев подчеркивает роль Церкви в воспитании патриотизма, мне кажется, что возникает искушение относиться к Православию более как к национальной идеологии, чем как к религии спасения.

Качество и количество катехизических и просветительских мероприятий Церкви поражают меня как наблюдателя, но их влияние на самом деле ограничено. Прихожан, посещающих воскресную школу для взрослых, мало. Во многом уровень такого образования зависит от священника, а часто священнику не хватает времени или, может быть, интереса организовать такие курсы. Конечно, во многих приходах проводят замечательную просветительскую работу, но в то же время я не раз беседовал со священниками, которые утверждали, что образование мирян не очень важно, потому что общение с Богом зависит от молитвы, а не от образования, будто между ними есть противоречие.

Насчёт миссии ПСТГУ я знаю, что существуют определенные проблемы. Во-первых, студенты не всегда воцерковлённые и не всегда соблюдают православные традиции. Во-вторых, после окончания учёбы им иногда сложно найти работу, где можно влиять на нравственные и мировоззренческие ценности невоцерковлённых людей. В самом университете возникают вопросы о составлении учебного плана и о том, как воспитывать студентов в вере.

В итоге просветительская деятельность Церкви развивается и содействует воцерковлению. Но в то же время влияние этой работы на общество и самосознание россиян остаётся ограниченным.

Благотворительное служение

Вторым измерением воцерковления является благотворительная деятельность Церкви. После распада СССР Церковь может снова заниматься социальным служением, и качество и количество её проектов заслуживают общественного одобрения. Здесь можно вспомнить о таких православных организациях, как православная служба помощи «Милосердие» и благотворительный фонд «Диакония», или о таких духовных центрах, как Марфо-Мариинская обитель в Москве и Свято-Елизаветинский монастырь в Минске. Во многих областях социальное служение Русской Православной Церкви играет значительную роль.

Хочу привести один пример, чтобы показать тесную связь между благотворительным служением и воцерковлением. В 1990-е годы монах-

священник отец Мефодий (Кондратьев) был направлен на деревенский приход на Волге недалеко от Кинешмы. В этом районе развалилось сельское хозяйство. Молодые люди переезжают в города; только старики остаются в деревне. Прихожан мало, хотя несколько человек собирается в церкви на праздники или на требы. В районе появился наркоман, который обратился к приходу за помощью. Позже отец Мефодий осознал в этой встрече промысел Божий. Он начал организовывать центр реабилитации на территории храма. Ему пришлось привлечь финансовую поддержку и сотрудников, получить разрешение епархии и построить кухню и жилье. Сегодня там живут четыре монаха и восемь ребят. Эти молодые мужчины, преимущественно из Москвы и Санкт-Петербурга, уже прошли первый этап реабилитации и сейчас получают интенсивную терапию.

Существенной частью этой реабилитации является воцерковление. Каждый день ребята участвуют в утреннем богослужении. Когда совершается богослужение, помогают монахам на клиросе. Изучают с монахами Евангелие, литургику и основы вероучения. Обсуждают христианский образ жизни и вопросы нравственности. Следят за церковным календарем, постятся, исповедуются и причащаются.

Отец Мефодий считает, что наркозависимость является болезнью не только тела, но и духа. Цель православной реабилитации состоит в преображении человека, так чтобы он осознал, что смысл его жизни заключается в общении со Христом и членами Его Тела – Церкви. Воцерковление ребят должно продолжаться, когда они вернутся домой. Чтобы уклониться от дальнейшего соблазна употреблять наркотики, они нуждаются в духовной и материальной поддержке. Участие в приходской жизни будет необходимо. Благотворительное служение содействует воцерковлению не только тех, кто нуждается в реабилитации, но также и тех, кто оказывает им помощь. В течение последних лет создалась община добровольцев, которые регулярно жертвуют приходу деньги и время. Они приезжают в приход на несколько дней или недель, молятся с монахами и ребятами и трудятся. Для некоторых добровольцев отец Мефодий стал духовным отцом. Добровольцы, прихожане, монахи, рабочие, помогающие монахам, и ребята – все вместе собираются на Рождество и на Пасху. Их вера укрепляется через опыт настоящей христианской общины.

Сегодня быстро развивается благотворительное служение Церкви во всех социальных областях. В этом отношении Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению под руководством епископа Пантелеимона (Шатова) играет важную роль, координируя и инициируя широкую программу проектов. Подобные отделы существуют в епархиях. Также на уровне приходов появляются новые проекты. Организуются православные братства и сестричества. По постановлению Патриарха Кирилла каждый приход должен иметь сотрудника по социальному служению.

Дальнейшее развитие церковного социального служения зависит от разных факторов. Церкви нужно договориться с правительством о финансировании. Пока не определены единые стандарты для подготовки сотрудников и проведения проектов. До сих пор численность проектов

ограничена. По всей России работает около 40 православных центров реабилитации наркозависимых. Добровольцев пока относительно мало, если сравнивать Россию с Западной Европой или Америкой.

Кроме того, РПЦ только начинает разрабатывать богословские основы своего социального служения. Пока нет ответов на вопросы: чем отличается церковное социальное служение от нецерковного? Церковное социальное служение обязательно включает в себя воцерковление? Правда, что воцерковление на самом деле содействует лечению человека? Если так, то в каком смысле?

В итоге, как просветительская, так и благотворительная деятельность тесно связаны со стремлением Церкви к воцерковлению российского общества. Опросы показывают, что большинство россиян положительно оценивают социальную работу Церкви. Но это не значит, что они готовы регулярно участвовать в приходской жизни.

Осмыслением трагических событий XX века

Обратимся третьему измерению воцерковления: роль Церкви в исторической интерпретации событий советского времени. В связи с этим особого внимания заслуживает почитание новомучеников. Как оно влияет на самосознание посткоммунистического общества? На взгляд Церкви, история жестоких гонений и чудесного возрождения Православия показывает русской нации дорогу к её возрождению. Уроки истории учат русских тому, что без Бога и Церкви сегодняшнему обществу грозит нравственный упадок. Только воцерковление спасёт Россию.

Отношение государства и общества к советскому времени неоднозначно. С одной стороны, многие россияне признают факт советских репрессий и хотят, чтобы государство реабилитировало жертв политических гонений. С другой стороны, они считают советское время тем временем, в которое Россия стала великой нацией. Многие принимают политику Сталина, восхищаются ею, несмотря на репрессии. Церковь толкует события советского времени по-другому. История России в 20 веке была трагической, но в этой трагедии появились святые люди, полные веры в Бога и любви к ближним. Кровь мучеников как и в первые века христианства, так и в 20 веке в России представляет собой семя Церкви (Тертуллиан).

Новомученики напоминают россиянам, что им необходимо взять на себя ответственность за судьбу нации. С одной стороны, новомученики обвиняют россиян в грехах нации. Большевикам удалось захватить власть, потому что большинство россиян оказались безбожными, несмотря на то, что они называли себя православными. Стране удастся духовно возродиться, только если она признает свои исторические грехи. Россия должна раскаяться в своих преступлениях против Церкви.

С другой стороны, новомученики призывают россиян к восстановлению здоровой общественной жизни. Мужество и жертва новомучеников очистили русский народ от его грехов. Новомученики сохранили религиозные корни русской культуры. Они являются примерами высших нравственных и духовных ценностей русской традиции. Они молятся о нас, чтобы в обстоятельствах

своего времени мы тоже оказались верными Христу. Наше почитание новомучеников выражается в том, что мы живём по-христиански, сохраняем нацию и противопоставляем себя силам секуляризации, которые сегодня угрожают России духовным разрушением. Церковь знакомит российское общество со свидетельством новомучеников через исследования таких выдающихся церковных историков, как отец Георгий Митрофанов и отец Александр Мазырин. Синодальная комиссия по канонизации святых продолжает свою работу, и с 2000 года прославлено более 2000 новомучеников. Почитание новомучеников установилось в церковном календаре. 25-го января (или в ближайшее к нему воскресенье) празднуется Собор новомучеников и исповедников Российских. В каждой епархии и почти в каждом приходе и монастыре отмечается день памяти местных новомучеников. Церковь создает иконы, тропари и молебны, посвящённые новомученикам. Везде россияне встречают свидетельство новомучеников. К тому же, церковные мемориальные места напоят российскому обществу об истории страдания и возрождения Церкви. Бутово, Соловки и Екатеринбург становятся всё известнее, привлекают паломников и туристов. В Сретенском Монастыре в Москве начинается строительство храма новомучеников и исповедников Российских на крови, что на Лубянке в честь тех, кто пострадал за веру в те годы, когда КГБ занимал территорию монастыря после его закрытия.

Тем не менее, примеры новомучеников медленно проникают в общественное сознание. В древности почитание святых обычно начиналось народом и впоследствии Церковь их канонизировала. Часто почитание святого было связано с проявлением чудес на его могиле или перед его мощами. Церковь канонизировала сравнительно редко: до 20 века существовало менее 400 святых. В отличие от древней традиции, канонизация новомучеников, как правило, происходит сверху вниз: церковные комиссии предлагают кандидатов, которые были мало знакомы народу и при жизни, и в посмертных чудесах. Многие люди, называющие себя православными, обращаются к святым за чудесным разрешением личных проблем: за здоровьем или счастьем, а не за укреплением веры в секулярном мире. Многие предпочитают молиться известным, «надёжным» святым, таким, как святитель Николай или великомученик Пантелеимон, чем новомученикам.

В итоге Церковь утверждает, что новомученики призывают россиян к участию в церковной жизни, чтобы люди стяжали нравственные и духовные ценности, которые укрепляют веру человека и после распада коммунизма обновляют всё общество. В Москве мне часто встречаются иконы и фотографии святой Елизаветы (Фёдоровны), которая ради Христа отдала себя служению бедным и больным. Она с другими новомучениками вдохновляет всех россиян посвятить себя истине, самоотречению и любви к нации.

Тем не менее, в современной России многие люди не интересуются осмыслением прошлого века. В первую очередь, они стремятся к повышению материального уровня своей жизни. Главной целью жизни является свобода личной воли. Может быть, певица Мадонна влияет больше на самосознание современных россиян, чем Елизавета.

Развитие и укрепление приходской жизни

Религиозное образование, социальное служение и почитание новомучеников являются важными способами содействовать воцерковлению российского общества. Они преодолевают искусственную стену, которую большевики воздвигали между обществом и Церковью. Тем не менее, воцерковление заключается не просто в посещении Церкви, а в создании настоящей общины, в которой люди заботятся друг о друге и становятся одним Телом Христовым. Поэтому Русская Православная Церковь сегодня в первую очередь занимается вопросом о развитии и укреплении приходской жизни.

Первой предпосылкой формирования христианской общины является создание приходов, в которых люди регулярно собираются, знакомятся друг с другом и поддерживают друг друга. В таких больших городах, как Москва и Санкт-Петербург, приходов не хватает: большинство храмов находятся в историческом центре города далеко от спальных районов, в которых нет храмов, потому что советское правительство запретило их строительство. Сегодня в этих районах Церковь с согласия правительства начинает основывать новые приходы.

Второй предпосылкой создания общины является подготовка священников. Если священников будет больше, им будет легче знакомиться лично с прихожанами и заниматься развитием приходской жизни. Создание общины также зависит от духовного образования священника. Церковь нуждается в священниках, которые умеют создать хорошую, дружескую атмосферу в приходе и идти людям навстречу.

В православной традиции считается, что создание настоящей общины зависит и от человеческих усилий, и от действия Святого Духа. В первую очередь, община создаётся через Причастие, когда люди получают Тело и Кровь Христа, становятся едиными со Христом и друг с другом. Вечная жизнь Христа наполняет их, так что люди перестают жить только для себя, а начинают жить для Бога и друг для друга. Хотя Причастие требует тщательного приготовления верующих (исповеди, поста и примирения с другими), это не значит, что нельзя человеку причащаться часто. Наоборот, сегодня многие священники одобряют регулярное причастие прихожан, даже каждую неделю. Это действительно новое явление в Русской Православной Церкви; в прошлом люди причащались редко, иногда только раз в год.

Новым явлением в церковной жизни также является создание разных приходских встреч, на которых люди общаются и узнают о проблемах и нуждах других. Мне кажется, что часто самое важное последствие участия в просветительских и благотворительных занятиях Церкви заключается в личном общении прихожан друг с другом. Кроме того, приходы стараются создать общину через организацию встреч, таких, как чаепитие после Литургии или молодёжный клуб. На богословской конференции в ПСТГУ в 2012 г. ректор, отец Владимир Воробьёв, назвал главной задачей РПЦ создание общины и рассказал об особой общине, которую он нашёл в храме святителя Николая в Кузнецях в 60-х и 70-х гг., когда отец Всеволод Шпиллер был настоятелем. До сих пор приход состоит из активных, думающих прихожан, которые поддерживают просветительские и благотворительные проекты прихода.

Участники конференции также заинтересовались докладом Владыки Марка из Берлина. Он рассказал, что на Западе прихожане изъявляют желание участвовать в управлении приходом. Это необычно для России, но этому придётся содействовать, если приход станет настоящей общиной, в которой каждый член возьмёт на себя ответственность о благополучии всех.

Мне кажется, что в приходах таких городов, как Москва, желание создать общину, действительно, существует. Как на Западе, так и в России люди всё чаще выбирают приход по критериям общины, т.е. там, где они ощущают, что священник заботится о них лично и прихожане их принимают с любовью. После Литургии люди хотят участвовать в приходских занятиях и делиться своей жизнью с другими.

Социологические исследования показывают, что участие в церковной жизни особенно заметно в новом поколении интеллигенции. В Москве такие приходы, как храм святителя Николая в Кузнецях (отец Владимир Воробьёв), храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках (отец Владимир Волгин) и храм святителя Митрофана Воронежского на Хуторской (отец Димитрий Смирнов) привлекают молодых людей из всего города. В каждом случае священник известен как проповедник, духовник и выдающаяся публичная личность. В каждом случае прихожане активно поддерживают многие просветительские и благотворительные проекты.

В то же время россияне в целом не становятся более воцерковлёнными. Если говорить об участии в Евхаристии, уровне знания церковного учения, чтении Библии и добровольном социальном служении, за 10 лет особого роста не наблюдается.

Богословская задача Церкви

Ещё рано судить, удастся ли Церкви содействовать воцерковлению. Воцерковление требует терпения и времени. Создание общины не осуществляется сразу. Довольно медленно происходит образование и воспитание христиан. После 75 лет гонения РПЦ находится ещё в начале её духовного возрождения.

Тем не менее, если подвести предварительный итог, видно, что результаты церковной деятельности заключаются в меньшей степени в участии россиян в приходской жизни, а в большей степени – в присутствии и действии Церкви во всех областях общественной жизни. Сегодня Церковь находится не на краю общества, а в его центре. Она участвует в обсуждении важных политических и общественных вопросов, и везде слышится её голос.

По опросам, большинство россиян уважают Патриарха и Церковь. Церковь напоминает россиянам о том, что они принадлежат к древней, великой традиции, которая отличает Россию от культурных традиций других наций. Россия не может быть Россией без православного наследия. Церкви, монастыри, иконы, святые источники, мемориальные места и исповедники, пострадавшие за веру – всё это влияет на самосознание не только Церкви, но и общества. Когда в 2011 г. миллионы россиян пришли поклониться поясу Богородицы, стало очевидно, что нельзя представить современную Россию без Православия. Даже в секулярной России, где глобализация и популярная культура сильно влияют на общество, чувствуется наследие Святой Руси.

В то же время присутствие и действие Церкви в обществе вызывают дискуссию, даже горячий спор. Церковь представляет собой что-то большее, чем культурное наследие. Она хочет влиять на развитие нации. Поэтому россиянам приходится определить свое отношение к политическим и общественным выступлениям Церкви. Появление новой политической оппозиции усложняет положение Церкви в обществе. Когда речь идет о реформе общества или государства, возникает вопрос, нуждается ли Церковь в реформе.

Поэтому вопросы о воцерковлении остаются актуальными, даже если бы оказалось, что только меньшинство россиян участвует в церковной жизни. Какова миссия РПЦ в таких социальных условиях? Как живет христианская община в секулярном мире? Укрепляют ли религиозное образование и благотворительное служение веру и каким образом? Чему новомученики учат нас, если мы сами не страдаем за веру? Как готовиться к Причастию и как жить по-другому после Причастия, если мы причащаемся каждую неделю? В чём необходимо Церкви измениться, чтобы обращаться к людям современного мира? Общественное влияние Церкви поддерживает или препятствует её общению с Богом и созданию настоящей христианской общины?

Мне кажется, что Русская Православная Церковь только начинает размышлять об этих вопросах. Они требуют внимания её лучших богословов и священников. Ответы на эти вопросы во многом определяют будущее развитие Церкви в России.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВСКОГО СИНТЕЗА.

Человенко Т.Г.

*канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой религиоведения и культурологии
Орловского государственного университета*

Богословский синтез является перспективным пространством для взаимодействия богословской мысли с гуманитарным знанием, и особенно с его экзистенциально-антропологической составляющей, что объясняется в первую очередь экзистенциальными особенностями самого православного богословия.

Означивая дискурсивным образом православную религиозность, богословский синтез фиксирует некий уникальный опыт богообщения, сложившийся в христианской традиции, т.е. соединяет лично пережитое божественное озарение с общезначимыми способами его сообщения¹.

В контексте неопатристического синтеза православную веру современные богословы понимают как «веру апостольскую», «веру православную» и «веру отеческую». Особый интерес представляет последняя характеристика – «вера

¹ Современные исследователи в качестве такого исторически сложившегося синтеза выделяют, например, богословское наследие Афанасия Великого и Каппадокийцев; см.: Михайлов П.Б. Русский неопатристический синтез // <http://www.bogoslov.ru/text/print/368413.html>

отеческая» – как самая дискуссионная на сегодняшний день в богословской мысли. Коллизия заключается в понимании современным богословием святоотеческого Предания и его соотношения с современным богословием. Будет ли его позиция охранительной по отношению к византийскому и русскому наследию, т.е. далёкой от вызовов современности? Или же это будет изучение творений отцов Церкви в свете современного опыта, а точнее, осмысление современного опыта в свете учения отцов, когда необходимо «не только изучать творения отцов, но и учиться по-святоотечески мыслить, по-святоотечески жить... Ибо мы не сможем понимать отцов, если не будем хотя бы в какой-то степени причастны их опыту и подвигу»¹.

Прот. Г. Флоровский, которому принадлежит главная заслуга «неопатристического возрождения» в русском богословии XX в., сформулировал основные идеи «неопатристического богословского синтеза», который «должен быть именно *синтезом*, творческой переоценкой прозрений, ниспосланных святым людям древности..., должен быть *патристическим*, верным духу и созерцанию отцов... и *неопатристическим*, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами»². В этой формуле неопатристического синтеза выражена вся его суть: *усвоить основания, которые находятся духовно за пределами этого противоречивого мира, чтобы потом применить их к этому временному исторически существующему миру с целью решения насущных жизненных задач*. Поэтому неопатристический синтез – это не столько философия (в смысле рефлексия), сколько особое *бытийноделание*, призывающее к активной социальной позиции, точнее, к некоему особому в рамках православной Церкви *духовно-социальному культурному служению*. Другое дело – проблема означивания «бытийного делания», которое, видимо, возможно только как взаимопроникновение научного и экзистенциального дискурса, но это отдельная тема для самостоятельного исследования³.

Социальную активность о. Георгий никогда не сводил только к политике⁴. По Флоровскому, именно духовная, т.е. культурно-воспитательная работа должна быть первичной по своему значению. Эта работа должна предшествовать всей остальной, в том числе, и политической. Он пишет, что если «воля к культуре» будет заслонена только подчинённой политике деятельностью, то духовная гибель станет неизбежной. И Флоровский делает

¹ Иларион (Алфеев), иг. Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. Москва. 2000. С. 76-107.

² Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ. Москва. 1995. С. 155.

³ Современные авторы справедливо выделяют внутренние и внешние параметры неопатристического синтеза, понимая под последними включение в христианский богословский дискурс нехристианских по своему происхождению коммуникативных структур – философии, литературы, образования, наук, культуры в целом; см.: Михайлов П.Б. Русский неопатристический синтез // <http://www.bogoslov.ru/text/print/368413.html>

⁴ Глазков А. Историсофия Г.В. Флоровского и социальное служение: от евразийства к неопатристическому синтезу // Власть. 2010. №8. С. 26-30.

вывод: «вот почему культурно-философская рефлексия мне представляется сейчас гораздо более важным и насущным национальным делом, чем текущая политическая борьба»¹.

Социальная активность православного человека имеет два составных момента, неразрывно и органично соединённых между собой: духовный, сверхмировой и материальный, т.е. мировой и социальный. Если патристика – это духовная богословско-философская мысль, то социальная активность – дело мирское. Такое соединение духовного и материального в единое целое в рамках христианства можно осуществить только в Церкви. А в церкви социальную активность можно обозначить уже как служение.

Таким образом, *социальное служение* – это не просто составная часть в концепции неопатристического синтеза, и не только его важнейшая особенность, но и *характерная черта всей православной религиозности*. «Постигая подход святых Отцов к проблемам, с которыми они сталкивались, классическим проблемам истолкования христианской веры, чуждого миру, мы вооружаем себя для творческого решения наших собственных жизненных задач»².

Гражданская позиция современного богословия – это позиция верующего разума, призванного отвечать на вопросы секулярного общества. Примечательно, что такая позиция православного богословия формировалась в Древней Руси исторически. Скажем несколько слов об этом.

Уже в то время философско-богословская мысль была представлена разными мыслительными традициями, по-разному понимавшими любознательность, его место в жизни и спасении человека. Для основателей *кирилло-мефодиевской традиции* любознательность/философия – это «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его»³. В XIII в. появляется и *другая просветительная традиция, связанная с именем Иоанна Дамаскина*, связывавшая философско-богословскую мысль с постижением идеальной сферы, отодвигая при этом дела мирские и человеческие на второй, лишенный самостоятельного познавательного значения, план бытия.

Дамаскинская философско-богословская мысль носила по преимуществу схоластический «эссенциальный» характер, сосредотачиваясь на формулировке мировоззренческих предпосылок для аскетического образа жизни, а кирилло-мефодиевская любознательность о всём бытии, раскрывая перед человеком не только божественную, но и тварную область мироздания. Это не только два разных умозрения, но и разные модусы жизни, представленные позднее западной философско-богословской мыслью и восточно-христианской метафизикой. Если последняя из них основана на

¹ Флоровский Г.В. Письмо к П.Б. Струве об евразийстве // Из прошлого русской мысли. Москва. 1998. С. 125.

² Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия. Приложение // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. – М., 1995. С. 172.

³ Сказание о начале славянской письменности. – М., 1981. С. 73.

экзистенциальном опыте, на понимании истины как отношения¹, то другая отдала приоритет отождествлению истины с интеллектуальными определениями, способными, как казалось, её объективировать.

Для кирилло-мефодиевской традиции было характерно сближение философско-богословских взглядов ее представителей с делами нравственного отношения к жизни. Эту черту мы находим в служении и в творчестве не только светских представителей русской культуры, но и церковных деятелей, таких как свт. Феофан Затворник, митрополит Евлогий (Георгиевский), митрополит Антоний (Сурожский) и многих, многих других. Они были носителями библейского понимания познания, которое есть скорее некое экзистенциальное отношение. Познать нечто, значит изведать нечто конкретным опытом. Так познаются страдания (Ис. 53, 3) и грех (Прем. 3, 13), война (Суд. 3, 1) и мир (Ис. 59, 8), добро и зло (Быт. 2, 9, 17). Это реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие личностные и поведенческие последствия.

Надо отметить, что включённость русского богословия в «жизненный мир», в человеческие экзистенции позволила ему избежать схоластической мертвенности. Исповедуя жизнь как глубочайшую тайну Божию, оно никогда не ограничивалось обобщением, но всегда старалось проникнуть внутрь предметов². Поэтому можно сказать, что *уникальность и непреходящая ценность кирилло-мефодиевской традиции, как, впрочем, и всего русского богословия и русской религиозно-философской мысли, находится в их связи с экзистенциальным миром, где соотносится «церковное» и то, что пребывает вне Церкви, где сопрягается тварное мироздание и духовное делание*. Это тот самый русский крест, воздвигнутый в богомыслии святых отцов Древней Церкви, когда не только звучат «спасительные слова, обращённые к тем, кто слышит их», но и «совершаются дела праведности и прочих добродетелей»³.

Таким образом, «неопатристический богословский синтез» в полной мере может сформироваться в условиях понимания христианином своей жизни и своей православной учёности не схоластически, а бытийно, когда за заповедью, за словом, за образом мы ищем глубинный смысл и вырастаем в этот смысл⁴, вырастаем конкретным отношением и конкретными трудами, воплощая Евангельское «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих».

¹ Экзистенциальный характер святоотеческого богословия, в том числе кирилло-мефодиевской традиции, обусловленность их реальным опытом богообщения не раз подчёркивали Отцы и Учителя Церкви; см., например: Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и предание отцов // Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. – М., 2000. С. 282-284 и др.

² См.: Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – М., 1992.

³ Творения аввыЕвагрия. Аскетические и богословские труды / Пер., вст. ст. и комм. Л. П. Сидорова. – М., 1994. С. 96, 211.

⁴ Глубокую рефлексию христианской жизни мы находим у митрополита Антония (Сурожского); см.: Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. – М., 1995.

ВОСПИТАНИЕ ДУХОВНОЙ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИВАНА ИЛЬИНА

Н.Л. Шеховская

д-р пед. наук, профессор кафедры педагогики НИУ «БелГУ»

Предвидя демократические преобразования в России, философ И.А. Ильин более полувека назад писал о том, что новой России предстоит выработать себе новую систему национального воспитания и от верного разрешения этой задачи будет зависеть ее будущий исторический путь. «Грядущая Россия, – утверждал мыслитель, – будет нуждаться в новом, предметном питании русского духовного характера» [4, с. 178].

Иван Александрович призывал своих современников готовить для новых русских поколений тот материал «выводов и руководящих линий», который поможет им справиться с их претрудной задачей. Не только призывал других, но и сам готовил такой материал.

«Когда мы помышляем о грядущей России, – писал философ, – то мы должны, прежде всего, поставить перед собой основной вопрос: *на чем мы будем строить грядущую Россию – на личности или на обезличивании человека.* Этим определяется и предreshается многое, основное, может быть – *все*» [3, с. 304].

Согласно Ильину, воспитание духовной, нравственно зрелой личности является центральной педагогической задачей: «человек, как природный организм, должен стать *духовной личностью*» [3, с. 310]. Философ был убежден в том, что именно духовное начало дает человеку нечто такое, из-за чего стоит жить, стоит воспитывать себя и других, нести страдания и поднимать бремена. «Здесь есть драгоценность, которую стоит жить и ради которой стоит умереть. Ею осмысливается и жизнь, и страдания, и смерть» [5, с. 112].

Философский анализ приводил И.А. Ильина к утверждению, что духовность всегда конкретна и всегда личностна: если бы человек попытался определить себя как «это тело», «это живое тело», «это одушевленное тело», ни одной из этих характеристик он не смог бы обозначить и постигнуть свое главное естество – дух. «Человек есть личный дух», – афористично и предельно емко констатировал И.А. Ильин. Он советовал «найти начало духовности в самом себе», в той «субъективной» глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует. А в этой «субъективной» глубине своей человек есть живой, личный дух» [6, с. 32]. Дух есть самое главное в человеке, неустанно повторял И.А. Ильин, твердо убежденный в том, что дух есть сила личного самоутверждения, живое чувство ответственности, воля к Совершенству – а также к совершенствованию – в самом себе, в своих деяниях и во внешнем мире, дух есть дар очевидности и свободы, сила личного самоуправления, способность к бескорыстной любви и к самоотверженному служению. « В действительности дух есть – все это сразу», – резюмировал мыслитель.

По мнению И.А. Ильина, человек духовен постольку, поскольку он живет не только внешним, чувственно – материальным, но внутренним опытом и

умеет отличать нравящееся, приятное, дающее наслаждение от того, что на самом деле хорошо, объективно прекрасно, истинно, нравственно, художественно справедливо, совершенно, божественно и, различая эти два ряда ценностей, умеет «прилепиться» к совершенному, предпочитать его, наслаждаться его, добиваться его, служить ему, беречь его и в случае надобности умирать за него.

Духовность, определяющая смысл, самую суть человеческого существования, животворна, созидательна; бездуховность, напротив, деструктивна, разрушительна, толкает личность к самоуничтожению. «Человек, искоренивший в себе или растливший в себе духовное, – писал философ, – не воспримет Бога» [2, с. 340].

Личность в человеке погибает по мере того, как убывает его духовность, опустошая душу, как безнравственные, измененные чувства опредмечиваются, объективируются в его поведении и поступках.

«Человек гибнет не только тогда, когда он беднеет, голодает, страдает и умирает, а тогда, когда он слабеет духом и разлагается нравственно и религиозно, – утверждал И.А. Ильин, – не тогда, когда ему трудно жить или невозможно поддерживать свое существование, а тогда, когда он живет униженно и умирает позорно: не тогда, когда он страдает или терпит лишения и беды, а когда он предается злу» [5, с. 78].

Парадигма личной духовности в философской концепции И.А. Ильина органично «втекает» в русло гуманистической традиции русской педагогической мысли, рассматривавшей духовность как доминанту нравственной зрелости личности. И вполне естественным коррелятивом выше приведенному суждению И.А. Ильина выступают размышления К.Д. Ушинского о духовности как смыслообразующей основе личности. Задолго до Ильина он писал: «Окружите человека всеми этими благами (имеются в виду блага цивилизации – Н.Ш.), и вы увидите, что он не только не сделается лучше, но даже не будет счастливее, и что-нибудь одно из двух: или будет тяготиться самой жизнью, или быстро пойдет понижаться до степени животного. Это нравственная аксиома, из которой не вывернуться человеку. Зерно его существа, бессмертный дух его требует иной пищи и, не находя ее, или томится голодом, или покидает человека заживо» [11, с. 21].

В историческом действии, в культурном творчестве личная духовность, по Ильину, проявляется как созидательная, активно гуманизирующая сила, предрасполагающая общество и к толерантности, и к сохранению самобытности. В том, что Россия не знала инквизиционной системы и системы истребления еретиков, философ видел проявление и заслугу личной духовности, которую Православие воспитывало как «свободное дыхание в области веры», т.е. как утверждение веры в лично бессметную и лично ответственную душу.

Философ рассматривал личную духовность как «вечный двигатель» социального, государственного, экономического, культурного строительства, как источник той силы, которая создала мощь России.

Он особо подчеркивал, что личная духовность в России строила семью, воспитывала детей и вынашивала тот глубокий и чуткий совестный акт, который так характерен для русского человека; вынашивала и выносила русское искусство, начиная от православной иконописи и кончая русской музыкой наших дней; создала русскую науку, «нашла себе особое выражение в русской армии», «проявлялась и в местном, сословном и церковном самоуправлении, в культурном (музыкальном, театральном и школьном) организаторстве, в хозяйственном творчестве русского крестьянина, купечества и дворянства» [3, с. 315-316].

В воспитании личной духовности И.А. Ильин видел тот путь, на котором «русскому человеку предстоит сделаться из «особи» – личностью, из соблазняемого шатуна – характером, из «тяглеца» и «бунтовщика» – свободным и лояльным гражданином» [3, с. 316].

И.А. Ильин рекомендовал начинать воспитание с пробуждения детской души к национальному духовному опыту, с формирования чувства собственного духовного достоинства, без чего, по мнению философа, нет духовной личности. Личная духовность, подчеркивал он, придает человеку «индивидуальную творчески свободную форму» [3, с. 309]. И.А. Ильин так раскрывал диалектику воспитания личной духовности: «Человек с детства воспринимает в душу поток чужого воспитывающего волеизъявления; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась в его душе и сила любви еще не одухотворилась в нем для самовоспитания, в душу его как бы вливалась воля других людей, направленная на определение, оформление и укрепление его воли; еще будучи в состоянии строить себя самостоятельно, он строил себя авторитетным, налагавшимся на него изволением других – родителей, церкви, учителей, государственной власти – научась верному, твердому волеуправлению» [5, с. 62]. Воздействие внешнего источника, считал философ, всегда было и всегда будет одним из самых могучих средств человеческого воспитания; и это средство действует тем сильнее, чем авторитетнее этот другой, чем определеннее и непреклоннее его изволение. В этом процессе начинается и совершается становление духовности личности, но наиболее плодотворно оно продолжается, не будучи никогда завершенным, в самовоспитании, в самоустремленности личности к совершенству.

И опять – как ментальная традиция русской философско-педагогической мысли, о которой мы говорили выше, – обнаруживается близость воспитательных концепций И.А. Ильина и К.Д. Ушинского.

К.Д. Ушинский не мыслил развитие личности воспитанника иначе, как под воздействием личности воспитателя. И это воздействие оказывается тем сильнее, чем выше духовность личности воспитателя, чем больше жизненно активная сила его убеждений. Внешнее воздействие, о котором писал И.А. Ильин, есть прежде всего воспитательное воздействие личности, а авторитетность и непреклонность ее «изволения» детерминируется ни чем иным, как убеждением личности.

«Только в личном влиянии воспитателя на воспитанника, – писал К.Д. Ушинский, – и только в нем одном, скрывается источник силы

первоначального воспитания», «дитя воспитывается, развертывается умственно и нравственно под прямым влиянием человеческой личности... Это плодотворный луч солнца для молодой души, которого ничем заменить невозможно» [12, с. 92, 94]. Главнейшей дорогой воспитания считал педагог убеждение, теоретически и практически был уверен в том, что на убеждение можно только действовать убеждением.

На первый взгляд, случайной, но при углубленном рассмотрении закономерной, обусловленной общностью христианско-гуманистического мировоззрения предстает близость И.А. Ильина и К.Д. Ушинского в выборе средств, учебных предметов и других «материалов» для воспитания духовно-нравственной личности.

Было бы педагогической нелепостью предполагать, что духовность обретается личностью благодаря преподаванию одного – двух специальных, учебных предметов. Духовность только тогда становится имманентной личности, когда ею проникнут весь учебно-воспитательный процесс, когда каждый предмет по-своему, с присущей ему спецификой реализует задачу духовно-нравственного воспитания.

«Образование без воспитания, – писал И.А. Ильин, – не формирует человека, а разнуздывает и портит его...формальная «образованность» вне веры, чести и совести (вне духовности – Н.Ш.) создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации» [4, с. 178-179].

И.А. Ильина и К.Д. Ушинского тесно связывает идея национальности духовного воспитания личности. И.А. Ильин видел его таким, чтобы все прекрасные предметы, впервые пробуждающие дух ребенка, были национальными, у нас в России – национально русскими: «чтобы дети молились и думали русскими словами; чтобы они почуяли в себе кровь и дух своих русских предков и приняли бы любовью и волею – всю историю, судьбу, путь и призвание своего народа...» [1, с. 202]. К.Д. Ушинский предлагал сделать в русской школе главными предметами русский язык, русскую географию, русскую историю, возле которых группировалось бы все остальное.

В воспитании личной духовности, согласно Ильину и Ушинскому, особенно ценно и важно использовать образы народных героев, полководцев, исторических деятелей. Они пробуждают в воспитаннике, по мнению Ильина, волю к доблести, великодушие, жажду подвига, а «русскость героя – даст ему непоколебимую веру в духовные силы своего народа». «Национальный герой, заметил философ, ведет свой народ даже из-за гроба» [1, с. 205]. К. Д. Ушинский, критикуя недостатки преподавания в гимназиях истории, сетовал на то, что учащиеся только после изучения биографий выдающихся лиц Древней Греции и Европы узнают о Петре I, что они не видят различия между Иваном III и Иваном IV, и в преподавании отечественной истории на фактическом материале жизнедеятельности ее творцов находил верный путь сделать русские школы по-настоящему русскими.

Воспитание личной духовности в ходе преподавания истории исключает нигилизм в оценках прошлого и настоящего, национальное самоуничтожение и самобичевание, равно как и ложное возвеличивание достоинств, болезненно

гипертрофированное национальное самолюбование. Объективность и честность, правдивость и самокритичность, согласно Ильину и Ушинскому, должны формироваться при воспитании историей как атрибутивные качества личной духовности.

«Преподаватель истории, – писал И.А. Ильин, – не должен скрывать от ученика слабых сторон национального характера, но в то же время он должен указывать ему все источники национальной силы и славы. Тон скрытого сарказма по отношению к своему народу и его истории должен быть исключен из преподавания. История учит *духовному преемству* и сыновней верности: а историк, становясь между прошедшим и будущим своего народа, должен сам видеть его судьбу, разуместь его путь, любить его и верить в его призвание. Тогда только он сможет стать истинным национальным воспитателем» [1, с. 206-207].

Любить Родину не только в минуты ее торжества, побед и благоденствия, но и в часы исторического ненастья, бед и унижений, любить не только ее прекрасный образ, но и видеть недостатки, ошибки и поражения требовал К.Д. Ушинский от всякого, кто претендует на роль воспитателя молодежи историей. Он был неукротим во гневе против тех, кто силится показать, что «в истории нашей все достойно насмешки и презрения», «доказывает с увлекательным жаром, что ни в нашем прошедшем, ни в нашем настоящем нет ничего такого, на чем могла бы остановиться ясная душа с любовью и уважением» [8, с. 58]. Это не значит, утверждал педагог, воспитывать душу, а скорее разрушать ее, это не образование, а дикость, вандализм. «Это поистине вандальское, все разрушающее, ничего не сберегающее и ничего не созидующее направление, – писал К.Д. Ушинский, – нередко принимается у нас многими за признак высшего европейского образования, тогда как в целой Европе нет ни одного самого мелкого народа, который бы не гордился своей национальностью» [8, с. 53-54].

В то же время, был убежден К.Д. Ушинский, в трезвой, здоровой, говоря современным языком, – конструктивной критике гораздо больше патриотизма, чем в целом сонме од и медоточивых восхвалений. Помня о том, что даже такую критику порой принимают за ненависть, К.Д. Ушинский восклицал: «Есть примеры ненависти к родине, но сколько любви бывает иногда в этой ненависти!» [7, с. 253].

И Ильин, и Ушинский отстаивали необходимость воспитания личной духовности на сокровенной духовности родного языка, на богатейшем материале поэзии, музыки, песен, сказок, преданий.

Ментально и сенсорно близкими оказываются при сравнительном анализе суждения И.А. Ильина и К.Д. Ушинского об этих духовно-воспитательных средствах взаимодействия на личность.

Вывод И.А. Ильина о том, что «язык вмещает в себя таинственным и сосредоточенным образом всю душу, все прошлое, весь духовный уклад и все творческие замыслы народа» [1, с. 201], в ретроспективе педагогической традиции вполне коррелятивен убеждению К.Д. Ушинского, что, усваивая язык, ребенок «пьет духовную жизнь и силу из родимой груди родного слова»

[9, с. 111], что «слово есть плоть духа» [9, с. 112]. «Слово есть единственная сфера развития духа», – писал великий педагог, – и «на обладании этой сферой должно строиться всякое учение и развитие» [10, с. 171].

Полагая, что мир можно изменить из детской, И.А. Ильин доказывал, что «ребенок должен слышать русскую песню еще в колыбели», потому что «пение несет ему первый душевный вздох и первый духовный стон» [1, с. 203]; что «как только ребенок начнет говорить и читать, так классические национальные поэты должны дать ему *первую радость стиха* и постепенно раскрыть ему все свои сокровища...» [1, с. 205]. Воспитательная сила поэзии, по мнению Ильина, умножается синтезом в ней философии и музыки. «Русский народ, – писал он, – имеет единственную в своем роде поэзию, где мудрость облекается в прекрасные образы, а образы становятся звучащей музыкой...» [Там же].

«Наши прекрасные русские песни и наши дивные славянские мотивы, которыми так дорожил Бетховен» [8, с. 46], К.Д. Ушинский считал животворным источником русской духовности, который никогда не должен иссякнуть.

Национальное воспитание, утверждал И.А. Ильин, неполно без национальной сказки, которая учит ребенка мужеству и верности, дает первое чувство героического, будит и пленяет мечту.

Начав с вывода И.А. Ильина о том, что личная духовность строила Россию, считаем вполне логичным завершить наш довольно краткий анализ оптимистическим предупреждением философа, что только воспитание личной духовности поможет России избежать повторения прошлых ошибок, удержит от новых.

«Воспитанием русского человека к духовности и свободе, – писал И.А. Ильин, – воспитанием в нем личности, самостоятельного характера и достоинства можно преодолеть и все тягостное наследие тоталитарного строя и все опасности «национал – большевизма» [3, с. 217].

Литература

1. Ильин И.А. Путь духовного обновления // *Собрание сочинений*: В 10 т. Т. 1. – М.: Русская книга, 1996.
2. Ильин И.А. Кризис безбожия // *Собрание сочинений*: В 10 т. Т. 1. – М.: Русская книга, 1996.
3. Ильин И.А. Наши задачи // *Собрание сочинений*: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. – М.: Русская книга, 1993.
4. Ильин И.А. Наши задачи // *Собрание сочинений*: В 10 т. Т. 2. Кн. 2. – М.: Русская книга, 1993.
5. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // *Собрание сочинений*: В 10 т. Т. 5. – М.: Русская книга, 1996.
6. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта // М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
7. Ушинский К.Д. О народности в общественном воспитании // *Педагогические сочинения*: В 6 т. Т. 1. – М.: Педагогика, 1988.
8. Ушинский К.Д. О нравственном элементе в русском воспитании // *Педагогические сочинения*: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1988.
9. Ушинский К.Д. Родное слово // *Педагогические сочинения*: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1988.
10. Ушинский К.Д. Педагогическая поездка по Швейцарии // *Педагогические сочинения*: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1988.

11. Ушинский К.Д. Труд в его психическом и воспитательном значении // Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1988.

12. Ушинский К.Д. Проект учительской семинарии // Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 2. – М.: Педагогика, 1988.

БИБЛЕЙСКИЙ ИСТОРИЗМ В КОНТЕКСТЕ ГРЕКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Протоиерей Юлиан Гоголюк

кандидат богословия, настоятель храма Архангела Гавриила

Древняя история восточного Средиземноморья выявила такую мыслительную возможность, которая резко контрастирует с эллинским устроением. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии – это «космос», то есть упорядоченная пространственная структура, то мир Библии – это «олам». Его значение не совпадает с греческим, что связано с различным пониманием устройства мироздания. «Олам» – это полнота времени, содержащая в себе все вещи и события, или мир как история. Внутри античного «космоса» даже время выражено с помощью пространства. В самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри «олама» наоборот, пространство выражено с помощью динамики времени – как «вместилище» необратимых событий.

Исходное значение слова «олам» – «сокрытое», «завершенное». Отсюда – «древность» – изначальное время, время позади человека и «будущее» – время впереди человека. Это слово может означать «вечность». Но эта «вечность» не находится за пределами времени, она есть полнота времен. «Точнее это не вечность, а «мировое время», которое движется и может смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем»¹. Талмуд говорит об эсхатологическом «olamhaba», что можно перевести как «будущий век» или «будущий мир», что созвучно христианскому Символу веры: «...и жизни будущего века».

Сравним царя на греческом Олимпе и царя на библейских небесах. Греческий бог Зевс – это «Олимпийец», то есть существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский бог Яхве – это «Сотворивший небо и землю». С Него началась история, и через это – Он господин истории, господин времени. Зевс – господин настоящего: прошлое принадлежало Урану и Крону, будущее – неизвестному сопернику, который в

¹ Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – С. 269.

силу определения рока отнимет у Зевса власть. Яхве – господин прошедшего и настоящего, но полностью его власть осуществится, и его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением того «Дня Яхве», о котором говорят пророки.

Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский «олам» «движется» во времени, устремляясь к переходящему его пределы *смыслу*.

Структуру можно созерцать, но в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» фиксируется через описание, а мир как «олам», напротив, – через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое под вопрос: «а что дальше?»

Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и олимпийцы не могут лучше областить своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. Так поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла потому именно, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций учит: «Лови день, менее всего, доверяя следующему!»¹

Напротив, сквозной мотив Библии, связанный с «оламом» мотив *обетования*, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Апостол Павел в «Послании к евреям» так суммирует судьбу ветхозаветных «патриархов»:

«Верю Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, – и пошел, не зная, куда идет. Верю обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования... Все сии умерли в вере, не получивши обетования, а только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верю в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...» (Евр. 11, 8 – 9, 13, 20).

В самом деле, будущее – это то, во что верят персонажи Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дарит Бог Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных залогов грядущего счастья.

В кризисную эпоху пророков эта эсхатологическая вера устремляется от бедственности настоящего к благополучию будущего. Яхве в «Книге Исаяи» обещает:

«Ибо я пролью воды на жаждущее и потоки на иссохшее»

Ис. 44, 3.

Такая вера ко времени Нового Завета приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство.

¹Carmina 1, XI, 8.

ПРАВОСЛАВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ И.А. ИЛЬИНА: ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ

Ковальчук О.В.

канд. филос. наук, доцент кафедры социальной работы НИУ «БелГУ», г. Белгород

Виднейшие русские мыслители XX века своими трудами внесли существенный вклад в понимание основных путей развития культуры, ее кризиса и способов выхода из него, в уяснение особенностей развития русской культуры и ее места в истории мировой цивилизации. Нельзя не увидеть, что сегодняшняя культурная ситуация в России напоминает ту атмосферу, в которой жили и работали отечественные религиозные философы первой половины XX века. Потому и повышен интерес к изучению и осмыслению богатейшего наследия представителей русской религиозно-философской мысли. Стоит отметить, что среди этих представителей И.А. Ильин (1883-1954) выделяется особым вниманием, которое он уделял проблеме осмысления культуры, тем, что в рассмотрении данного вопроса он стоял несколько особняком от других представителей русской философии. Главное целью его жизни, как отмечают многие исследователи, было социальное и духовное возрождение России, а затем и всей Европы. И единственным путем к реализации этой цели он считал построение *новой христианской культуры*.

На наш взгляд, очень точным является определение философии Ильина, которое дал В.И. Белов в предисловии к книге И.А. Ильина «Одинокий художник»: «Философия его... выражена определенно, доступно, образно, через отношение к религии, к трагической мировой и русской действительности, наконец, к искусству и культуре»¹. На философию культуры И.А. Ильина оказали влияние концепции П.Я. Чаадаева с его различиями русской и европейской культур, западноевропейского пути развития; Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева с их интересом к самобытным культурам, к национальным особенностям историко-культурного пути различных народов, с их убежденностью в том, что русская православная традиция представляет наилучшие возможности для развития культуры; Л. Тихомирова с его убеждением, что революция есть верный путь к гибели культуры, а твердая государственность – надежный гарант ее сохранения; Б.Н. Чичерина с его идеей о главенствующей роли государства в истории культуры России, взглядом на свободу личности как основного гаранта и принципа развития культуры.

Очевидным является и тот факт, что концепция культуры И.А. Ильина является неотъемлемой частью общеевропейской философии первой половины XX в. И этому способствовала как академическая подготовка, которую Ильин получил в Московском Университете, так и личные контакты с ведущими западными философами во время заграничной командировки 1910-1912 гг., а затем и в эмиграции. Среди западных мыслителей, оказавших значительное влияние на Ильина, можно назвать Гегеля, Гуссерля и Зиммеля. Например, вопросы, находящиеся в центре внимания философии культуры Ильина,

¹Белов В. И. Предисловие // Ильин И.А. Одинокий художник. – М.: Искусство, 1992. – С.8.

особенно близки тем проблемам, которыми занимался Г. Зиммель. Прежде всего, это вопросы ценности и культуры, относимые к сфере, лежащей по ту сторону природной каузальности. У обоих философов каждый отдельный «мир» (часть или область) культуры связан с оригинальным способом видения, своеобразной организацией, логикой и законами. Каждая личность всегда существует параллельно в нескольких таких мирах. Интересно отметить, что для обоих философов гениальные достижения культуры (прежде всего искусства) есть образования, сопротивляющиеся вечной текучести и изменчивости жизни. Концепция культуры И.А. Ильина глубоко укоренена не только в российской, но и западноевропейской философской традиции.

Стоит отметить, что философом не ставилась задача создания целостной философской системы, наподобие гегелевской. Базисным для понимания сущности философии культуры И.А. Ильина является понимание термина *философия*, которая, по мысли философа, есть «познание опытное по существу и метафизическое по предмету»¹, которым является Бог. Акт философского познания у Ильина строится в зависимости от особенностей предметов, на которые он направлен (искусство, природа, логика, наука и т.д.) и даже диктуется ими. По мнению Ильина, философия вырастает из духовного опыта, который есть внутреннее качество, вырабатываемой личностью путем самосовершенствования, приобщением к Божественному.

Одним из центральных понятий философии культуры И.А. Ильина является понятие *творчества*. Истинное творчество для философа невозможно без очевидности как акта непосредственного переживания предмета, утверждения в нем человеческой души. Именно она, по мнению Ильина, дает философии возможность познать сущность Бога, который является основным предметом философского познания.

Разделяя понятия культуры и цивилизации, культуру Ильин понимает преимущественно как духовную культуру (относя к ней нравственность, науку, искусство, политику, хозяйство и т.д.), как нечто, имеющее религиозный смысл, а *цивилизацию* как нечто внешнее по отношению к культуре, то, что может существовать рядом с ней или вместо нее (техника, промышленность, пути сообщения, жилища и т.д.). Под общечеловеческой культурой Ильин понимает совокупность высших достижений национальных культур. В философии культуры И.А. Ильина присутствует и понятие *антикультуры*, к которой относятся продукты активно богоборческой, противодуховной деятельности человека.

Указывая на понимание Ильиным специфики западной и русской культуры, Д.П. Ерисов отмечает, что «Ильин убежден в существовании единой христианской культуры, исходным формообразующим принципом которой является благодатный дух христианства. Вместе с тем, он четко разграничивает ее западную и восточную ветви, созидаемые культуротворящими актами разной структуры. Первичными движущими силами европейского культурного

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб., 1994. – С.21.

творчества он считает волю, мысль, форму и организацию. Другие силы движут русской православной культурой. Это сердце, созерцание, свобода и совесть»¹.

Следует особо подчеркнуть, что система философских взглядов Ильина на культуру носит христианско-оценочный характер. На протяжении всей его жизни основным критерием для оценки той или иной культуры ему служила ее внутренняя сопричастность Божественному. Еще одной особенностью концепции культуры является деятельностный подход к последней, который достигает своей теоретической вершины в работе «О сопротивлении злу силою».

В первые годы после эмиграции ценностный вектор философии культуры И.А. Ильина сместился от метафизической религиозности к христианству в его православной трактовки. В работе «Религиозный смысл философии» истинной философией он признает только ту философию, которая сближается с религией и ищет «верующего знания» и «знающей веры».

Ценностные основы философии культуры И.А. Ильина, при помощи которых он считает возможным выход из поразившего европейскую культуру кризиса, наиболее точно выражены в книге «Путь духовного обновления». Это семь вечных основ христианского учения: вера, любовь, совесть, свобода, семья, родина и нация. Все они для Ильина взаимосвязаны и вытекают одна из другой. Он отмечает также, что к Богу могут привести также три пути: искусство, философия и наука. О них говорится, в частности, и в «Основах христианской культуры». Интересно отметить, что христианско-ценностный подход Ильина особенно ярко проявился в его философии искусства. Определяя искусство как возвышенное служение человеческому духу и чистую радость Божественности, «пронизывающей» мир, он в соответствии с этим подходом признает художественный предмет («почерпнутое из таинственного существа мира и человека, ...из тайны Божьей»²) основным элементом, позволяющим создать гениальное произведение. Таким образом, мы видим, что особенностью философской концепции культуры И.А.Ильина является все большее увеличение роли христианско-ценностного подхода при рассмотрении проблем культуры.

Поколение, к которому принадлежал И. Ильин, явилось свидетелем и участником цепи культурных и геополитических катастроф, которые не оставляли сомнений в том, что разразился кризис европейской культуры и что Россия оказалась не просто втянутой в него, но является одним из эпицентров этого глобального катаклизма. В начале XX века кризисное состояние европейской культуры стало очевидным практически для всех ведущих европейских мыслителей. Эта проблема широко обсуждалась как в западных, так и в русских философских кругах. Кризис носил особенно острый характер, так как, во-первых, европейская цивилизация к тому времени стала главенствующей во всем мире, во-вторых, если предшествующие кризисы протекали как замена одной ценностной установки на другую, то в данном

¹ Ерисов Д.П. Религиозная философия И.А.Ильина: автореф. дис... канд. филос. наук. – М.: МГУ, 1997. – 24 с.

² Ильин И.А. Основы искусства: О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.6. – М.: Русская книга, 1996. – С.64.

случае общей альтернативной системы ценностей у европейского человечества просто не было, а, в-третьих, благодаря урбанизации, повышению уровня образования и культурно-социальной активности масс, он затронул все слои населения. И если для Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и О. Шпенглера этот кризис носил органический характер, свидетельствуя о старости культуры, то для И. Ильина это, главным образом, *религиозный кризис*. И поскольку он охватил культуры, развившиеся в лоне крупнейших христианских конфессий, Ильин говорит о религиозном кризисе всего христианского человечества.

Источник общего кризиса европейской культуры Ильин видит не только в экономической, политической или культурной сферах, но прежде всего в религиозной и духовной сферах, в душах людей, в оторванности этой культуры от духовных основ бытия (Божественности). «В христианском человечестве – а тем более в нехристианском – был образован широкий антихристианский фронт, задача которого – создание нехристианской и противохристианской культуры»¹. Кризис европейской ментальности, по Ильину, начался еще в XIII веке. Это прежде всего кризис секуляризованной культуры, которая к началу XX века исчерпала все свои возможности, использовала весь духовный потенциал, накопленный в лоне христианства за предыдущее тысячелетие и показала себя во всей своей духовной несостоятельности. Это именно кризис попыток построения внерелигиозной культуры, «кризис безбожия». По мнению философа, он следует не за церковью, а за четырьмя основными силами: материалистической наукой, светской безрелигиозной государственностью, приобретательскими инстинктами и безбожным, безрелигиозным искусством. Весьма убедительно Ильин доказывает, что все они находятся в состоянии глубокого кризиса. Причину же его он видит в отсутствии вдохновения (источником которого, по Ильину, может быть только вера в Бога), без которого невозможно никакое культурное творчество.

Основным следствием безбожия Ильин считает разрушение духовного характера европейского человека, который, по его мнению, уже не может отличить добро от зла, праведное от несправедного, а также не способен к активной духовной деятельности. С философской точки зрения, основной причиной кризиса, по Ильину, стала утрата европейцами «духовной очевидности», вследствие чего они уже не в состоянии воспринимать духовные реальности и концентрируют свое внимание исключительно на мире материальных объектов.

Что касается России, то она, по мнению философа, является страной, где кризис европейской культуры проявился с наибольшей остротой. Как отмечает Н. Полторацкий, исследователь Ильина, философ указывает на следующие особенности кризиса в России: модернистическая формация духовной культуры, духовное беспутство русской публицистики, безрелигиозность, честолюбие и вредоидеинность русской радикально-либеральной интеллигенции, неумение иметь царя у монархических партий, неизжитая

¹ См.: Ильин И.А. Собрание сочинений: Кто мы? О Революции. О религиозном кризисе наших дней. – М.: Русская книга, 2001. – С.470.

травма крепостного права в крестьянстве и запоздалое решение земельного вопроса, недуги русского дореволюционного хозяйственного акта вообще, расхождение социальных классов и невосхождение их к идее целого, бедность и бесперспективность народной массы и отсутствие ведущей политики наверху, безыдейность и волевой паралич императорского правительства после Столыпина, а в особенности перед революцией¹. И.А. Ильин считал, что кризис поразил и Русскую Православную Церковь, оказавшуюся неспособной обеспечить возможность построения истинной христианской культуры, соединяющей духовные основы евангельского учения с достижениями европейской культуры двух последних веков. А неукорененность в народном менталитете идеи святости частной собственности, как считал Ильин, способствовала расшатыванию хозяйственных механизмов и правосознания.

Необходимо отметить, что культурные проекты возрождения европейской культуры И.А. Ильина полностью вытекают из его христианско-ценностной позиции по отношению к вопросам философии культуры. Ильин исходит из идеи творческого освящения достижений европейской секуляризованной культуры внутренним светом христианства и переосмысления их в его парадигме: следует исходить из самого духа Евангелия. Это, по Ильину, есть дух веры, свободы и совести, дух обновляющий и освобождающий. Перед Ильиным встает и вопрос о том, как это возможно, насколько соединимы ценности светской культуры и христианства. Ильин, для которого христианство – религия не закона, а благодати, пытается найти ответы на эти вопросы обратившись к Евангелию. Поэтому первым необходимым шагом на пути построения основ христианской культуры для него является внутреннее «у-своение» его живого духа.

Этому духу Ильин дает пять основных характеристик: «дух христианства есть дух овнутрения, ... чувственное само по себе не имеет безусловной ценности»; «дух христианства есть дух любви», противопоставленной холодному рассудку, черствой воле и холодному воображению; «дух христианства есть дух созерцания» (для Ильина – духовной очевидности); «дух христианства есть дух живого творческого содержания», только наполненная духовным содержанием форма становится способом бытия жизни и культуры; «дух христианства есть дух совершенствования» как постоянного стремления к уподоблению Христу.² Истинный дух христианства, по Ильину, состоит в единстве всех этих качеств. Приняв дух христианства, человек, стремящийся творить христианскую культуру, должен принять и мир, так как вне мира она существовать не может.

Рассмотрев мироотрицающую и мироприемляющую традиции в христианском мировоззрении, Ильин отмечает, что первая не способна к созданию культуры, хотя при этом и не отрицает существования культуры мироотрицающего буддизма. По его мнению, человечество стоит перед

¹ Н.Полторацкий. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение // Ильин И.А. Собрание сочинений: Кто мы? О Революции. О религиозном кризисе наших дней. – М.: Русская книга, 2001, – С. 471.

² Ильин И.А. Основы христианской культуры // Одинокий художник. – М., 1993. С. 308-311.

выбором: либо принять мир и отвергнуть Христа, либо принять Христа и отвергнуть мир, либо сохранить «имя Христа и приспособить искаженный иудаизмом дух Его учения к ... приятию непреображенного мира»¹. Всем этим путям Ильин противопоставляет путь православного христианства. «Принять мир вследствие приятия Христа и на этом построить христианскую культуру, чтобы, исходя из духа Христова, ... творчески преобразить мир... любовью, волею и мыслию»².

Стоить особо обратить внимание на то, что Ильин предлагает не отвергать достижения светской культуры, но творчески переосмыслить их в духе христианства. Христианизация культуры для него не означает теократизации культуры, полного подчинения ее церкви. Ильин считает теократию в современном мире невозможной. Причем церковь и государство могут только содействовать христианизации культуры. Церкви есть дело до всего, что происходит в мире, и она должна иметь авторитетное и свободное мнение по всем вопросам, но ни в коем случае не имеет права навязывать его светскими методами.

Культура, по мнению философа, может существовать только в форме национальной. Ильин показывает, что национализм и христианское понимание культуры вполне совместимы и даже неразрывны. Каждый народ по-своему познает Бога, видит его со своей точки зрения. Национализм Ильина – это христианский национализм, и он резко отличается от главенствующих в политике националистических течений первой половины XX века. Для России путь христианизации культуры имеет свои особенности. Ильин считает, что первой задачей возрождения русской национальной культуры является восстановление культурно-исторической преемственности.

Вторая задача – создание *здоровой национальной интеллигенции*, так как основным творцом культуры преимущественно является ведущий культурный слой. Основными требованиями, предъявляемыми Ильиным к этому ведущему слою, являются следующие: отсутствие кастовости, то есть подвижность и постоянное пополнение новыми способными людьми; осознание своей принадлежности к «ведущему» культурному слою не как привилегии, а как трудной и ответственной обязанности; понимание необходимости «читать и поощрять свободное творчество народа»; стремление воспитать в русском народе уважение к праву и здоровое правосознание.

В связи с острой проявлением культурного кризиса в России и ее непростого исторического пути в XX веке, новая интеллигенция, по мысли Ильина, должна призвать русский народ к очищению и покаянию. После чего помочь ему выработать русский национальный характер. Таким образом, идея Ильина состоит в том, что русский человек должен научиться верить по-новому, не разделять веру и знание, взрастить в себе новую религиозную нравственность, правосознание, чувство уважения к собственности, и эта мысль, на наш взгляд, является весьма актуальной и для нас, современных русских людей.

¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Одинокий художник. – М., 1993. – С. 320.

² Там же. С.320.

«ХРИСТИАНСКАЯ ПРОБЛЕМА» В ПОСТАНОВКЕ М. М. ТАРЕЕВА: БОГОСЛОВСКИЙ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ АСПЕКТЫ

Котельников В.А.

д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Пушкинского Дома (ИРЛИ РАН)

Значительное место в ряду крупных начинаний русской религиозно-философской мысли занимают впервые у нас предпринятые М. М. Тареевым фундаментальная постановка «христианской проблемы» и обоснование ее возможного решения в общественных и культурных условиях России рубежа XIX–XX вв. Деятельность Тареева заслуживает тем более пристального внимания, что эти начинания прот. Г. Флоровский рассматривал как историю неудач.

Тареев формулировал эту проблему чрезвычайно остро – и в этом он оказался единственным тогда богословом, отважившимся ставить ее и перед общественным сознанием, и перед лицом современной Церкви. При том Тареев ясно сознавал, что с радикальным решением сопряжен большой риск, опасность религиозного и жизненного срыва, поэтому он и говорил о «благородном трагизме» человека в подобной ситуации. Но, утверждал он, без личной религиозно-нравственной инициативы цели христианства не достижимы – ни на земных его путях, ни в эсхатологической перспективе. Остается вопрос: многие ли и в какой мере способны к такой инициативе? По Тарееву, истинное, «духовное христианство» «к концу веков, может быть, будет очень незначительно по количеству верующих».

Выдвигая условие «моральной автономии» личности, Тареев настаивает на движении от нее к «религиозной абсолютности духа». Так понимаемое христианство необходимо «предполагает свободную культурную жизнь». Поскольку «нравственность, право, культура образуют внешнюю оболочку религиозного духа, религиозной личности», то «до религиозной личности можно прийти только через культуру, право и нравственность». При этом религиозная личность свободно-творчески относится к форме, которая возникает в ходе развития религии, – то есть основное догматическое содержание и Священное Предание христианства, по мысли Тареева, не исключают различные формы исповедания (в том числе и церковно-светские) в пределах конфессионального единства.

Один из важнейших у него аспектов «христианской проблемы» – соотношение религиозного и природно-социального, церковного и мирского в современности – получает в изложении Тареева радикалистскую трактовку. Он резко разграничивает две разнородные сферы жизни: 1) «интимно-религиозную», «внутренне-абсолютную» и 2) «условно-общественную» и в разнородности их усматривает «последнее основание их высшей гармонии». Но здесь Тареев уже неизбежно допускает единственность каждого личного решения и недействительность (а, может быть, и невозможность?) решений обобщенных, коллективных, соборных, что, разумеется, требует критического анализа в свете современного православного богословия.

Теоретически разрабатываемый Тареевым «этический теизм» получает глубокий религиозно-философский и даже морально-практический смысл в соотношении с позициями архимандрита Феодора (Бухарева), Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. В. Розанова, Д. С. Мережковского, с которыми в трудах

Тареева ведется диалог. Рядом с ними мыслительная линия Тареева проще, прямее (хотя не всегда четка), не утонченна, зато не имеет прихотливых извивов (как у Розанова), двосний (как у Минского, Мережковского), осложнений в жизненном материале (как у Толстого, Достоевского).

Поскольку, убежден Тареев, русская литература «имеет высокую гносеологическую ценность по религиозно-нравственным вопросам», то «союз богословия с русской литературой должен принести ценные плоды», и потому он обращается к этой жизненно-творческой сфере, где рассматриваемые им вопросы поставлены с наибольшей отчетливостью и прямоотой, – прежде всего к Толстому и Достоевскому.

В истолковании Тареева Толстой предстает – и именно на фоне Достоевского – как «несравненный певец жизни» и «самый решительный враг христианства». Тареев признает, что «христианскую нравственность Толстой понимает чрезвычайно высоко и излагает ее неподражаемо-увлекательно. Но как прежде он не мог понять место христианства в жизни, <...> так теперь он не понимает положительного значения жизни для христианства». Исключительно Достоевский, считает Тареев, сумел «представить христиански-идеального человека» в обыденной жизни. Задача писателя в таком деле не только в том, чтобы скомбинировать элементы действительности в образе, но чтобы пойти «далее исторической действительности, предварить ее грядущее развитие, – задача не только художественно-гносеологическая, но и творческая. В этом случае художественное творчество становится религиозным делом. Такое религиозное значение имеют писания Ф. М. Достоевского».

Какая драма, исполненная нравственных срывов, душевных катастроф, страданий на пути к синтезу абсолютных ценностей и ценностей жизни, разыгрывается в мыслящем и действующем человеке, Тареев показывает на материале «Преступления и наказания», вступая в резкую полемику с трактовкой этого романа у Мережковского. Еще прежде он называл Раскольников «глубоким человеколюбом» и отмечал, что его идейному «чисто-теоретическому» замыслу изначально противостоит благая «немощь к преступлению», в которой «совершается сила Божия». Теперь он обращается к оценке морального и религиозного опыта, которым Достоевский наделяет своего героя. Он отвергает предлагаемое Мережковским толкование этого опыта как «ужаса пустоты», ужаса «беспредельности свободы» и утверждает, что самое существенное в опыте Раскольникова – именно его «слабость» в осуществлении идеи и страдание от сознания безусловной ценности для него всякого человеческого существа.

В таком трагическом опыте Тареев, с позиций своего богословия человека, и находит действительное христианское содержание, реальное движение человека от внешней несвободы в природно-социальной среде к внутренней свободе в личном предстоянии перед Абсолютом. Новая тогда в русском богословии линия христианского персонализма непротиворечиво связывается у Тареева с традиционной постановкой религиозно-антропологической проблемы, когда автор акцентирует «самый роковой вопрос» для Раскольникова – «святость человека для человека. Вопрос “Преступления и наказания” это вопрос, можно ли соединить свободу Наполеона с сознанием Раскольникова».

СТЫД В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

И.В. Бардыкова

канд. филос. наук, доцент НИУ «БелГУ», г. Белгород

Для русских мыслителей очевидностью было могущество нравственной реальности. Интеллигенция конца XIX – начала XX века разделяла онтологические предпосылки нравственного сознания. Фундаментальную этическую разработку понятий «страх», «стыд», «совесть» мы обнаруживаем в работе В.Соловьева «Оправдание добра», причем именно с понятия «стыд» начинается построение этической концепции русского философа. Со стыда, по мнению Соловьева, начинается собственно человек, поэтому эта тема оказывается в центре внимания религиозно-философской мысли рубежа XIX – XX веков.

Согласно ветхозаветной традиции земная жизнь человечества началась после грехопадения перволюдей – Адама и Евы. Чистые и невинные, не знающие стыда, они, вкусив плодов от Древа познания добра и зла и тем нарушив заповедь Божью, совершили грех и устыдились: «узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт 3:7). Вместе со стыдом рождается и страх. «Голос Твой услышал в раю и убоялся» (Быт 3:10), – сказал Адам Богу, воззвавшему к нему после нарушения запрета. Страх и стыд имеют непосредственное отношение к греху. Первый признак грехопадения, как утверждает христианское богословие, – ощущение стыда. Греховный поступок изменил людей: Адам и Ева обрели человеческий взгляд на себя и друг друга – «узнали они, что наги».

С грехопадением связано отпадение человека от Бога: Бог становится для него Ты, именно после грехопадения Бог впервые обращается к человеку на ты, человек перестал жить в Боге и Богом. И это проявляется в ситуации стыда, последовавшей за грехопадением: «Адам, доселе в сердце своем слышавший Божий голос, теперь воспринимает его как нечто *идущее снаружи*»¹.

С понятия стыд начинается построение этической концепции Вл.Соловьева. По мнению Вл.Соловьева, грехопадение привело и к возникновению нравственности и богооставленности (страдания): «В момент грехопадения в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий: где ты? Где твое нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существуешь ли ты еще?»². С помощью стыда человек не только выделяется из животного мира, но и сам себя отделяет от своей собственной материальной природы, т.е. стыд – это акт самосознания, поскольку стыдящийся отделяется от того, чего он стыдится. После грехопадения в глубине человеческой души раздается голос Бога, и человек, услышавший этот голос, тем самым демонстрирует, что он убоился обнаружения своей низшей природы, и, следовательно, существует не только физически, но и нравственно, то есть как человек.

¹ Кураев А. Грехопадение // Человек. 1994. №1. С.15.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1 – С.124.

Таким образом, происходит как бы двойное отделение: стыд есть ощущение чужого взгляда именно как чужого, чужака (двое, бывшие одной плотью, расторгаются) и как Другого (Бог становится для человека Ты).

Вопрос Бога – это вызов человеку, ответ на который – стыд, по мнению Соловьева, есть онтологическое начало человека. Я стыжусь, следовательно существую. Я стыжусь своей животности, следовательно, существую как человек, нравственно. Стыд никак не связан с материальной пользой для индивида, в нем заявляет о себе духовное начало. Но это только напоминание о духе – прямого, реального действия, в отличие от страдания, стыд не имеет, а потому от самого человека зависит, воспользоваться духом или нет.

По Соловьеву, один лишь стыд не делает человека нравственным, если он не дополняется чувствами жалости и благоговения. Жалость – способность ощущать чужое страдание, «реагировать на него более или менее болезненно». Благоговение – это чувство преклонения перед высшим, составляющее нравственную основу религиозного порядка жизни. «Чувство религиозной преданности есть в высшей степени сложное, так как оно состоит из любви, из полного подчинения чему-то высшему и таинственному, из сильного чувства зависимости, страха, почтения, благодарности за прошедшие и упования на будущие блага и, может быть, еще из других элементов. Никакое существо не могло бы испытывать такого сложного душевного возбуждения, пока его умственные и нравственные способности не достигли сравнительно высокого уровня». Все остальные добродетели являются лишь видоизменением этих основных чувств или результатами их взаимодействия.

Таким образом, стыд, по мнению Соловьева, – не просто аффект, а более сложное явление, которое можно объяснить с помощью переживаний страха, скорби, совести или их сочетания. Он проявляется в виде страха перед возможным нарушением нравственной нормы, или скорби по поводу свершившегося нарушения нравственной нормы.

Стыд существует в разных формах – от наиболее конкретно-чувственной до прошедшей через отвлеченное сознание. Он также выделяет отдельно половой стыд, следуя в этом за христианской интерпретацией Ветхого Завета. Он называет причину полового стыда «материальной природой», но это – не природа как таковая, не природа вне человека, а «животный инстинкт родового самосохранения», своя собственная для человека материальная природа, то, что называется ветхозаветным понятием «плоть». Плоть – родовое начало человека, направленное на воспроизводство поколений, поочередно вытесняющих друг друга, главный участник замкнутого круга вечной смерти и вечного рождения человека. Н.Ф. Федоров, чьи идеи оказали существенное влияние на формирование нравственной философии В.С. Соловьева, в связи с этим писал: «Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства – чувство смертности и стыд рождения... Если эти два чувства не убили человека мгновенно, то лишь потому, что он, вероятно, узнавал их постепенно»¹.

¹ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. <Отрывки> // Русский космизм: антология философской мысли. – М., 1993. С. 72-73.

Природа – это бесконечный процесс вымещения прежних поколений, закон «вечной смерти», который действует против принципа человеческой солидарности. Н. Федоров указывал, что участие в жизни потомков за счет жизни предков – это наша вина, хотя и невольная, которая смутно чувствуется нами в половом стыде. Стыду в половой любви, будучи, по мнению Соловьева, положительной стороной полового стыда, противостоит влюбленность, увековечивающая не род в целом, а отдельное «лицо». Стыд удерживает от поглощения родом, половой жизнью, которая без-раз-лична, не замечает индивидуальности. Жизнь рода (половая жизнь) есть увековечивание частичного человека – и как «половины» (в форме пола человека), и как одного только «колена» (как представителя поколения). Стыд, таким образом, – указание на целостность человека, восстанавливающего свою целостность в целомудренной любви к другому полу. Целостность человека поддерживается «центростремительными силами» – стыдом, любовью, жалостью. А когда к природному дроблению по полам и поколениям добавляется и социальное дробление, а плотский инстинкт видоизменяется в эгоизм, тогда этому видоизменению дробления противостоит видоизменение стыда в совесть, которая является «социальным стыдом»¹.

Для В.В. Розанова, в отличие от В. Соловьева, пол не должен порицаться: «Связь пола с Богом – большая, чем связь ума с богом, даже чем связь совести с Богом»². Розанов сознательно солидаризировался с иудейской традицией, отмечая в ней трепетное отношение к плотскому, родовому. Русского философа изумило сопряжение плотского и святого в этой традиции: то, что «неприлично» – сфера половой жизни и половых органов, то, что «будучи “верхом неприличия” в названии, никогда вслух не произносилось – в то же время “свято»»³. «Но хотя мы и стыдимся своей плотяности, однако через нее ощущаем свою телесность», – писал С.Н. Булгаков, вступая в заочный диалог с В.В. Розановым. Разделение понятий «тело» и «плоть» традиционно для христианства. Для В. Соловьева тело есть «храм духа», а плоть царства Божия не наследует. С.Н. Булгаков по этому поводу замечает, что телесность без стыда воспринимается в великих произведениях искусства: «Чувство стыда своего тела, некоторого своего безобразия... есть одно из самых глубоких и мистических самоощущений»⁴. Это чувство – проявление тоски людей по своим эдемским телам. Отсюда и магическая власть красоты над человеком. Элементы ветхозаветного отношения можно найти и у С. Булгакова: он интерпретирует особую чувствительность, завуалированность, стыдливость половой стороны жизни как «выражение нарочитой священности, особой нежности этой стороны жизни, и именно поэтому она поражена грехом наиболее ощутительно»⁵.

¹ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. <Отрывки> // Русский космизм: антология философской мысли. – М., 1993. С.235.

² Розанов В.В. Уединенное. – М., 1991. С.52.

³ Там же. С.28.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. С.232.

⁵ Там же. С. 233.

В работах Н. Бердяева, как и его предшественников, анализируется связь стыда и пола. Он писал: «В поле человек чувствует что-то стыдное и унижающее человеческое достоинство. Человек всегда тут что-то скрывает»¹. Подобно Н.Федорову, Бердяев указывает, что жизнь пола – родовая, а значит, безликая, и в сексуальном акте нет ничего индивидуального, личного: «В жизни пола есть безжалостность в отношении к человеку, есть согласие отказаться от чисто человеческого»². Половая сфера – не человеческая. Сексу противостоит любовь, в любви любимый – «лицо», индивидуальность. Отношения между любящими глубоко интимны, а потому любовь всегда нелегальна, ее легальность означала бы вмешательство в дела двоих третьего – государства, что и проявляется в институте брака: «В институте брака есть бесстыдство обнаружения для общества того, что должно быть сокрыто, охранено от посторонних взоров»³. Пол парадоксален: то, что является источником жизни и самым большим напряжением жизни, считается стыдным. За этой парадоксальностью стоит особенная связь пола с падением человека, с утратой целостности человеческой природы. «В своем раздвоении, разорванности и развратности человек замыкается в своем «я», теряет способность к соединению с другим»⁴.

Философия Н. Бердяева находится на пересечении русской и западной религиозной традиции. По его мнению, христианство неполно, так как в нем не хватает собственной антропологии, изначально христианство смешалось с языческой антропологией, не знающей Бога: «Человеческая стихия не обожилась и поэтому осталась приниженной перед Божеством, и бесстыдной, полной самомнения в своем самоутверждении»⁵. Приращение характерно для православия, бесстыдство – для католицизма. Бердяев рассматривает человеческую историю как становление богочеловечества. В свободе – как тайна греха, так и тайна спасения: если есть свобода, значит, есть и ответственность, и осознание виновности в собственной судьбе.

Традиционно в христианстве стыд неотделим от совести. «Стыд – внутренняя исповедь перед совестью»⁶. Совесть – само-суд, «ибо для чего моей свободе быть судимой чужой совестью?» (1 Кор 10:29). Во время исповеди необходимо не только признание собственного греха, но и внутреннее раскаяние исповедующегося, т.е. судится не только поступок, но и намерение. Именно в результате такого понимания греха стыд преодолевается совестью. Совесть не утаивает, в отличие от стыда: «стыдно сказать, а грех утаить». Голос совести – это признак присутствия божественного в человеке: «В совести своей... столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что нечто со-весь, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, всегда его видит»⁷. Совесть как «Божья сила» и глубочайшая

¹ Бердяев Н.А. Самопознание. М.: АСТ, 2003. С.449.

² Там же. С.451.

³ Там же. С.452.

⁴ Там же. С.453.

⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.179.

⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.4.С.347.

⁷ Булгаков С.Н. Указ.соч. С.45.

сущность человека раскрывается в полной мере лишь в христианстве, где она трактуется как показатель нравственной обязанности («дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» – Рим 2:15), в первую очередь перед Богом. По Соловьеву, нравственная самооценка имеет простую форму конкретного ощущения, а в отношениях с людьми и с Богом самооценка «неизбежно проходит чрез среду отвлеченного сознания, откуда и выходит в новой форме – форме совести»¹. Но внутренняя сущность обоих явлений одна и та же: «стыд и совесть говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: это не добро, это недолжно, это недостойно»². Таким образом, с религиозной точки зрения, чувства стыда и совести определяются борением человека с искушениями его низшей природы, с очищением, с устремленностью человека к высшему совершенству – Богу.

ФЕНОМЕН «НЕОФИТСТВА» НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Вовк С., студентка VI курса, з/о, НИУ «БелГУ», г. Белгород

Конец XX – начало XXI вв. – это время, характерное тем, что общество по новому осмысливает религиозные ценности, в особенности Православную веру. В современном мире существуют категории людей, которых условно можно разделить на сомневающих, новообращенных и воцерковленных православных христиан.

Действительно сегодня, обращение к Церкви осуществляется на разных уровнях: через храм, через разные церковные структуры, через духовенство. Очевидно, что после многих десятилетий безбожного воспитания, народ всеравно тянется к Богу и Церкви. По данным Министерства Юстиции в 1991 году в стране было зарегистрировано 3451 Православный приход, в 2010 году 12941. За девять лет количество приходов увеличилось почти на девять тысяч, что говорит о высоком авторитете Русской Православной Церкви. Святейший Патриарх Кирилл в одном из своих интервью по этому поводу высказался так: «Сегодня часто публикуются социологические опросы о количестве верующих. Называются разные цифры, сколько на самом деле православных, сколько воцерковленных и так далее. Мы знаем главное: людей, которые слышат или хотят слышать пастырское слово Церкви, в России и других странах Святой Руси – большинство. И ни один из вновь открытых нами храмов не остается пустым. Это, если хотите, тоже социологический факт. А также социологическая закономерность: количество верующих растет в соответствии с количеством храмов». Как следствие такой приток людей в храм в наше постперестроечное время породил феномен неопитства в Православии.

¹ Соловьев В.С. Указ соч. С.132-133.

² Там же. С. 133.

Из большого количества определений отражающих смысл понятия неофит, общий момент состоит в том, что неофит как начинающий что-либо, но не укоренившийся в своем начинании, т.е. идущий, стремящийся к Богу. Неофит похож на «младенца в вере», как неокрепшее, молодое растение на совершенно новой почве.

В последнее время слово неофит начинает все чаще встречается у православных авторов с негативно-экспрессивным оттенком. Так у автора статьи «Осторожно: неофит!» Георгия Дублинского есть очень максималистские высказывание о неофитстве: «Напрасно неофитов иногда сравнивают с фарисеями. Фарисеи этого, право же, не заслужили. Если верить святителю Иоанну Златоусту, они даже способны к покаянию». Нельзя патологические стороны, которые присущи неофитскому периоду, выдавать за норму в неофитстве. Само понятие неофитство говорит о некоем состоянии человека, для которого характерны и болезни и исцеления, положительные и отрицательные стороны, но ни в коем случае нельзя клеймить неофитов как изгоев, заслуживающих осуждения, порицания. Как говорилось выше, есть «застывание» в этом периоде, то есть патология духовного развития, которая нуждается в правильном рецепте для излечения. Ведь каждый человек был и остается неофитом, в каком либо деле. Так святой Макарий Великий говорил, что даже не положил начало покаянию, то есть считал себя новичком в подвижнической жизни. Осознание себя неофитом и есть начало пути по заповедям Божиим.

Феномен неофитства был знаком еще до IV века, а основным способом профилактики был институт оглашенных и катехизические беседы, который давал некое фундаментальное представление христианской веры, а в современном мире доступ к информации для неопфита практически неограничен.

Несомненно то, что подавляющее большинство россиян считают себя принадлежащими к Православной Церкви. Но несмотря на большое доверие наших сограждан к Церкви, Православное христианство остается в сознании людей как нечто национально-традиционное. У большого числа верующих наблюдается низкий уровень знаний о христианской вере и Церкви. Частым явлением стало обрядоверие при отсутствии ориентации на нравственную и духовную жизнь. С сожалением приходится констатировать факт ошибочного восприятия православия вплоть до языческого и магического. Распространенным стало потребительское отношение к Церкви.

Святтейший Патриарх Кирилл говорит: «Воцерковление, если мы говорим не о формальных признаках, которыми определяется церковность, – это сфера внутреннего выбора человека, его личных отношений с Богом, если хотите, его преображения».

Для решения этих проблем синодальным отделом религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви ведется разработка различных принципов и форм организации катехизической деятельности Русской Православной Церкви, которым должно быть придано общецерковное значение. Наибольшим препятствием для создания и реализации таких

программ представляется отсутствие рабочих мест – штатных должностей катехизаторов. Церковно-просветительская и катехизическая деятельность сейчас большей частью держится на энтузиастах – священниках и мирянах. В современных условиях катехизация старается быть тесно связанной с развитием новых технологий и средств массовой информации. Церковь всячески поощряет попытки создать новые формы передачи евангельских истин.

Мы убеждены, что если всей Церковью будем продолжать систематическую работу по этой проблеме, не будем ее замалчивать, проявим постоянство, некоторую неотступность, то нам удастся изменить ситуацию к лучшему.

Литература:

1. Дублинский Г. Осторожно: неопит! №1(12), 2005. С. 38.
2. Религии России. Календарь-справочник на 2012 год. М.И. Одинцов. – СПб., Древо жизни. 2011. С 369.
3. Святейший Патриарх Кирилл: Главная угроза – утрата веры. (Интервью информационному агентству «Интерфакс-Религия») Электронный ресурс. – Режим доступа: http://e-vestnik.ru/docs/glavnaya_ugroza_ustrata_veri_patriarh_kirill

МИССИОНЕРСКИЕ АСПЕКТЫ КНИГИ АПОКАЛИПСИС

*священник Александр Гинкель, кандидат богословия
Белгородская Православная Духовная семинария, г. Белгород*

Книга «Апокалипсис» – одна из самых малочитаемых книг Нового Завета, и вызвано это, к сожалению, тем, что люди боятся ее понимать. Бояться того, что в ней написано. Хотя заведомо никогда ее и не открывали.

Связано это с тем отношением к ней в церковной традиции, которая относит ее к книгам «пророческим», то есть предсказательным, и вот здесь православные христиане делятся на два «лагеря»: любопытные, которые пытаются найти в «Апокалипсисе» свои пророчества, применяют ее под свои собственные предсказания, и боязливые, которые будущего боятся, и не хотят об этом думать, считая, что чем что-либо из «Апокалипсиса» понять неверно, лучше вообще его не читать.

Последняя книга Библии создала вокруг себя ареол таинственности, и потому не многие богословы решались ее комментировать или толковать. Хотя попытки были, и продолжают по сей день. К сожалению, большинство авторов просто спекулируют на этой богодухновенной Священной Книге. Другие же прямо предупреждают о возможной опасности ее неверного понимания, заранее «отпугивая» от чтения Священного Текста итак запуганным жизнью и телевидением православных христиан.

Например, один из богословов и толкователей «Апокалипсиса» XX века свщ. Серафим (Роуз) пишет: «Нет ничего более опасного, чем толковать Апокалипсис. Поверхностное и слишком буквальное понимание апокалиптических событий – это одна из наиболее очевидных причин духовного вреда, и не менее вредной, по моему мнению, является та легкость, с

которой многие наши современники ссылаются на «апокалиптический» характер нашего времени, и, делая так, возбуждают в других серьезные опасения, а также упования, которые нисколько не могут удовлетворить их собственные туманные заявления. Если христианин вообще собирается говорить об Апокалипсисе, то слова его об этом (как и обо всем ином) должны быть взвешенными, как можно более точными и должны полностью соответствовать общему церковному учению» («Апокалипсис в учении древнего христианства»).

Действительно, следует задать вопрос – для чего апостол Иоанн Богослов написал эту книгу? Кого хотел он напугать ужасными видениями, описанными в ней? И самое главное – для кого написан «Апокалипсис»: для христиан первого века, современного апостола, или для живущих через две тысячи лет после него?

Как пишет другой библиист и исследователь «Апокалипсиса» XX века проф. Н.Н. Глубоковский: «Автор не искал подробного раскрытия и общепонятного истолкования. Он только приподнимает завесу и лишь показывает для созерцания постепенно сменяющиеся картины, наблюдает их и отмсчает свои впечатления, но обычно не комментирует их. В таком случае и нам св. Иоанн предоставляет возможность наглядного созерцания, а вовсе не рационального уразумения, обеспеченного авторскими описаниями и научениями. Отсюда и для нас обязателен методологический принцип, что мы не должны искать в Апокалипсисе того, что там не имеется и чего не может быть в отношении автора» («Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова»).

Главная цель книги – ответ на вопрос о наступлении Царствия Божия на земле (парусия).

Безусловно, у каждой книги есть цель, а тем более она есть и в Священных Книгах. Главной целью «Апокалипсиса» является парусия.

Термин «*παρουσία*» имеет два значения: первое – это незримое «присутствие» Вознесшегося Господа Иисуса Христа, о котором Он обещал Своим ученикам: «се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20); второе – официальный визит членов царской семьи, и в этом значении как «пришествие» Господа во Славе и Царственном достоинстве общечеловеческого Судии.

Так или иначе, но к концу первого века в Церкви стали появляться различные сомнительные мнения относительно того, почему не приходит Христос, если Он давно пообещал это Своим ученикам, и даже сомнения в том, действительно ли Он присутствует незримо в Церкви, гонимой со всех сторон и оставленной на растерзание языческим мучителям.

Наконец, Церковь ежедневно молилась и молится Господу о ниспослании Царствия Небесного на землю: «...Да святится Имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя, как на небе, так и на земле...», но зримым образом этого не происходит. Так неужели Господь более не слышит молитвы Своих учеников?

Дать ответ на эти вопросы пытался еще апостол Петр: «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как

тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь [исполнением] обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2Пет. 3.8-10,13).

То, о чем апостол Петр упомянул вкратце, его друг и младший собрат во Христе Иоанн описал в подробностях. А потому главным миссионерским аспектом книги «Апокалипсис» является правильное ее понимание, так как автор написал ее не для избранных «гностиков», а для всей Церкви. В этой книге нет никакой эзотерики, и потому Церковь включила ее в канон Священного Писания, несмотря на все попытки еретиков и провокаторов опорочить ее, извратив ее подлинный смысл. Без этой книги христианское богословие было бы однобоко, так как сводилось бы лишь к одному апостольскому веку, и им бы ограничивалось и завершалось.

Но «Апокалипсис» выводит христианскую теологию за рамки первого столетия нашей эры, указывая на ее интемпоральный (вневременной) характер.

Неверные мнения по поводу книги:

«Апокалипсис» написан для Церкви, и потому Церковь (а вернее ее члены) обязана его понимать! Но, к сожалению, в нашу современную традицию вошли несколько мнений, которые искажают подлинное содержание и понимание этой книги. Эти мнения будут рассмотрены, с тем, чтобы несмотря на их общеизвестность и традиционное признание, читатель мог их отвергнуть, как неверные. Так как они опровергаются самой книгой и свидетельством непосредственно автора.

а) название книги.

Все мы знаем, что книга «Апокалипсис» с греческого языка переводится как «Откровение». Так вот, в русской синодальной Библии она имеет название «Откровение Иоанна Богослова».

Известно также, какое значение имеет название книги – в названии, как правило, отражается сущность всего содержания. Более того, в традиции библейской орфографии было принято называть книгу по первым словам, с которых она начинается, вот только из-за особенностей перевода на русский язык, это не всегда очевидно отражается.

Так вот, если прочитать первые слова книги «Апокалипсис», то окажется, что «Откровение» принадлежит не Иоанну Богослову, а Господу Богу: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим... И Он показал, послав [оное] через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел» (Откр. 1.1-2).

Таким образом, речь идет об Откровении Лиц Святой Троицы (Отца и Сына), которое Она посылает через Ангела (Вестника) Своему рабу Иоанну для всей Церкви. О чем это Откровение – мы разберем ниже.

б) таинственность.

Об известной доле таинственности книги «Апокалипсис» уже неоднократно говорилось выше. Причина этого – особый язык, которым пользуется автор. Что касается языка, то о нем еще будет сказано.

В любом случае, ни для кого не секрет, что от книги «Апокалипсис» веет некой мистической загадкой, которая «подогревается» разговорами о том, что понять ее сможет лишь «избранный», каковыми обычно считают только святых отцов, или же это право «присваивают» себе лидеры различных неформальных и раскольничьих религиозных течений.

Но для чего было писать книгу, если ее запрещено читать? Безусловно, Церковь изъяла «Апокалипсис» из богослужебного употребления, но это отдельный вопрос, и до VI века «Откровение» читалось на Востоке за богослужением, а на Западе продолжает читаться до сих пор (в определенные периоды).

Более того, именно эта книга была наиболее обсуждаема церковными канонистами и богословами по поводу ее места в корпусе Священных Книг Нового Завета. И несмотря на то, что многие сомневались в подлинности авторства апостола Иоанна Богослова, тем не менее большинством авторитетных голосов «Апокалипсис» занял свое должное место в ряду Писаний Библии, завершив ее логическим подведением итогов.

Что же касается самой книги, то это не секретный трактат, а соборное Послание «семи церквам, находящимся в Азии» (Откр. 1.4), имеющим конкретное географическое положение: «в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию» (Откр. 1.11). Почему именно этим Церквам? Да потому что апостол и евангелист Иоанн Богослов был лично знаком епископам (которые в книге называются «ангелами») этих Церквей, так как долгое время проживал с Божией Матерью в городе Ефесе, который в то время являлся столицей римской провинции Азия (ныне Малая Азия).

в) эсхатологичность.

Практически каждый читатель Библии уверен, что книга «Апокалипсис» описывает события, связанные с будущим (эсхатологические). Отчасти так и есть, потому что по своему жанру «апокалиптика» есть некое пророчество, приоткрывающее события, которые должны произойти в будущем. Вот только будущее это не обозначается никакими сроками и датами, да и сами события могут перемешиваться, нарушая хронологическую линию исторического процесса.

Первый новозаветный «апокалипсис» – это 24 глава евангелия от Матфея, которая, кстати, имеет очень много параллелей с «Откровением» Иоанна Богослова. Например, слова Господа Иисуса: «тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24.30) являются вводным пророческим эпиграфом к «Апокалипсису»: «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр. 1.7).

Однако в Своей речи Господь одновременно говорит о двух событиях: о разрушении Иерусалима («не останется здесь камня на камне; все будет

разрушено» (Мф. 24.2)) и завершении земной истории («вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мф. 24.29)), тем самым указывая на относительность времени, и на то, что будущее может наступить в любой момент. Однако никто не может знать наверняка, когда это произойдет, а потому любые предсказания этих событий являются беспочвенным любопытством: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24.36).

Тем не менее, попытка привязать «апокалиптические» события к реалиям человеческой истории – излюбленный способ большинства библейских аферистов. Вот что об этом пишет проф. Н.Н. Глубоковский в своем труде «Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова»: «Наиболее привлекательны «исторические» теории, которые применяют апокалиптические видения и образы к историческим событиям и лицам, и которые блещут своей фактической конкретностью, доходящей иногда до самых мелочей в родственном нам настоящем или в ближайшем будущем нашем, предполагая в Апокалипсисе «строго хронологический порядок»... То же самое верно и для всех попыток усмотреть в Апокалипсисе живые отражения первоначальных судеб Церкви апостольского века, – гонений начинающихся, распространяющихся и свирепеющих, – и прозрений постепенного умиротворения и окончательного воссияния света Христова в торжествующем христианстве».

Действительно, насколько актуальным было Иоанну Богослову писать в первом веке о событиях, которые должны будут произойти в двадцать первом? Да и помышлял ли вообще святой Апостол о том, что человечество проживет еще столько времени? Как и в Евангелии от Матфея («когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф. 24.33-34)), так и в «Апокалипсисе», события, описываемые в будущем, должны произойти «скоро», то есть в реальном достигаемом времени, а не в некой абстрактной перспективе.

Эта мысль сугубо подчеркивается как в первой, так и в последней главе «Откровения», указывая на то, что «время близко», и то, что святой Апостол Иоанн пророчествует о временных событиях того, «чему надлежит быть вскоре» (Откр. 1.1; 22.6).

г) антихрист.

Наконец, практически любой мало-мальски знакомый с Библией человек скажет, что чуть ли не самым главным персонажем книги «Апокалипсис» является «антихрист» – лицо, приводящее в страх и трепет малодушных и суеверных людей.

Однако, что самое интересное, в книге «Откровение» ничего не говорится об антихристе! Более того, такое слово там даже ни разу не встречается!

Иоанн Богослов употребляет разные образы, применимые к силам зла: это «дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною» (Откр. 12.9), «зверь, выходящий из бездны» (Откр. 11.7) – слуга сатаны, воюющий с Церковью, и «зверь, выходящий из земли» (Откр. 13.11) – слуга первого зверя и

его лжепророк, говорящий как дракон и действующий «со всею властью первого зверя» (Откр. 13.12).

В ком из этих персонажей видят антихриста различные толкователи, пугающие народ его пришествием? По крайней мере в истории было немало примеров персонификации и отождествления различных богоборцев и тиранов с этим существом.

Но Иоанн Богослов все-таки пишет об антихристе, но только не в «Апокалипсисе», а в своем соборном Послании. Причем словом «антихрист» Иоанн обозначает несколько категорий людей: во-первых, это «раскольники», вносящие разделение в Церковь («они вышли от нас, но не были наши» (1Ин. 2.19)); во-вторых, это иудеи, отвергающие Божественность и Мессианство Иисуса («кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос?» (1Ин. 2.22)); и в-третьих, это «гностики», под видом пророков проповедовавшие еретические учения и отрицавшие реальность боговоплощения («всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога» (1Ин. 4.3)).

Причем апостол несколько раз подчеркивает мысль о том, что антихрист «теперь есть уже в мире» (1Ин. 4.3), а потому ждать его пришествия и пугать им малодушных – дело не христианское.

Язык книги: библейский числовой символизм.

Как было сказано выше, святой апостол Иоанн Богослов написал свою книгу, используя зашифрованный язык, который ввиду своей непонятности многих людей вводит в заблуждение. Действительно, всегда тяжело толковать видения и образы, даже притчи Иисуса Христа нуждались часто в Его личных комментариях.

Так и «Апокалипсис» специально написан таким языком, чтобы его могли понять только христиане, а для язычника, читающего эту книгу, будет представлять лишь ряд непонятных видений, зашифрованных чисел и многозначных предсказаний. С этой же проблемой сталкивается часто и современный читатель – он не понимает языка, которым написано «Откровение» просто потому, что никогда не читал Ветхий Завет. А ключ к шифру числовых символов и образов находится именно там, в книгах, которые ни один язычник никогда не стал бы читать, а для христиан первого века эти книги были Священным Писанием (Закон и Пророки), на котором строилось все апостольское богословие.

Структура книги: действие Бога в истории человечества.

Книга «Апокалипсис» имеет свою четкую структуру, и основная мысль книги – действие Промысла Божия в человеческой истории. Именно это придает ей смысл, так как если бы Бог не действовал в жизни человека, то само существование его было бы абсурдным. И вопреки языческим представлениям о цикличности или замкнутости исторического процесса, Библия свидетельствует о начале и конце времени, а следовательно, и истории, Альфой и Омегой, началом и концом которой является Господь, «Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1.8).

Именно в этом ключе в «Апокалипсисе» описывается сначала настоящее (1-5 глава), затем прошедшее (6-10 глава), и после всего будущее (12-22 глава).

Центральное место – Откровение (11 глава) – о чем оно?

Главной темой книги «Апокалипсис», как это следует из самого названия, является «Откровение», описание которого находится точно в середине книги. И вот здесь в экзегетической традиции существует мнение, высказанное впервые святым Андреем Кесарийским, толкователем «Апокалипсиса» начала VII века, о том, что это некое особое, новое Откровение, которое должно наступить в будущем, и вот его-то и описывает Тайновидец.

Однако разве Господь, пришедший в мир, и возвестивший Евангелие Царствия, говорил что-либо о новом откровении, которое должно открыться в будущем? Более того, – «если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1.8), – предупреждает апостол Павел.

Нет, Откровение одно, и другого у Бога быть не может! И подобно тому, как это Откровение преломляет книгу, являясь в середине пиком всего смысла, таким же образом оно разделило саму человеческую историю на две эры, а потому эру Божественного Откровения христиане по праву именуют «нашей».

О чем же оно? Если отбросить слишком натянутое мнение о пришествии в будущем пророков Еноха и Илии (что не соответствует тексту книги, так как в 6 стихе 11 главы дается описание Моисея и Илии – «они имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю во дни пророчествования их, и имеют власть над водами, превращать их в кровь, и поражать землю всякою язвою, когда только захотят»), то в целом речь идет о том творении, которое появилось благодаря пришествию в мир Иисуса Христа, то есть Откровение повествует о сущности Церкви.

Церковь – это храм Божий и жертвенник, и поклоняющиеся в нем (1 стих); это свидетели, облеченные во вретище (3 стих); это царство Божие на земле (15 стих); это ковчег завета в небесном храме (19 стих); и, наконец, это жена, облеченная в солнце (Откр. 12.1).

Таким образом, исторический путь человечества, разделенный Церковью на две половины, видится Иоанном Богословом как подготовка и последующая реакция мира на богочеловеческий организм, произведенный Святой Троицей вследствие синергии (сорботничества) Творца и твари при заключении Нового Завета. Именно для этого Бог стал человеком: «Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17.25-26).

Явление Вознесшегося Господа во славе и Его личное промышленное о Церкви. Церковь Воинствующая.

Божественное Откровение может восприниматься как историческое событие, явленное в определенный хронологический период, а также как личная эпифания (явление) человеку в его настоящем временном отрезке. Подобным же образом Откровение рассматривается и в «Апокалипсисе».

Рассказ Апостола и Тайновидца Иоанна начинается с описания личного откровения, как явления ему во славе Вознесшегося Господа, Который сообщает ему о том, что Он не только держит в Своей деснице «семь звезд» (Откр. 1.16) (то есть предстоятелей Церквей), но также имеет «ключи ада и смерти» (Откр. 1.18) (то есть власть над смертью и адом, как победитель обоих).

Более того, Господь, обращаясь к пастырям «поместных» Церквей, говорит, что «знает все их дела» (Откр. 2.2) – и добрые, и худые. Он оценивает каждого, однако не судит никого, так как конечный итог суда зависит от личной борьбы самого человека. В заключении каждого обращения стоят приблизительно одни слова: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия» (Откр. 2.7).

Господь призывает Своих учеников к духовной борьбе, которая «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф. 6.12). И только побеждающий, то есть претерпевший до конца, будет достоин награды от Бога.

Поэтому Церковь земная – есть Церковь Воинствующая, отражающая всю силу «адских врат», «преследуемая драконом» (Откр. 12.13), воюющим «с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (Откр. 12.17).

Свидетели (буквально с греч. – мученики) Христовы слышат голос Духа Святого, который вдохновляет их на победу над грехом и смертью, а тем самым и над «миром», подобно тому, как и Сам Господь завещал им эту победу: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16.33).

Посмертная участь праведников – Литургия. Церковь Торжествующая.

Вслед за Церковью земной духовному взору апостола Иоанна Богослова предстает Церковь небесная, состоящая из множества «людей, которого никто не мог перечесать, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Откр. 7.9).

Иоанн Богослов описывает участь людей, которых Воскресший Господь Иисус Христос вывел из шеола, и которые отныне пребывают на небесах вместе с Ангелами Божиими. Это Церковь Торжествующая.

Таким образом, благодаря «Апокалипсису», для нас приоткрывается тайна посмертного состояния христиан как свидетелей за веру: «они пребывают [ныне] перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его, и Сидящий на престоле будет обитать в них» (Откр. 7.15).

Служение Богу есть призвание Церкви, и максимальным актом этого служения является Литургия, как «общее дело» всей Церкви, завещанное Ее Главой. Святой Тайновидец прозревает в своих видениях подлинное значение Божественной литургии, как совершающейся не только на земле, но и на небе. Более того, многие предметы и действия Литургии небесной, описываемые

Иоанном, были переняты впоследствии Церковью земной, и включены в ее богослужение. Например, «престол» (Откр. 4.2), горящие перед престолом «семь светильников огненных» (Откр. 4.5), посреди престола «четыре животных» (Откр. 4.6) (символы евангелистов), которые «ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Откр. 4.8), вокруг престола двадцать четыре пресвитера, возглашающих: «достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и [все] по Твоей воле существует и сотворено» (Откр. 4.11) – последние два возгласа практически дословно включены в центральную молитву литургии – «анафору».

Антитезы: клеймо зверя и печать Бога.

Наверное, самым знаменитым местом книги «Апокалипсис» является ее 13 глава, которая завершается описанием самого страшного числа, приводящего в трепет сердца не утвержденных в вере людей – шестьсот шестьдесят шесть. Это так называемое «число антихриста», которое в виде некой «печати» (буквально с греч. клейма) будет присваиваться последователям «зверя».

Нет надобности перечислять различные толкования этого места, которые доходят до идентификации «клейма зверя» с изобретениями современных нанотехнологий в виде микроскопических чип-кодов, швиваемых под кожу человеку. Думаю, что если бы самому апостолу Иоанну две тысячи лет назад рассказали о том, с чем будет отождествляться описанное им видение, по меньшей мере он бы посчитал это каким-то безумием. Да и как мог автор «Откровения», повествующий о глобальных судьбах человечества, писать о каких-то фантастических изобретениях будущего (идентификационные номера, электронные паспорта, штрих- и чип-коды и т.п.), тем более для людей, живущих в начале II века, и претерпевающих гонения за веру Христову от языческой империи?

«Апокалипсис» – это не бестселлер по научной фантастике, – это книга с глубоким богословским смыслом, который актуален в любом историческом контексте, а не только спустя два тысячелетия после Рождества Христова!

«Было бы большой ошибкой видеть во всех этих образах Откровения вневременные символы. Они взяты из исторического контекста, и они сообразны историческому контексту Апокалипсиса как конкретного послания конкретным семи церквям Азии. Все эти образы и символы надо понять в специфической ситуации первых читателей книги, в их социальной, политической, культурной, религиозной ситуации. Только так, поняв эту книгу для того времени, мы можем использовать ее смысл и значение для нашего времени. Однако нам следует избегать и противоположной ошибки считать образы Откровения буквальными описаниями «реального» мира и предсказаниями неких событий в этом «реальном» мире. Они – не просто система кодов, которые следует раскодировать, чтобы увидеть в них образы реальных людей и событий. Они должны быть прочитаны ради их богословского значения и ради их способности вызывать экзистенциальную, т.е. жизненную реакцию и ответ» (Архим. Иоаннуарий (Ивлиев). Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 2).

Для того чтобы попытаться максимально приблизиться к подлинному смыслу данного видения, необходимо привести его описание целиком, и рассмотреть его с позиции самого автора, написавшего книгу. Причем рассматривать его необходимо в контексте другого видения, которое противопоставляется первому по смыслу, так как речь у Иоанна Богослова идет не об одной печати, а о двух.

«И он (зверь) сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть. И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челах. И услышал я голос с неба, как шум от множества вод и как звук сильного грома; и услышал голос как бы гуслистов, играющих на гусях своих. Они поют как бы новую песнь пред престолом и пред четырьмя животными и старцами; и никто не мог научиться сей песни, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли» (Откр. 13.16-14.3).

Из описанного выше следуют три вопроса: 1) что представляет из себя начертание зверя?; 2) что означает имя зверя или число имени его?; 3) что это за люди, имеющие имя Бога, написанное на челах?

Что касается «печати» зверя, которая подобно «клейму» рабов, будет полагаться на правую руку и на лоб человека, то даже свт. Андрей Кесарийский толкует ее не только как буквальный знак, сколько как имеющий некое духовное значение: «И постарается наложить у всех начертание пагубного имени отступника и обольстителя на правых руках для пресечения делания правых и добрых дел, а также на челе, чтобы научить прельщенных быть дерзновенными в обольщении и тьме. Но его не примут запечатленные на лицах Божественным светом» («Толкование на Апокалипсис»).

Вслед за ним большинство древних толкователей «Апокалипсиса» понимало печать зверя как символ духовного рабства человека дьяволу, а начертание ее на руке и лбу толковалось как образ действия и образ мыслей, направленных на служение земному.

Что же скрывается под числом имени зверя? Как пишет об этом архиеп. Аверкий (Таушев), «много было употреблено усилий, еще с древних времен, дабы разгадать значение и смысл этих слов, но они не привели ни к чему положительному. Чаще всего делались попытки подыскать антихристово имя из сложения букв различного числового значения. Например, по догадке св. Иринея, звериное число 666 образуется из сложения цифрового значения букв, имени «Латенинос» или «Теиган». Некоторые находили звериное число в имени Юлиана Отступника; позднее – в титуле Римского папы – «Викариус Филии Деи» («Наместник Сына Божия»), в имени Наполеона и т.д. Наши раскольники пытались вывести число 666 из имени Патриарха Никона. Если исследовать слова, то, по мнению св. Ипполита, можно найти множество имен, и

собственных и нарицательных, соответствующих этому числу» («Апокалипсис в учении древнего Христианства»).

Описывая значение числа шестьсот шестьдесят шесть, апостол Иоанн Богослов вкладывал в него несколько значений, делая усиленный упор на то, что в этом заключена «мудрость», и чтобы разгадать это число, нужно «иметь ум». Поэтому следуя принципу библейского символического языка, которым написан «Апокалипсис», постараемся рассмотреть толкование этого числа с разных сторон.

Одно из наиболее распространенных объяснений этого числа основывается на его символическом цифровом значении, рассматривая библейское число 7 – как символ полноты, проявленной в акте Божественного творения, а 6 – как символ порока и несовершенства, где 666 – это превосходная степень несовершенства, порока и неполноты.

Вот как объясняет это число проф. Н.Н. Глубоковский: «В нем все цифры одинаковы и тем самым предполагают субъекта равномерных качеств во всех отношениях, где ничто не хуже и не лучше другого. А в рассматриваемом примере ни одна из цифр не знаменует ни полноты, ни совершенства, а, напротив, каждая свидетельствует об эссенциональной недостаточности, приближающейся, но не достигающей совершенства 7-ми. Это лишь напрасное и бесплодное стремление к седмичной полноте, свидетельствующее о безумном и злом притязании на то, чего нет реально и быть не может идеально» («Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова»).

Эту же мысль дополняет епископ Кассиан (Безобразов): «Число 666, состоящее из трех шестерич: сотен, десятков и единиц, иначе говоря, три раза свидетельствующее об отрицании седмерицы, было, несомненно, задумано как символ Антихриста. Это подтверждается тем, что в Сивиллиных книгах мы встречаемся с гематрией имени «Иисус», написанного по-гречески: 888. Восемь, как семь плюс единица, есть преизобилующая полнота. Для древних христианских писателей «восемь» было символом вечности» («Христос и первое христианское поколение»).

Однако следуя принципу аналогичности чисел апокалиптических с числами библейскими, необходимо сказать о том, что в самой Библии число 666 встречается дважды, и сам Иоанн употребляет его неслучайно, а с тем умыслом, которое оно имеет в Ветхом Завете.

Вот что написано в 3-й книге Царств: «В золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу было шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых, сверх того, что [получаемо было] от разносчиков товара и от торговли купцов, и от всех царей Аравийских и от областных начальников» (3Цар. 10.14-15). Таким образом, число 666 имеет в Библии значение земного благополучия, максимальное проявление которого было при царе Соломоне, причем приобщение к нему возможно только при наличии денег, которые реализуют себя в процессе торговли («никому нельзя будет ни покупать, ни продавать»).

Иными словами, имя зверя есть «мамона», богатство, «золотой телец», которому во все времена поклонялись и поклоняются миллионы людей, обожествляя сокровище земное, и совершенно забывая о небесном. Об этом же сказал и наш Господь: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6.24).

Наконец, указание «Апокалипсиса» на то, что число зверя это «число человеческое», привело к отождествлению «зверя» с человеком, имя которого якобы и зашифровал Иоанн Богослов. Сам образ зверя – это тоже библейская аналогия, практически буквально переписанная Апостолом с книги пророка Даниила, где оба автора видели одного и того же зверя, только с небольшой разницей в описаниях. Но главное то, что пророк Даниил объясняет значение «зверя», виденного им (которого чаще всего и ассоциируют с грядущим антихристом): «Зверь четвертый – четвертое царство будет на земле, отличное от всех царств, которое будет пожирать всю землю, попирает и сокрушает ее. А десять рогов значат, что из этого царства восстанут десять царей, и после них восстанет иной, отличный от прежних, и уничтожит трех царей, и против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего; даже возмечтает отменить у них [праздничные] времена и закон, и они преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени. Затем воссядут судьи и отнимут у него власть губить и истреблять до конца. Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство – царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться Ему» (Дан. 7.23-27).

По мнению практически всех толкователей, под этим царством в образе «зверя» у пророка Даниила понимается римская империя, а потому подавляющее число ученых всех направлений рассматривает число 666 как гематрию (сумму числовых значений букв) греческого словосочетания Νερόν Καίσαρ, транслитерированного по-еврейски. Что интересно, в ряде древних рукописей встречается другой вариант числа зверя – 616, так как в этом случае имеется ввиду гематрия еврейской транслитерации латинского варианта имени императора Нерона: Nero Kesar.

Так или иначе, но первый римский император, устроивший повсеместное гонение на христиан, не без основания может считаться богоборческим зверем, «ведущим войну со святыми» (Откр. 13.7).

Современный православный библеист прот. Александр Сорокин по этому поводу пишет следующее: «Итак, за числом зверя в Откр. 13.18 стоит лишь одна конкретная историческая личность – Нерон, или, шире, римский император. Его имел ввиду св. Иоанн и он имел прямое отношение к историческому моменту, когда было написано Откровение. Любое другое конкретное отождествление не может быть признано обоснованным. В то же время символику звериного числа следует понимать как общее указание на богоборческую суть любой тоталитарной (прежде всего государственной)

власти, посягающей на религиозную свободу Церкви и требующей служения себе в культовом, т.е. религиозном смысле. В таком «зверином» качестве тоталитаризм проявляет себя, конечно, прежде всего в открытых религиозных преследованиях тех, кто отказывается отречься от истинной веры и исповедовать государственную идеологию как свою религию» («Христос и Церковь в Новом Завете»).

И последнее, в «Апокалипсисе» употребляется четкое противопоставление между начертаниями, которые получают последователи Бога и зверя. В первом случае речь идет о «печати» (греч. σφραγίς), как о символе власти и личного знания Богом тех, кто в таинстве Миропомазания получил «печать дара Духа Святого». Число запечатленных – сто сорок четыре тысячи, то есть 12 (символ Церкви) умноженное на 12000. Однако это не все избранные Богом, как считают некоторые сектанты, например свидетели Иеговы. Речь идет только о народе Израильском. Что же касается остальных спасенных Богом, то апостол Иоанн Богослов видел «великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен и колен, и народов и языков» (Откр. 7.9).

Что же касается последователей зверя, то они получают «клеймо» (греч. χάραγμα), то есть выжженный знак, тавро, которым клеймили скот и рабов. При этом одно из древних античных значений этого слова означает «монету» или в целом «деньги».

Второе явление Христа – победа добра над злом.

Если говорить строго богословски, то выражение «Второе Пришествие» по смыслу неверно, так как Вознесшийся Христос по сути своей никуда из мира не уходил, и тайным образом пребывает в Церкви: «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18.20).

А потому более точно следует говорить о «втором Явлении» Христа, Который, хотя и вознесен физически на небо, однако незримо пребывает на земле «во все дни до скончания века» (Мф. 28.20). Это и есть парусия, о которой говорилось вначале, как о главной теме всего «Апокалипсиса».

Именно парусия придает смысл человеческой истории, и главное, роли Церкви в этой истории, так как конец истории человечества будет не трагический, а счастливый, так как добро победит зло. Причем добро и зло – понятия не абстрактные, но источником добра является Сын Человеческий, а олицетворением зла – «дракон», диавол. И подобно тому, как тьма – есть отсутствие света, также и зло – отсутствие добра, а потому между ними не может быть ничего общего: «Какое обшение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2Кор. 6.14-16).

Суд Божий – это торжество справедливости, добра, жизни, красоты, гармонии, света, счастья – всего того, чего лишено человечество на земле, и что готов даровать людям Агнец Божий, искупивший нас Кровию Своею.

Вывод: День Господень – актуализация парусии: «Ей, гряди, Господи Иисусе!».

«И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло. И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр. 21.2-5).

К сожалению, не многие читали эти строки, завершающие собой Библию, вдыхающие надежду в сердце человека, укрепляющие веру и пронизывающие любовью – вот ради чего каждый из нас принял святое Крещение, вот для чего на Кресте страдал и умер Иисус Христос, вот в чем смысл жизни христианина!

Разлука с любимым человеком всегда тягостна для любящего сердца; разлука с любимым Богом невыносима для верного ученика.

«День Господень» – то есть день Второго явления Господа Иисуса Христа, переживается Церковью не только как завершительный день земной истории человечества. И хотя многие боятся этого дня, пытаются «оттянуть» время Божественного Суда над своей совестью, Церковь Христова живет этим днем, который стал для нее главным днем недели, «воскресеньем», «малой пасхой», днем «литургии», когда под видом хлеба и вина таинственным образом являет Свои Тело и Кровь Спаситель, чтобы воссоединиться с Церковью, стать Ее Главой, соделать Ее Своим Телом, и очистить Своей Кровью.

Сам «Апокалипсис», как книга, рождается в «день Господень», то есть в воскресенье, так как автор свидетельствует о себе: «Я был в духе в день воскресный» (Откр. 1.10) – (греч. *κυριακή ημέρα* – Господень день), когда причастившись Тела и Крови Христовых, святой апостол и евангелист Иоанн Богослов, будучи вдохновлен Духом Святым, «слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквям, находящимся в Азии» (Откр. 1.10-11).

Поэтому ожидание парусии, как пришествия Христа, переживается Церковью каждый воскресный день, на каждой Божественной литургии, в каждой личной встрече христианина со своим Спасителем, когда пройдя через «страшный Суд» Божий, и очистив свою совесть в Таинстве Покаяния, человек становится наследником Царства Божия, вкушая плоды «древа жизни», то есть Святое Причастие.

А потому последние слова всей Библии, которыми заканчивается «Апокалипсис», победоносно звучат бесконечным обетованием Нового Завета между Христом и Церковью, Женихом и Невестой, Пастырем и паствой, Учителем и учениками, Богом и человечеством: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22.20).

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ СРЕДИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ДАЛЬНОГО ВОСТОКА И КРАЙНЕГО СЕВЕРА

Иерей Григорий Дегтярев

Белгородская Православная Духовная семинария, г. Белгород

Русская Православная Церковь осуществляет свое миссионерское служение во исполнение заповеди Спасителя «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» Мф. 24:14.

Освоение Сибири и Дальнего Востока осуществлялось великими героями-энтузиастами, которые покинув свои дома, шли в неизведанное, чтобы присовокупить новые земли к Российскому государству, вместе с ними шли священники и монахи, движимые апостольским призыванием привести народы новых земель к Спасению и к Бытию в Царствии Небесном, поэтому Российское присутствие в бескрайних просторах Сибири и Дальнего Востока открыло уникальную возможность апостольского свидетельства народам, прежде не знавшим Христа, увидевшим и обретшим уникальную и неповторимую возможность наполнить свою национальную и культурную идентичность подлинно христианским смыслом, войти в семью христианских народов, обрести универсальное измерение своей этнической уникальности, наполнить высшим смыслом религиозной интуиции национальный поиск Божественного призвания.

Человеческая история знает много примеров встречи христианской миссии с этнической уникальностью культур и религий, очень часто этот опыт приобретал трагические очертания, примером тому является деятельность христианских миссионеров в Новом Свете. Идя во след колонизатором христианские миссионеры зачастую принимали их идеологию и выступали в качестве насадителей нового порядка вещей, при котором культуры других народов были утрачены или насильственно уничтожены.

Православная миссия была изначально чужда ложно понимаемому прозелетизму. Проповедники православной веры, действуя в духе апостолов с глубоким уважением подходили к национальным особенностям народов, открывающих свое сердце проповеди Слова Божия. Благодаря православным миссионерам в Сибири и на Дальнем востоке не был уничтожен ни один народ. Принимая Святое Крещение народы Дальнего Востока и Крайнего Севера приобретали уникальную возможность войти в христианскую семью народов и ощутить последствия приобщения вселенской культуре христианства. Через принятие христианства автохтонные народы Сибири и Дальнего Востока ощутили божественную любовь, проявляющуюся в возможности стать полноправными участниками всемирной истории. Трагические события XX века принесли коренным народам Сибири и Дальнего Востока много страданий и скорбей, людям, воспитанным в гармонии с богоданной природой навязывались непостижимые для них идеологические установки, связанные с

идей революции и мирового коммунизма. Детей коренных национальностей забирали от родителей и воспитывали в чуждой для них среде, лишая их возможности практиковать традиционные формы ведения хозяйства, отлучая от национальных форм бытия.

В 90-е годы коренные народы Дальнего Востока и Крайнего Севера были оставлены на произвол судьбы, в этот момент Русская Православная Церковь обратила свой взор туда, куда уже не доходило государственное попечение. В середине 90-х годов Синодальный миссионерский отдел озаботился необходимостью привести ко Христу многие народы, жаждавшие христовой веры. Многие помнят великий подвиг полярников-энтузиастов, освоивших просторы Крайнего Севера.

Сегодня становится очевидным отсутствие прежнего внимания к проблемам тех регионов, которые экономически и социально зависят в своем развитии от помощи Центра. Многие города и поселки в районах Крайнего Севера производят удручающее впечатление, живущие там люди ощущают отсутствие заинтересованности государства в их стратегическом развитии, на фоне этого невнимания Русская Православная Церковь проявляет особенное участие в жизни северных народов, благодаря стараниям Синодального миссионерского отдела в следующих епархиях Дальнего Востока и Крайнего Севера открыты миссионерские станы:

1. Якутская;
2. Анадырская;
3. Магаданская;
4. Камчатская;
5. Енисейская;
6. Улан-Удэнская;
7. Сахалинская;
8. Кызыльская.

В миссионерских станах ежегодно несут свое служение 20 священнослужителей и 20 семинаристов Белгородской митрополии и Белгородской Православной Духовной Семинарии (с миссионерской направленностью).

Полярные просторы взыскуют особенной христианской надежды, которая проявляется в уверенности христианина, обретшего полноту бытия в Иисусе Христе Господе Нашем. Приходя к пределам земли христианские миссионеры ощущают особую любовь Христа Спасителя, ее безграничность и всеохватность. Православные миссионеры, свидетельствующие Веру Христову в районах Дальнего Востока и Крайнего Севера обретают уникальное и неповторимое богообщение, наполняющее их души осознанием величия и всемогущества Божия, вдохновляющее их на дальнейшее служение на всей канонической территории Русской Православной Церкви, ибо Христос един во веки.

БЛАЖЕННЫЙ ИОАНН (МАКСИМОВИЧ)

Дуна Н.Г., канд. экон. наук, доц. ХНУ им. В.Н.Каразина, г. Харьков

Есть святые, на имена которых душа православного человека откликается с особенной любовью. Один из таких угодников Божиих – святитель Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский (Максимович). В миру Максимович Михаил Борисович, родился 4 июня 1896 года в селе Адамовка Харьковской губернии.

Нынешние студенты и преподаватели Харьковского национального университета имени В.Н.Каразина с большим интересом воспринимают исторические факты из жизни известного земляка, выпускника юридического факультета Харьковского Императорского университета. Происходил он из дворянской семьи Максимовичей, в числе его предков был просветитель Сибири святитель Иоанн Тобольский. Более всего в детстве любил читать жития святых. Удивительным является следующий факт: святая и праведная жизнь ребенка произвела глубокое впечатление на его французскую гувернантку-католичку, и в результате она приняла Православие.

В студенческие годы Михаил Борисович учился превосходно. В годы учебы особое влияние на него оказал архиепископ Антоний (Храповицкий), который стал его духовным наставником. Со временем храм и монастырь для него стали ближе, чем светские заведения. Во время гражданской войны семья Максимовичей была эвакуирована в Югославию. В Белграде Михаил Борисович поступил в университет на богословский факультет. В 1926 году в Мильковской обители митрополитом Антонием он был пострижен в монахи, приняв имя Иоанн в честь своего предка Иоанна Тобольского. Со дня своего иноческого пострига отец Иоанн больше не спит, лежа на постели. Если он засыпал, то в кресле или на коленях под иконами. Отец Иоанн постоянно пребывал в молитве, вкушал пищу раз в день и ежедневно служил Божественную литургию. Его смирение и кротость современникам напоминали деяния величайших аскетов древности. Строжайшая аскетическая жизнь владыки выражалась не только в постничестве (в посты питался лишь просфорой) и лишении сна. Так, чтобы избежать мирской славы, владыка усвоил черты юродства, в котором еще ярче просиял его подвиг. Святитель Иоанн ходил или босиком, или в одних сандалиях даже зимой. Свою рясу он донашивал до такой ветхости, что она была похожа на одежду нищего. Евангелие он знал так, как будто был очевидцем земной жизни Господа Иисуса Христа. В тексты молитв отец Иоанн погружался целиком, словно беседовал с Господом, Пресвятой Богородицей, ангелами и святыми. Объятый Небесным светом при усердной молитве угодник Божий не раз поднимался на воздух в алтаре храма.

В 1934 году митрополит Антоний (Храповицкий) возвел иеромонаха Иоанна в сан епископа и назначил на Шанхайскую кафедру. Где бы ни находился святитель – в Китае, на Филиппинах, в Европе, Африке и Америке – везде по его молитвам исцелялись люди. Святой имел особый дар спасать от бед и, несмотря на расстояния, приходил к тем, кому нужна была помощь. Его звали к одру любого тяжело страждущего – католика, протестанта,

православного или иноверца,- потому, что когда он молился, Бог оказывал милость.

Святитель Иоанн Шанхайский причтен к лику святых в РПЦЗ 2 июля 1994 года. На Архиерейском Соборе РПЦЗ 24-29 июня 2008 года владыка Иоанн был прославлен для общецерковного почитания. В октябре 2009 года состоялся акт торжественной передачи мошей и личных вещей святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского (Максимовича) в дар Свято-Успенской Святогорской Лавре делегацией РПЦЗ. Среди переданных святынь – кресло, в котором отошел ко Господу святитель, и предметы его облачения.

Сегодня в эпоху всепоглощающей мирской суеты мы возносим свои молитвы к святому: «Святителю Отче наш Иоанне, последних времен Чудотворче, моли Бога о нас!»

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ И ЛИРО-ПОЭТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ СВЯТИТЕЛЯ ИОАСАФА (ГОРЛЕНКО): ОТ ПОРТРЕТА К СИМВОЛУ, ОТ ЛИКА К ЛИЦУ

Жиленков А.И., канд. филос. наук, доцент НИУ «БелГУ», г. Белгород

Целью данной работы является рассмотрение художественной трактовки образа святого, святителя Иоасафа, епископа Белгородского и Обоянского, на материале иконографии и литературно-художественных произведений. 100-летие канонизации святителя Иоасафа все более способствует росту интереса к духовному наследию и истории Русской Церкви.

Своеобразие художественного языка XVIII – XXI веков рассматривается нами в тесной связи с историей церкви, деятельностью ее выдающихся представителей, особенностями почитания святых в государственном масштабе и народном мировосприятии. В первую очередь выясняются пути разработки иконописного канона изображения святителя Иоасафа и его лиро-поэтического образа.

Иконография – традиционалистский, средневековый вид творчества. Своеобразие исторического развития художественного мышления заключается в движении от традиционалистского к индивидуальному творчеству. Хорошо известно, что традиционализм проявляется в искусстве в его прикладном характере; собственно традиционности; анонимности; этикетности; эмблематизме; формульном стиле.

Основной тезис статьи сводится к тому, что в искусстве Нового и Новейшего времени традиционалистское творчество сохраняет свои главные позиции, оно не остается непроницаемым для влияний, частично в него проникают элементы новой эпохальной поэтики – антитрадиционалистской «поэтики художественной модальности», впрочем, не трансформируя сущности самого явления.

Осознание ценности человеческой личности – это факт уже древнерусской литературы XVII века, и в литературоведении обозначается как «открытие характера». Сквозь канонический образ подвижника церкви нельзя

не усмотреть образ живого человека, целеустремленного, энергичного, всецело поглощенного духовным поприщем, устройством церковной жизни и утверждением Православной веры, сурового к нерадивым в вере независимо от их социального положения, должностей, званий, черпающего душевные силы в любви к Богу и людям, о чем свидетельствуют многочисленные примеры сострадания и милосердия, приводимые в произведении.

Однако, в лиро-поэтическом изображении образа Иоасафа усматриваются явно противоположные с иконографическими тенденциями.

История иконографии делится на древнерусскую, до XVIII века, и синодальную, начиная с XVIII века, когда церковной жизнью управлял Священный синод. Синодальное искусство в этот период сближается со светским искусством.

Элементы европейской культуры постепенно внедрялись в консервативные формы русской жизни.

Формировалась новая художественная концепция иконы, когда иконописцы создавали первые «портреты-парсуны» – явление аналогичное литературному «открытию характера».

Портреты в форме «персон» известны на Руси с XVII века. Само их появление связано с влиянием западноевропейского искусства, но в них по-прежнему еще ощущается древнерусская иконописная традиция. Сочетание канонического живописного символизма и индивидуализации образ человека характерно и для духовного портрета.

Духовный портрет святителя Иоасафа выполнен в XVIII веке неизвестным художником в Ростове (ныне работа находится в фондах государственного музея-заповедника «Ростовский кремль»), а также портрет святого Иоасафа Белгородского, созданный в XIX веке (нимб выполнен после прославления святого).

Как жанр церковного искусства духовный портрет предполагает изображение духовного лица, выявляя в нем все-таки не столько типическое и общее, сколько индивидуальное и особенное. В духовном лице должно было устремлять конкретно-историческую личность. В портретном образе Иоасафа обращает внимание прежде всего лицо земного человека, а не лик, «не от мира сего». Черты лица смягчены, в них нет суровости, брови не сведены к переносице, они чуть приподняты и открывают внимательный, умный, отнюдь не осуждающий взгляд человека священного сана. Это доканонизационное изображение святого отражает индивидуализирующую тенденцию.

Иная тенденция – утверждение строгого канонического образа святителя – характерна для иконографии Иоасафа, после канонизации подвижника.

Иконы «Святитель Иоасаф – епископ Белгородский» (начала XX века), «Святые Сергий Радонежский и Иоасаф Белгородский» (1915 год); иконы «Иоасаф Белгородский» (конец XIX века), «Святой Иоасаф Белгородский» (начало XX века), предназначенные для молитв при строительных работах; икона «Святитель Иоасаф Белгородский» монахини Иулианы (Соколовой) (1957 год); икона «Святой Иоасаф Белгородский» (автор Емельянов К.); икона «Святитель Иоасаф Белгородский» (автор Виталий Мирошник), современная

икона Благовещенского собора Харькова «Образ Святых Слободского края» – все они и многие другие запечатлели хотя и физиогномически узнаваемой лицо святителя, но максимально приближенное к канону лика святого: постановка и поворот фигуры, «церемониальные» позы, атрибуты духовной власти, облачения, указывающие на церковный сан, обязательный омофор, благословляющая жестикуляция, подписи и надписи, образ Христа с Библией («Эммануил»), помещенный в правый от святого верхний угол, – все это соответствует иконографической нормативности.

На некоторых иконах в соответствии с канонами преодолевается при создании фона, в который вносятся храмовые сооружения, изображенные в прямой перспективе.

В целом, иконописный, после канонизации, образ Иоасафа создается именно по канонам церковной живописи, утверждая не столько индивидуальное, портретное, а знаковое, символическое.

Литературный образ Иоасафа, епископа Белгородского, был создан в отечественной литературе уже в XIX веке, и по сей день он является для писателей источником вдохновения.

Жанровый диапазон произведений словесности, осваивающей жизнь и личность Иоасафа, включает и беллетристику, и агнографию¹, и эпос, и лирику.

Беллетристический опыт представлен повестью Н.С. Кохановской (Соханской) «Рой – Феодосий Саввич на спокое», вышедшей в свет в 1864 году². В ней святитель изображен на своем архиерейском поприще на Белгородчине, благословляющим русского боярина Роя – Феодосия Саввича Пушина на построение храма Святой Троицы. Почти за полвека до канонизации писательница в своей повести выразила Белгородскому чудотворцу истинно народное почтение, создав в сказовой, фольклорной манере его величественный образ.

Причисление Иоасафа к лику святых в 1911 году вызвало и лиро-поэтические отклики, вполне отвечающие критериям духовной поэзии.

¹ Григорьев П. Святитель и чудотворец епископ Иоасаф Белгородский: думы паломника в стихах // Курские епархиальные ведомости. – 1993. – № 7-8. – С. 8.

Жевахов Н.Д. Житие Святителя Иоасафа, чудотворца Белгородского. – Киев: Новый Сад: Филонов, 1929. – 64 с.

Житие, служба, акафист святителю Иоасафу, епископу Белгородскому, Чудотворцу / Сост. О. Кобен. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2005. – 152 с.

Житие, подвиги и чудеса Святителя Иоасафа (Горленко), епископа Белгородского и Обоянского (1705-1754) / Сост. С. Булгаков. – Курск: Епархиальная тип., 1910. – 131 с.

Квитка И.И. Краткое описание жизни Преосвященного Иоасафа Горленко, епископа Белгородского. – СПб.: Тип. Медицинского департамента, 1833. – 50 с.

Ковалевский А.Ф. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский, почивающий в Свято-Троицком монастыре, в городе Белгороде Курской губернии (1705-1754). – М.: Афонский русский Пантелеимонов м-рь, 1897. – 52 с.

Маляревский А.И. Святитель Иоасаф, епископ Белгородский и Обоянский. – СПб., 1907. – 37 с.

Чаплыгин И.А. Святитель Иоасаф, епископ Белгородский. – СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1895. – 52 с.

² Кохановская Н. Рой – Феодосий Саввич на спокое. – Белгород: Издательский отдел Белгородской и Старооскольской епархии, 2011. – 224 с.

Наиболее интересные среди них представлены произведениями барона А.Н. Гиллесема¹, П. Григорьева² и священника Игоря Кобелева³.

В «Курских епархиальных ведомостях» за 1910-1911 гг. напечатаны три стихотворения барона А.Н. Гиллесема, два из которых даны с одинаковым названием – «Перед гробницей святителя Иоасафа, епископа Белгородского». Общая тема стихотворений не обязала автора следовать жанровому единообразию: помещенное в № 7 «Ведомостей» за 1910 год стихотворение выполнено в соответствии с элегической традицией, в виде размышлений о святом, проникнутых печальными, но светлыми чувствами. В 16 четверостишиях, составляющих композицию, разворачивается суровая, но прекрасная драма жизни подвижника, о которой размышляет автор, стоя у его гробницы. Универсальный жанр элегии органично включает и рассказ о жизненном подвиге героя духа, и молитвенное обращение к нему за личным спасением и всего православного народа, и горячую веру в обретение «счастья спасительного луча», и встречу «у трона Христа». Идеино-тематическое единство произведения достигается нетривиальной композиционной находкой – рифмовкой третьей строки четверостишия с первой строкой последующего; стихотворение завершается монументально звучащим пятистишием.

Тема стихотворения, напечатанного в № 49 «Ведомостей» за 1911 год, сохранена – «Перед гробницей...», но жанр выбран иной. В нем сливаются как одическая, так и медитативная поэзия: от оды остается восхищение светлым, от медитации присутствуют мольбы к святому о помощи в исцелении душевных ран, печальное осознание своей греховности, надежда на избавление от плена страстей. Композиционно автором создается оригинальная форма – три строфы по 12 строк, что позволяет создать своеобразный лирический сюжет, развивающийся от минорного переживания к просветленному чувству. Оптимистический финал утверждает православную веру, ликование души лирического героя, уповающего на помощь Святителя.

Уже в конце XX века «Курские епархиальные ведомости» в № 7 за 1993 год поместили стихотворное произведение «Из думы паломника в стихах «Святитель и Чудотворец Иоасаф, епископ Белгородский» П. Григорьева.

Лиро-эпический жанр думы предполагает эпически развернутый сюжет, проникнутый лирическими переживаниями, поэтому стихотворное повествование организовано как изложение впечатлений паломника от чудесных событий – обнаружении белгородцами нетленности тела святителя. Мастерски передает автор эмоционально приподнятую атмосферу великого чуда, потрясенное состояние его свидетелей.

¹ Гиллесем А.Н. Перед гробницей Святителя Иоасафа, епископа Белгородского // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1910. – № 7. – С. 74-75.

Гиллесем А.Н. Перед гробницей Святителя Иоасафа, епископа Белгородского // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1910. – № 49. – С. 542-543.

Гиллесем А.Н. У гробницы святителя Иоасафа // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1911. – № 28. – С. 278.

² Григорьев П. Святитель и чудотворец епископ Иоасаф Белгородский: думы паломника в стихах // Курские епархиальные ведомости. – 1993. – № 7-8. – С. 8.

³ Кобелев И.В. На рубеже: стихотворения. – Курск, 2011. – 122 с.

Образ святителя Иоасафа является одним из главных, определяющим духовное содержание творчества белгородского священника И. Кобелева. Три произведения поэта показывают чудотворца ярко, рельефно, зримо.

Хронологически первое стихотворение, созданное в сентябре 1999 года, называется «На рубеже. Святителю Иоасафу, епископу Белгородскому, всея России Чудотворцу, в день прославления и второго обретения мощей». Это название – «На рубеже» – было перенесено и на весь поэтический сборник, изданный в Курске в 2011 году. «Рубеж» осмысливает прежде всего во «временном» смысле: и как историческая дата – рубеж тысячелетий, и как время духовных испытаний – «Бысть искушение много...».

В стремительно мчащемся, полном событий времени, «в вихре века», приносящем новые потрясения, конец девятистых годов отмечен тревожным ожиданием грядущего и обостренной скорбью по уходящему; в эти времена «православный народ» находится, по убеждению автора, под защитой «свыше посланных нам покровителей»:

С ним перед всевышним сейчас
Воссылаешь молитвы о нас
Ты, земли белгородской Святителю.

Поэт весьма изобретателен в композиции своего произведения: шестистишия перемеживаются с пятистишиями, создавая напряженный ритм лирического сюжета. При этом И. Кобелев использует излюбленный структурный прием – рамочную композицию: данное стихотворение начато с темы переосмысления последних лет века, «приводящих нашу совесть на суд», завершается также перечислением этих лет, но уже с оптимистической надеждой на Иоасафа.

Поспешим же к мощам твоим пасть,
Чтобы не потонуть, не пропасть,
Не исчезнуть во мраке заклётом,
Как взывали мы в страхе святом
В девятьсот девяносто седьмом,
В девятьсот девяносто восьмом,
В девятьсот девяносто девятом...

Сентябрем также отмечено время создания «Моления с поля брани. Святителю Иоасафу, епископу Белгородскому, чудотворцу» (2003 г.). Молитва обращена к Иоасафу, а «поле брани» – аллегория нашей жизни, в которой

Со злом не утихает наша брань,
Святителю Христов Иоасафе.

Иносказательный образ «брани» ассоциируется с творением самого Иоасафа, его поэмой «Брань честных семи добродетелей с семью грехами смертными...»:

И дивно песнь победную сложил
Сквозь даль веков звучащими стихами...

Автор утверждает идею необходимости веры «как щита», «лика» святого «как знамени», его молитвы как «острого меча» в «ожесточенной битве». Пример жизни святителя поэта вдохновляет, он призывает:

И ныне перед строем нашим стань,
Веди сквозь искушения и беды,
Премудро направляя эту брань
Ко Царству Вечной Славы и Победы!

К юбилейному 2005 году – 300-летию со дня рождения Иоасафа, относится стихотворение «Святитель Иоасаф перед Песчанской иконой пресвятой Богородицы», которое является частью музыкально-поэтической композиции И. Кобелева «Ангел Святого Белогорья».

Своеобразие произведения заключается в том, что оно поэтически оформляет эпизод жития Иоасафа, связанный с обретением им священной иконы. Монолог лирического героя ведется от лица самого святителя, которому во сне явился образ Богородицы с укоризной о небрежении к ее лику в изюмском приходе. Поэту удастся уметь передать многообразную палитру чувств, испытанных Иоасафом во время узнавания образа:

Миг – и хлынули слезы из глаз.
Я склонил перед Нею колени
В этот скорбный и радостный час
За народ в покаянном молении.
...Льются слезы и звезды горят
Над просторами Малороссии...

Таким образом, проблема своеобразия образа святителя Иоасафа в иконографии и литературе остается открытой и требует дальнейшего исследования.

Очевидно, что духовный портрет Иоасафа – индивидуализирован, а иконографический образ – каноничен и символичен. В иконографии обозначается тенденция «от портрета к символу». В то время как в лирической поэзии явно обозначается тенденция от изображения максимально обобщенного типа образа – «лика» к индивидуализированному «лицу».

На наш взгляд, при изучении данной проблематики перспективны такие задачи, как выяснение форм взаимодействия духовной поэзии и иконографического искусства, воплощающих образ Иоасафа, епископа Белгородского и Обоянского.

Литература

1. Гиллессем А.Н. Перед гробницей Святителя Иоасафа, епископа Белгородского // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1910. – № 7. – С. 74-75.
2. Гиллессем А.Н. Перед гробницей Святителя Иоасафа, епископа Белгородского // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1910. – № 49. – С. 542-543.
3. Гиллессем А.Н. У гробницы святителя Иоасафа // Курские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1911. – № 28. – С. 278.
4. Григорьев П. Святитель и чудотворец епископ Иоасаф Белгородский: думы паломника в стихах // Курские епархиальные ведомости. – 1993. – № 7-8. – С. 8.
5. Жевахов Н.Д. Житие Святителя Иоасафа, чудотворца Белгородского. – Киев: Новый Сад: Филонов, 1929. – 64 с.
6. Житие, служба, акафист святителю Иоасафу, епископу Белгородскому, Чудотворцу / Сост. О. Кобец. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2005. – 152 с.
7. Житие, подвиги и чудеса Святителя Иоасафа (Горленко), епископа Белгородского и Обоянского (1705-1754) / Сост. С. Булгаков. – Курск: Епархиальная тип., 1910. – 131 с.

8. Квитка И.И. Краткое описание жизни Преосвященного Иоасафа Горленко, епископа Белгородского. – СПб.: Тип. Медицинского департамента, 1833. – 50 с.
9. Кобелев И.В. На рубеже: стихотворения. – Курск, 2011. – 122 с.
10. Ковалевский А.Ф. Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский, почивающий в Свято-Троицком монастыре, в городе Белгороде Курской губернии (1705-1754). – М.: Афонский русский Пантелеимонов м-рь, 1897. – 52 с.
11. Кохановская Н. Рой – Феодосий Саввич на спокое. – Белгород: Издательский отдел Белгородской и Старооскольской епархии, 2011. – 224 с.
12. Маляревский А.И. Святитель Иоасаф, епископ Белгородский и Обоянский. – СПб., 1907. – 37 с.
13. Чаплыгин И.А. Святитель Иоасаф, епископ Белгородский. – СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1895. – 52 с.

СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИКОНЫ

*Жирова О.Я., канд. пед. наук, доцент, профессор БГИК,
заслуженный работник культуры РФ*

Условный язык иконы является отражением неполноты наших знаний о божественной реальности. И в то же время – это знак, указывающий на существование красоты Абсолютной, сокрытой в Боге, красоты истинной, внутренней, спасительной, открывающей путь к духовному восхождению вверх. Как всякий текст (в данном случае сакральный) икона требует определенного навыка прочтения. Полагаем, что вполне уместен принцип, используемый еще в ранней Церкви для лучшего усвоения Св. Писания: буквальный, аллегорический, моральный, анагогический (Блаженный Августин). На первом уровне происходит знакомство с сюжетом (кто или что изображено), во втором – раскрытие смысла образа, символа, знака (цвет, свет, жест, пространство, время и т.д.), на третьем – обнаруживается связь изображения с предстоящим (уровень обратной связи), на четвертом – происходит непосредственное общение с первообразом, то есть открывается глубинный смысл существования иконы – во имя чего?

Являясь, прежде всего, своего рода окном в духовный мир, икона имеет свой особый язык, где каждый знак-символ, обозначает нечто большее, чем он сам. Это своего рода движение от портрета к лику, от реального и временного – к изображению идеального и вечного. Самое главное в иконе – лик, глаза – «зеркало души», в них сосредоточена вся сила нравственного подвига, вся сила духа и его власть над телом, а также руки, несущие определенную духовную информацию жестами (благословляющий жест Спасителя, молитвенный жест Оранты с воздетыми к небу руками, жест архангела Гавриила, передающего Благую Весть, фигура с рукой прижатой к щеке символизирует символ печали, раскрытая рука, протянутая вперед – знак покорности, рука благословляющая – тайна священства; рука, держащая руку – тайна супружества; и т.д.).

Изображенные на иконах предметы также имеют определенную символику. Так, книга – Евангелие; ключи – путь в Царство Божие; крест – знак сораспятия со Христом; пальмовая ветвь – принадлежность Царству

Небесному; дуб означает древо жизни; дом служит символом домостроения, созидания; посох у ангела – знак небесного вестничества, посланничества; золотой венец – символ духовной победы; цветок анемона – знак скорби Марии, матери Христа («Распятие Христа» и «Снятие с креста»); луч с небесных сфер – символ Святого Духа, Божественной энергии и т.д.

Изображения из священного Писания, наделены вполне конкретной символикой, согласно которой золотой крест, якорь и сердце означают веру, надежду, любовь; книга – дух премудрости; золотой подсвешник – дух разума; лавровый венок – дух радости; катящиеся колеса – дух жизни; громовые стрелы – дух страха Божия; сердце с крыльями – дух любви.

Особый смыслом наделены изображения из акафиста Христу (жезл, крест, митра и панagia – Иисус преславный Патриархом величание; рука, держащая скипетр и корону – Иисус преславный царем укрепления; золотая чаша – Иисус премилостивый пресвитером сладость; цвет лилии – Иисус пречистый девственных целомудрия), а также изображения таинств церковных (сосуд с водой – тайна крещения; алавастр – тайна миропомазания; чаша и дискос – тайна причащения; два глаза – тайна покаяния; стакан с елеем – тайна елеосвящения). Тела на иконах имеют удлинённые пропорции (1:9, у Дионисия 1:11), что символизирует одухотворенность человека, его преображенное состояние, ибо тело не самоценно, оно обретает свой смысл только как вместилище духа, а потому «не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10.28).

Одеяния на иконе – не средство для прикрытия телесной наготы, это также определенный знак. Одежда – символ, ткань из подвигов святого. Одна из важных деталей – складки на ней, характер расположения которых свидетельствует о времени написания иконы. Например, в VIII-XIV веках складки рисовались частые и мелкие, что говорит об отсутствии духовного спокойствия; в XV веке складки на одеждах – прямые, не очень длинные, сходящиеся под углами, символизируют стабилизацию духовной энергии; к концу XVI века складки почти прямые, длинные, редкие, что подтверждает полноту упорядоченных духовных сил.

Одеяния Христа и Богоматери почти всегда неизменны – вишневый хитон и голубой плащ – гиматий у Христа, темно-синий хитон и вишневое (модификация красного цвета) покрывало – мафорий у Богоматери. В сочетании красного и синего в образе Богородицы открывается еще одна тайна – соединение Материнства и Девства. По свидетельству отцов Церкви, вишневый цвет соединяет начало и конец спектра (красный и фиолетовый) – это знак Христа, который есть начало и конец сущего. Но изредка мы можем видеть Богоматерь, облаченную в синий мафорий, что подчеркивает Девство, непорочность Богоматери, аспект Ее чистоты, грань образа Девы и Матери.

Фон классической иконы – золотой, выполняющий одновременно функции цвета и света, возвещающий радость. Золото (ассист) обозначает сияние Божественной славы, в которой пребывают святые, а потому его используют для обозначения наличия силового поля Божественной энергии и

благодати, Красоты мира иного, самого Бога. Солнечное золото как бы поглощает зло мира и побеждает его. Если ассист присутствует, то тем самым подчеркивается Божественная суть Христа, если отсутствует – то подчеркивается Его человеческая сущность. Желтый цвет – тождественен золотому. Однако, золотом окрашено не все. Обычно это одежды Спасителя, изображение Евангелия, Престол Спасителя, Седалища ангелов. Свет, исходящий от Спасителя, когда Он являет Свое Божественное начало. Это и свет, символизирующий Вечность. Синий цвет обозначает небо, равно как и голубой, символизирующий еще и Вечность. Белый цвет – это цвет Славы Христа, обозначает самого Бога, так как Он подобен свету, а белый сочетает в себе все цвета радуги, также как Бог в Себе заключает весь мир, символизирует чистоту и невинность. Нежно-розовый цвет – цвет душевной утонченности. Пурпур – как и золото – цвет Вечности и Славы Христа, цвет Утра, Возрождения, знак Царственной сущности Христа, предвещает Солнце. Красный цвет – символ мученичества, крови Христа, его страданий и смерти, также символизирует Божественный огонь. Зеленый – юность и цветение. Черный цвет – знак сокровенных Божественных тайн, он ассоциируется с адом, смертью, с дьявольскими символами, его можно видеть на иконах, изображающий страшный суд.

Цвет в иконе неразрывно связан со светом. Икона не знает светотени. Это тоже обусловлено особенностями миропонимания и задачами, которые стояли перед иконописцем, который изображал мир абсолютного Света (1 Ин. 1.5). Свет выражен в иконе ликом, через нимбы и сияние вокруг головы святого (сияние Света и Славы Божией). Более того, Христос изображается не только с нимбом, но нередко и с сиянием вокруг всего тела (мандорла), что символизирует и Его святость как человека, и Его святость абсолютную как Бога.

Свет и цвет определяют настроение иконы. Классическая икона всегда радостна. Икона – это праздник, торжество, свидетельство победы. Само слово «Евангелие» переводится с греческого, как Благая, то есть радостная весть. Творения великих иконописцев – яркое тому подтверждение. К примеру, на иконе Дионисия «Распятие» запечатлен самый драматический эпизод земной жизни Христа. Однако художник изображает Его светло и радостно, ибо смерть Христа на Кресте есть одновременно Его победа. За Крестом следует Воскресение и радость Пасхи, просвечиваясь сквозь скорбь, делает ее светлой.

Представитель всеединства, философ Е.Н. Трубецкой пишет, что русская икона возвещает его преображение доминирующим настроением радости, которое передается сюжетами, символами вещей, жестов, цветов, расположением фигур, одеждой, видением упругих взмахов крыльев ангелов, вестников Добра и Блага. Но приход к радости возможен только через аскетизм – нет радости без мучений, Воскресения без Креста. Радость и аскетизм – взаимодополняющие темы, где первое – цель, второе – средство достижения цели; аскетизм подчинен радости. Способ выражения аскетизма – условные, символические фигуры и лики святых. Поэтому смирение плоти имеет два смысла:

- оно необходимо для одухотворения человеческого облика;
- подготавливает грядущее братство, любовь и мир человека с человеком и со всей Божьей твари.

Аскетизм, имеющий духовно-нравственный смысл, выражен не только условно-схематичным, символическим изображением лиц и фигур, но и статикой. Физическое движение на иконе сведено до минимума или вовсе отсутствует. Зато особыми средствами передается движение духа – позой фигуры, рук, складками одежды, цветом, и главное – глазами.

Но физическая неподвижность в сочетании с подвижностью Духа характеризует не все иконы. Есть иконы и фрески («Преображение Господне», «Страшный суд»), где физическая динамика передается художественными средствами. Это характеризует тех, кто еще находится в начале духовного пути, кто еще не крепок в вере.

Пространство и время иконы строятся по своим определенным законам. Ввиду того, что икона пишется с точки зрения вечности, в ней могут быть совмещены разновременные пласты. Прошлое, настоящее и будущее как бы сконцентрированы и существуют одновременно, образуя единую композицию («Преображение», «Рождество Христово»). А в иконе «Усекновение головы св. Иоанна Предтечи» нередко изображается дважды голова Крестителя: на его плечах и на блюде. Это символизирует то, что отдав себя в жертву Иоанн Креститель остается неповрежденным.

Однако икона не криптограмма. Она требует длительного созерцания, чтобы больше открыть в ней для себя и таким образом духовно «подпитаться». В этой связи весьма опасно игнорирование контекста, выдергивание знака из живого организма, где он взаимодействует с другими знаками и символами. Более того, семантический ряд любого знака может включать различные уровни толкования, вплоть до противоположных. Понять, в каком из значений употреблен знак или символ, поможет контекст, который также выстраивается из взаимодействия отдельных знаков. В свою очередь икона также включена в определенный контекст (литургию, храмовое пространство).

Подчиняясь идее храма и его архитектуре, фреска и икона сами архитектурны. Архитектурность иконы выражена в ее симметричности и подчиненности некому архитектурному и одновременно идейному центру. Архитектурность иконы есть продолжение и средство выражения все той же идеи преобладания Абсолюта над единичным, индивидуальным.

Идейным и архитектурным центром иконы может быть Иисус Христос или Богоматерь. И их образы символичны. Иисус часто олицетворяет гармонию, порядок, Добро, Красоту, Истину, противостоящие раздорам и хаосу. Богоматерь – символ Любви, Добра, милующего сердца, защиты человечества от гнева Господня. Пророки, апостолы, девы олицетворяют добродетели: мудрость, смирение, целомудрие, невинность, чистоту. Это те центры, вокруг которых мир собирается и организуется воедино. Это те точки опоры для человека, где он может противостоять скорби мира.

**ПРИНЦИПЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ЭТИКИ В ТВОРЕНИЯХ
ПРП. АВВЫ ДОРОФЕЯ И СВТ. ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА):
ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ**

Здор А.В., канд. филос. наук, доцент.

Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток

Сегодня достаточно часто приходится слышать даже от церковных людей суждения о том, что аскетическая литература однообразна и даже шаблонна. Опровергая подобные обвинения, архиеп. Феодор (Поздеевский) в свое время писал о том, что в пределах своей основной задачи – говорить о путях спасения – святоотеческая литература изумительно разнообразна соответственно индивидуальному восприятию каждым подвижником Христовой истины: «Святые отцы не повторяют, а восполняют друг друга»¹. Поэтому аскетическая литература представляет собой синтез единства и своеобразия. А.И. Сидоров отмечает, что принцип «согласия отцов» естественно допускает «партитуру» частного голоса в едином хоре соборного сознания отцов, и объективное исследование святоотеческого Предания дает возможность как обозрения его совокупности, так и рассмотрения удивительной неповторимости и уникальности «голоса» каждого из отцов².

Исторические потрясения XX в., затронувшие и судьбы Русской Церкви, не могли не отразиться на массовом веросознании, полноте и качестве восприятия духовной традиции. Сегодня перед нами стоит задача всемерного развития духовного просвещения, приобщения верующих ко всей полноте православного Предания, вдумчивого отношения их к святоотеческому наследию, распространения знаний о православном вероучении как среди уже пришедших в Церковь людей, так и среди тех, кто еще находится в духовном поиске. И для катехизаторской, миссионерской работы особую значимость имеет изучение духовного наследия подвижников, близких к нам по времени, явивших возможность воплощения принципов евангельской этики в условиях культуры, подвергшейся секуляризации, находивших способы просвещения современников в духе истинного благочестия.

В то же время, значительный научный интерес представляет анализ особенностей рецепции наследия древних подвижников отечественными духовными писателями. С одной стороны, это позволяет увидеть соотношение в их богословско-аскетическом наследии того, что унаследовано ими от традиционного церковного учения, и того, что в этом наследии определяется их личным духовным опытом. С другой стороны, исследование этой проблемы сопряжено с более обширным вопросом об особенностях русской аскетической традиции в сравнении с древней христианской письменностью.

¹ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига // Феодор (Поздеевский), архиеп. Жизнеописание. Избранные труды. Сергиев Посад: СТЛ, 2000. С. 91-92.

² Сидоров А.И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2001. С. 9-10, 31.

Свт. Игнатий (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов, 1807-1867; 1807-1867) – один из самых замечательных русских аскетических писателей. Очевидно, что для него собственный духовный опыт был важнейшим источником богословского и литературного вдохновения, основой пастырского руководства. В тоже время, его статьи, проповеди и письма свидетельствуют об очень глубоком знании классической аскетической письменности. Поэтому значительный интерес представляет исследование особенностей восприятия им святоотеческого наследия, основных принципов отбора и комментирования материала святоотеческой письменности, способов использования им святоотеческой интерпретации евангельской этики.

В ряду наиболее часто цитируемых свт. Игнатием святых отцов стоит и прп. Авва Дорофей (кон.VI в. – ок. 620 г.), чьи «Душеполезные поучения и наставления» на протяжении столетий остаются одним из самых читаемых и любимых христианами сочинений. Авва Дорофей был духовным чадом прп. Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. Излагая их учение в систематизированном виде, он старается подвести итог накопленному аскетическому опыту, поэтому «на общих вопросах он мало останавливается, его наставления имеют практический, часто почти бытовой характер»¹. К.Е. Скурат подчеркивает, что авва Дорофей учит не столько тому, как надо верить, сколько тому, как надо жить, предполагая, что слушающие его наставления «знают Истину веры и нуждаются лишь в указаниях способов, путей воплощения ее в жизни, в спасительном подвиге»².

Эпоха, в условиях которой проходил свой подвиг свт. Игнатий, и аудитория, к которой он обращался, существенно отличались от тех, что окружали авву Дорофея. В статье «Сети миродержца» свт. Игнатий говорит о том, насколько усугубилось падение веры и нравственности в обществе в сравнении со временами древней Церкви: «Умножились книги, содержащие лжеучение; умножились умы, содержащие и сообщающие другим лжеучение; умалились, умалились до крайности последователи святой Истины; усилилось уважение к добродетелям естественным, доступным для иудеев и язычников; явилось уважение к добродетелям прямо языческим, противным самому естеству, взирающему на них, как на зло; умалилось понятие о добродетелях христианских, не говорю уже как умалилось, почти уничтожилось, исполнение их на самом деле; развилась жизнь вещественная; исчезает жизнь духовная; наслаждения и попечения телесные пожирают все время; некогда даже вспомнить о Боге»³. Этими обстоятельствами, в значительной мере, определяется специфика того типа рассмотрения проблем аскетики, который характерен для свт. Игнатия в целом, и особенности его восприятия поучений аввы Дорофея, в частности. Законы духовной жизни остаются неизменными, и конкретные практические советы аввы Дорофея сохраняют свое значение, поэтому свт. Игнатий часто к ним обращается. Но общее оскудение веры и

¹ Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. М.: Изд-во АСТ, 2002. С.531.

² Скурат К.Е. Великие Учители Церкви. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С.72.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Сети миродержца// Собр. соч. Т.1. М.: Благовест, 2001. С. 450 (Далее творения свт. Игнатия (Брянчанинова) цитируются по этому изданию).

нравственности требует включения их в более широкий мировоззренческий контекст.

От аввы Дорофея и прп. Исаака Сирина свт. Игнатий усваивает наименования состояния по сотворении естественным, по падении – нижеестественным (или противоестественным), а по искуплении – сверхъестественным.¹ Авва Дорофей подчеркивает, что падение Адама привело к повреждению греховной порчей не отдельных его свойств, но всего его существа: «Зло не частное, не на одном месте, но во всем теле, объяло всю душу, овладело всеми силами ее».² Свт. Игнатий полагает чрезвычайно важным, чтобы человек осознал эту тотальную поврежденность своей природы и победил тщеславный стыд, научающий лицемерно притворяться праведным. Никакой человеческий поступок не может обойтись без примеси зла. Тот же, кто стремится «удержать за собой оскверненную грехом правду падшего естества», неизбежно отвергает Искупителя.³

Чтобы преодолеть в себе проявления падшего естества и создать условия для раскрытия естества, обновленного Богочеловеком, необходимо, прежде всего, обрести адекватную самооценку. Одной из сквозных тем в «Аскетических опытах» свт. Игнатия является самопознание. Важнейшим органом самопознания выступает совесть. Статья свт. Игнатия «Совесть» воспроизводит многие мысли из поучения аввы Дорофея «О совести»: совесть – это естественный закон, действие которого исказилось вследствие грехопадения и которое обновляется Христовым учением; совесть – это тот соперник человека, о котором говорит Евангелие (Мф.5:25); постоянная и произвольная греховная жизнь как бы умершвляет совесть; даже кажущиеся малыми грехи притуляют совесть; следует хранить совесть по отношению к Богу, к ближнему, к вещам.⁴ Свт. Игнатий дополняет эти наставления мыслью о том, что именно благодаря действию совести человек может сохранить в себе образ Божий и обрести подобие Божие.

С проблемой самопознания свт. Игнатий соотносит и вопрос об отношении христианина к своим страстям. В статье, посвященной этому вопросу, присутствуют ссылки на поучения аввы Дорофея «Об отвержении мира» и «О том, что должно переносить искушение с благодарностью и без смущения». Общими для этих текстов являются следующие идеи: в результате грехопадения человек впал в противоестественное состояние, для которого свойственно действие страстей; искупленный человек может как противиться действию страстей, так и покоряться ему; страсти, пребывая в христианине и побуждая его к борьбе, содействуют его духовному преуспеянию; обнаруживая в себе действие страстей, христианин должен не смущаться и унывать, а со

¹ Дорофей, прп. Душеполезные поучения и послания. М.: Лодья, 1999. С. 27; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1998. С. 9; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Собр. соч. Т.2. С. 417.

² Дорофей, прп. Указ. соч. С. 29.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о спасении и о христианском совершенстве // Собр. соч. Т.2. С.38.

⁴ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 58-63; Игнатий (Брянчанинов), свт. Совесть // Собр. Соч. Т.1. С.417-420.

смирением обращаться к Богу с просьбой об исцелении¹. Авва Дорофей подчеркивает, что смущение при искушениях происходит от того, что «мы не знаем своего душевного устройства», и человеку в этой ситуации необходимо «со смирением познать свою меру»². Свт. Игнатий, отправляясь от замечаний аввы Дорофея, более подробно останавливается на проблеме самопознания, подчеркивает, что только правильное понятие о себе позволяет человеку правильно управлять собою, побуждает его к самоотвержению и покаянию, заставляет сознаться в необходимости искупления. Свт. Игнатий рассматривает вопрос о борьбе со страстями в контексте темы крестоношения, касается проблемы значения личного подвига христианина и благодати Божией в спасении человека, проявляет связь страстей с неверием, говорит о принципах борьбы со страстями и об опасности преждевременного бесстрастия³. Таким образом, предельно конкретные советы аввы Дорофея дают свт. Игнатию повод к размышлению над общими вопросами антропологии и аскетического богословия.

Трезвая самооценка в свете евангельской истины создает условия для воспитания смирения. В размышлениях свт. Игнатия об этой добродетели находим ссылки на поучения аввы Дорофея о том, что смирение есть дар Божественной благодати, оно достигается исполнением евангельских заповедей, отвержением самооправдания, непрестанным упражнением в молитве. Отправляясь от этих поучений, свт. Игнатий подробно рассматривает связь между исполнением заповедей и обнаружением своей греховности, между отвержением самооправдания и покаянием, между смиренномудрием и смирением. По слову свт. Игнатия, тот, кто при внимательной молитве сподобляется умиления, «опытно знает, что именно в драгоценные минуты умиления являются в нем помыслы смиренномудрия, преподающие ощущение смирения», «постоянное умиление содержит душу в постоянном смирении, в настроении непрестанных молитв и богомыслия»⁴. Очевидно, он говорит об этом из собственного молитвенного опыта.

Почтения аввы Дорофея «О смиренномудрии» и «О страхе Божиим» стали отправной точкой в рассуждениях свт. Игнатия о том, с каким внутренним настроем христианин должен трудиться. «Всякое дело, которое вы делаете...есть восьмая часть искомого; а сохранить свое устройство, если и случится от этого не исполнить дела, есть три восьмых с половиною», – учит авва Дорофей⁵. Свт. Игнатий разъясняет, что «трудиться в разуме» означает нести труд со смирением, как наказание за свою греховность, а «трудиться безрассудно» – это «трудиться с плотским разгорячением, с тщеславием, с хвастовством, с уничижением других братьев, не могущих нести такого труда

¹ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 27-30,159-168; Игнатий (Брянчанинов), свт. Отношение христианина к страстям его // Собр. соч. Т.1. С. 596-607.

² Игнатий (Брянчанинов), свт. Блажен муж // Собр. соч. Т.2. С.162,1 65.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Отношение христианина к страстям его. С.596-607; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Собр. соч. Т.2. С.425-429

⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении// Собр. Соч. Т.1. С. 344-358.

⁵ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 56, 77.

по немощи или неспособности, даже по лености». В последнем случае даже внешне полезный труд вредит душе¹.

Одним из важнейших принципов аскетики аввы Дорофея, как и его учителей прп. Варсонофия и Иоанна, является отсечение своей воли: «Таким образом мало-помалу, с помощью Божиею, преуспеем и достигнем бесстрастия»². Многие практические советы аввы Дорофея, по существу, являются применением этого общего принципа к конкретным ситуациям и духовно-нравственным проблемам.

Свт. Игнатий подкрепляет ссылкой на поучение аввы Дорофея «О том, что не должно полагаться на свой разум» принцип неуклонного руководства в духовной жизни наставлениями свв. отцов³. Авва Дорофей говорил, в первую очередь, об обращении за советом к живым наставникам – старцам. А свт. Игнатий неоднократно высказывается о том, что в современную эпоху число истинных наставников невелико, поэтому в деле духовного руководства особенно возрастает значение святоотеческих писаний. В писаниях свв. отцов запечатлен многовековой опыт духовной работы. Кроме того, сам по себе отказ подвижника от последования исключительно своим разуму и воле является непревзойденной школой смирения. Свт. Игнатий подчеркивает, что, отвергая собственные разумения и сердечные влечения и руководствуясь наставлениями старца, подвижник встает на путь отвержения своего падшего естества, где добро неизбежно смешано со злом. Только на этом пути возможно истинное богопознание и самопознание⁴.

Отправляясь от поучения аввы Дорофея «О смиренномудрии», свт. Игнатий анализирует духовное состояние современного мира с точки зрения тех соблазнов, которые он являет для ума, сердца, тела человека и показывает, почему именно смиренномудрие является противоядием от этих духовных болезней, подтверждая ту истину, что, несмотря на изменяющиеся внешние исторические условия, законы внутренней жизни человека остаются неизменными⁵.

Одним из проявлений самообольщения, рожденного гордостью, свт. Игнатий считает преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу и стремится показать, что «шествие ко Христу начинается и совершается под водительством страха Божия»⁶. Основу для размышлений на эту тему, помимо Св. Писания, свт. Игнатий находит в творениях прп. Иоанна Кассиана Римлянина, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова. Из поучения аввы Дорофея «О страхе Божиим» он заимствует мысль о том, что страх Божий бывает как первоначальный, так и совершенный. Новоначальный выполняет волю Божию из-за страха вечных мучений, а достигший совершенства, вкусивший сладости пребывания с Богом, страшится утратить ее, сделав что-

¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении. С.349.

² Дорофей, прп. Указ. соч. С. 42.

³ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 80; Игнатий (Брянчанинов), свт. Плач мой// Собр. Соч. Т.1. С. 636.

⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о спасении и о христианском совершенстве. С. 411-412.

⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Сети миродержца. С. 447-451.

⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о страхе Божиим и о любви Божией // Собр. Соч.. Т.1. С.60.

либо против воли любимого им Бога¹. Прп. Дорофей именует первую ступень «рабством», и, как будто предвидя возмущение «исполненных самомнения и самообольщения мечтателей», свт. Игнатий подчеркивает, что уже это рабство есть «великое приобретение»: «Не низко для человека, ничтожной твари, падшей, отверженной, погибшей, усвоившей себе вражду к Богу, перейти из состояния вражды и гибели к состоянию рабства и спасения. ... Уже это рабство – великая свобода! Страх очищает человека, предуготовляет для любви: мы бываем рабами для того, чтобы законно соделаться чадами»². Проблема соотношения страха Божиего и любви Божией рассматривается свт. Игнатием в контексте вопроса о критериях разграничения истинных и мнимых добродетелей и в связи с принципом постепенности духовного развития.

Исходя из общих представлений о состоянии человеческой природы, свт. Игнатий очень большое значение придает описанному аввой Дорофеем «чаду смиренномудрия» – деланию самоукорения: «Главная причина всякого смущения, если мы основательно исследуем, есть то, что мы не укоряем самих себя»³. Поучения аввы Дорофея свт. Игнатий дополняет и собственными наблюдениями над закономерностями духовно-нравственной жизни. В частности, он говорит о том, что «тайнственным» свойством привычки к самоукорению является вызывание из памяти таких согрешений, которые были совершенно забыты или на которые в свое время не было обращено никакого внимания. Как и ко всем аскетическим деланиям, к самоукорению сначала нужно себя принуждать, но постепенно оно дает подвижнику силу переносить не только обыкновенные скорби, но и величайшие бедствия. Утверждает в терпении и способствует самоукорению вера в Промысл Божий⁴.

У аввы Дорофея свт. Игнатий находит опору для различения понятий спасения и совершенства. Это разграничение восходит к Евангелию, в частности, оно связано с эпизодом с богатым юношей (Мф. 19: 16-22). Авва Дорофей рассматривает монашескую жизнь как нечто большее, нежели исполнение заповедей, он видит в ней принесение «даров» Богу – девства и нестяжания⁵. Вслед за прп. Дорофеем свт. Игнатий причисляет нестяжание и безбрачие к «советам» Христовым: их исполнение предоставлено произволению каждого в отличие от заповедей, обязательных к исполнению всеми христианами⁶.

Подводя итог, отметим, что многие статьи свт. Игнатия непосредственно перекликаются по тематике и содержанию с наставлениями аввы Дорофея. Приводя те или иные аскетические советы прп. Дорофея, свт. Игнатий, как правило, дает развернутый комментарий к ним, обогащает их примерами, почерпнутыми из собственного пастырского, подвижнического опыта, из наблюдений над жизнью современного ему общества. Поучения прп. Дорофея

¹ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 63-65.

² Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о страхе Божием и о любви Божией. С. 69.

³ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 100-101.

⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. О терпении // Собр. соч. Т.1. С.364-365.

⁵ Дорофей, прп. Указ. соч. С. 36-37.

⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. О монашестве // Собр. Соч. Т.1. С. 521, 531.

имеют сугубо практический характер, и он лишь вскользь касается общих богословских, вероучительных вопросов. Свт. Игнатий включает практические наставления аввы Дорофея в более широкий мировоззренческий контекст, рассматривая их в связи с такими вопросами, как Промысл Божий, смысл человеческой жизни, пути к достижению истинного самопознания и христианского совершенства, необходимость самоотречения для спасения и т.д. Поэтому в аскетике свт. Игнатия в сравнении с наставлениями аввы Дорофея значительно больше «выходов» в область сотериологии, антропологии, сакраментологии, хотя, как и у прп. Дорофея, в целом его богословие остается по преимуществу аскетическим.

ПОНЯТИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ЕВАНГЕЛЬСКОМ УЧЕНИИ

Ивашина Е.В., Ивашина Р.А., аспиранты НИУ «БелГУ», г. Белгород

В современных условиях, когда не редкость встречи различных этносов, культур и религий необходимость нахождения общих оснований для конструктивного диалога стоит как никогда остро. Эту функцию пытается выполнять толерантность, но, тем не менее, общепринятый концепт толерантности находится все еще на стадии разработки. Рассмотрим небольшую часть концепта толерантности – толерантность в Христианстве. История сообщает немало случаев конфликтов и напряженных ситуаций в среде христианских конфессий. Как бы то ни было, для всех христианских конфессий Евангелие является основным вероучительным источником. По этой причине, целью данного исследования является реконструкция понятия толерантность в Евангелии.

Религиозная терпимость христианства не имеет ничего общего с индифферентностью. Напротив, безразличие к истине прямо осуждается в Священном Писании. Толерантность имеет отношение преимущественно к форме выражения убеждений: «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет 3:15)¹. При этом утверждается обязанность строго сохранять то, что провозглашается в качестве истины, обличая все внутренние (церковные) отклонения от неё. Мысль о том, что такое внутреннее обличение не должно быть связано с нетерпимостью к ближнему, высказана ещё в Ветхом Завете: «Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи ближнего твоего, и не понесёшь за него греха» (Лев 19:17)².

Нетерпимость к заблуждению и греху не должна сопровождаться ненавистью к грешнику, ради которого и воплотился Христос, противная позиция прямо осуждается как «лицемерие» (Мф 7:5). Квинтэссенция должного отношения к другому, прежде всего инакомыслящему, выражена в словах Нагорной проповеди Христа: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким

¹ Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – С. 1112.

² Там же. – С. 115.

судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» (Мф 7:1–2)¹.

Необходимо уточнить, что понятие «ближний», в Ветхом Завете носило ограниченный характер – «ближним» мог быть только соплеменник. Христос расширил это понятие до всякого человека, нуждающегося в помощи, добром отношении, в сочувствии. Это положение Христос изложил в притче о милосердном самарянине. В этой притче заповедь о любви выполняется иноплемеником, который для иудея ветхозаветного был чужд по вероисповедным и другим признакам, то есть религия Ветхого Завета давала ему полное право не помогать умирающему и нуждающемуся в помощи иноплеменику и иноверцу.

Убежденность в истинности христианского учения сопряжена с толерантным отношением к тем, кто этой убежденности не разделяет. Таким образом, христианская религиозная позиция (как она выражена в Священном Писании) представляет собой сочетание уверенности в исключительной спасительности новозаветного Откровения (и, соответственно, в порочности всех иных доктрин) и любви ко всякому конкретному носителю иноверия, предстающему в качестве «ближнего».

Даже если человек выступает в качестве личного врага христианина, последний должен проявлять любовь к нему. Любовь предполагает готовность к общению. Состояние, которое удерживает верующего от агрессивности в отношении инакомыслящего и в то же время не позволяет ему потерять дистанцию между истиной и заблуждением, есть состояние диалога. Последний возможен только тогда, когда признаётся право участников диалога быть разными в своих верованиях и упованиях, а также право на защиту этой своей специфичности. Христианство стремится избежать насаждения уверенности в собственной исключительности, в частности, декларируя свой вселенский характер².

Обратимся к концепту христианской толерантности: «Иисус сказал ему (законнику): возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37-40)³. «Кто говорит «Я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1Ин. 4: 20-21)⁴. В первой цитате Христос говорит о первичности любви к Богу. Но Его любимый ученик Иоанн Богослов дает пояснение из смысла, которого

¹ Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – С. 1118.

² Аванесов А.А. О религиозной толерантности христианства. Православие и развитие российской духовной культуры в Сибири. Том 1. Томск, 2004. – С. 6–11. [Электронный ресурс] // ресурс доступа: <http://fsf.tsu.ru/faculty/philosophy/caf/otksp/prepods/avanesov/ChToler.pdf> (дата обращения: 13.05.12)

³ Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2007. – С. 1042.

⁴ Там же. – С. 1221-1222.

явно выделяется строгая взаимозависимость между любовью к Богу и любовью к ближнему. Она настолько тесная, что если не будет одной из них – второй тоже не может быть, т.е. они в определенных случаях взаимоисключают друг друга. По сути, они становятся равнозначными – это есть один из основополагающих постулатов христианской толерантности.

Для объективности мнения о наличии толерантности в христианстве можно привести характеристику из нехристианского источника – из Корана, где говорится об этом: «Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы – христиане!» Это – потому, что среди них есть иереси и монахи и что они не превозносятся» (5 Сура, 85 аят)¹.

Таким образом, христианская религиозная позиция (как она выражена в Евангелии) представляет собой сочетание уверенности в исключительной спасительности Новозаветного Откровения, и толерантности в отношении ко всем окружающим людям (какими бы они, ни были), даже к своим врагам.

В заключении следует отметить, что евангельская толерантность в настоящее и, в особенности, будущее время является основой не только для конструктивного диалога между христианскими конфессиями, но и для взаимопонимания между государствами, этносами, культурами, религиями и мировоззрениями.

Литература

1. Аванесов А.А. О религиозной толерантности христианства. Православие и развитие российской духовной культуры в Сибири. Том 1. Томск, 2004. – С. 6–11. [Электронный ресурс] // ресурс доступа: <http://fsf.tsu.ru/faculty/philosophy/caf/otksp/prepods/avanesov/ChToler.pdf> (дата обращения: 13.05.12)
2. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2007, – 1371 с.
3. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Изд. 8-е. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – 537 с.

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ УЧЕНИЕ О ДОПУСТИМОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ НАСИЛИЯ В СРАВНЕНИИ С ВЕТХИМ ЗАВЕТОМ

Ивашина Р.А., Ивашина Е.В., аспиранты НИУ «БелГУ», г. Белгород

Насилие и одна из его форм – физическое воздействие на кого-либо имели место на протяжении всей истории человечества. Христианское вероучение и его первоисточник – Евангелие предлагают свой взгляд на мир, взгляд с точки зрения любви к ближнему. Но евангельское учение дано Иисусом Христом не как нечто новое, неожиданно появившееся, а как продолжение и исполнение религии Ветхого Завета: «Не думайте, что я (Христос) пришёл нарушить закон или пророков; не нарушить пришёл я, но исполнить» (Мф.5:17). По этой причине, для более полного понимания и

¹ Коран/Пер. И.Ю. Крачковского. Изд. 8-е. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – С. 98.

оценки понимания насилия в Евангелии, уместно рассмотреть понимание насилия в Ветхом Завете.

В 20 главе второй книги Библии Исход повествуется о даровании Богом 10 заповедей, среди которых шестая прямо запрещает убийство: «Не убивай» (Исх. 20, 13). Но, не смотря на запрет, греховное свойство человеческой природы не позволяло человеку жить без насилия и без убийства. Постоянно находились племена, желавшие уничтожить еврейский народ и завладеть его имуществом. По этой причине, Бог допускает убийство с целью защиты своего народа и Отечества. В книгах Ветхого Завета Бог является и вдохновителем войн, и их руководителем. Так, в войне с амаликитянами малочисленные и ослабленные евреи побеждают только потому, что Моисей неотступно молится Богу, не опуская рук своих, причём, когда его руки опускаются от усталости, неприятель начинает одолевать евреев (Исх.17 и сл.). Перед выступлением в поход Моисей молится богу: «восстань, Господи, и рассыплются враги твои, и побегут от лица твоего ненавидящие тебя» (Чис.10:35). Войны против мадианитян и амаликитян евреям приказывает вести сам Бог: «Сказал господь: отмсти мадианитянам...» (Чис. 31:1), «Все города их (мадианитян) во владениях их и все селения их сожгли огнём. И взяли всё захваченное и всю добычу, от человека до скота» (Чис.31:10), «Изгладь память амалика из поднебесной, не забудь» (Втор.25:17).

К примеру, в битве с аморреями «Господь бросал на них (аммореев) с небес большие камни... больше было тех, которые умерли от камней града, нежели тех, которых умертвили сыны израилены мечем». И более того, для окончательной победы евреев Бог во время этой битвы остановил даже движение небесных светил (Нав.10:11). Все войны Ветхого Завета – «войны Господни». «Господь Бог сам сражался за Израиля» (Нав. 10:42; 23:3).

Одно из имен Бога, упоминаемых в Ветхом Завете и вошедшее в христианский обиход – «Саваоф», что означает «силы воинства», «воитель», «Бог воинств», «Господь сил».

За послушание законам Бог обещает евреям: «Будете прогонять врагов ваших, и падут они пред вами от меча» (Лев.26:7), «Не бойся их (врагов), ибо с тобою Господь, Бог твой» (Втор.20:1), «Не от множества воинов победа, но от помощи Божией... Сам Господь сокрушает врагов наших» (1Мак.3:18).

В Ветхом Завете при описании некоторых случаев убийств, благословленных Самим Богом, уточняются даже количества жертв, причем, такие количества довольно велики: Бог поражает смертью 14 700 евреев, возмущившихся против Моисея (Чис.16:49); двадцать четыре тысячи отступников убивают евреи по слову Божию (Чис.25:1); пятьдесят тысяч сто вениамитян за два дня избивают израильтяне во славу Господа (Суд.20:35,46),

Так же, в Ветхом Завете указывается заповедь Бога, которая является основанием для многих случаев применения насилия: «Око за око рану за рану, ушиб за ушиб... Кто ударит человека так, что он умрёт, да будет предан смерти» (Исх.21:24-25,12). «Земля не иначе очищается от пролитой на ней крови, как кровью пролившего её», – определяет Бог (Чис.35:33). «Сними невинную кровь, пролитую Иоавом, с меня и с дома отца моего», – папущтствует

Соломон Ванею, приказывая ему убить полководца Давидова – Иоава (3Цар.3:31).

Таким образом, вероучение Ветхого Завета, было довольно жестоким по отношению к людям, но не ко всем, а именно к тем, кто нарушает заповеди Бога. С другой стороны следует учесть специфику эпохи, когда вся жизнь людей была связана с применением насилия и по-другому выжить было очень сложно.

В Новом Завете, исходя из евангельских повествований, находим совершенно иной взгляд на насилие, он вмещается всего в несколько слов, сказанных Иисусом Христом: «люби врагов своих» (Мф.5:44). В Евангелии сообщается один очень показательный случай, когда апостол Петр исходя из лучших чувств к своему Учителю – Христу, решил защитить Его от воинов, пришедших взять Христа под стражу. Апостол Петр выхватил меч и отрубил ухо воину Малху. И тем не менее эта справедливость Петра была осуждена Самим Христом. Более того – Христос, осудив Петра и других учеников, также изъявивших желание защититься против насильников мечами, исцелил Малха: «Петр, имея при себе меч, извлек его и ударил им слугу первосвященнического, по имени Малха, и отсек ему правое ухо. Но Иисус Христос сказал Петру: "вложи меч в ножны; ибо все, взявшие меч, мечом погибнут Сказав это, Иисус Христос, прикоснувшись к уху Малха, исцелил его» (Лк. 22, 50-51). Таким действием Он совершил великое чудо для исправления несправедливого насилия апостола Петра¹. В Нагорной проповеди Христа в одной из заповедей блаженств говорится: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5, 9). Немного далее Он продолжает раскрывать отношение к насилию и убийству: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: "рака", подлежит синедриону; а кто скажет: "безумный", подлежит геенне огненной» (Мф 5, 21-22). Но тут Христос говорит об отношении к братьям, но в этой же Нагорной проповеди Он затрагивает и отношение к врагам: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5, 43-45).

Евангельское вероучение как пассивное убийство рассматривает и своевременное неоказание помощи больному, умирающему и равнодушие к чужим страданиям. Сюда же относится неоказание помощи человеку, попавшему в беду: бездомному, голодному, утопающему на ваших глазах, избиваемому или ограбляемому, потерпевшему от пожара или наводнения. Яркий пример тому Христос излагает в притче о милосердном самарянине:

¹ Степанов В. (Русак). СВИДЕТЕЛЬСТВО ОБВИНЕНИЯ [Электронный ресурс] // – Режим доступа: www.krotov.info/history/20/1930/rusak01.htm (дата обращения: 31.03.13)

«Один еврей шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. Случайно тою дорогою шел еврейский священник. Он посмотрел на несчастного и прошел мимо. Также и левит (еврейский церковный служитель) был на том месте; подошел, посмотрел и прошел мимо. Затем, по той же дороге ехал самарянин. (Евреи презирали самарян так, что не садились с ними вместе за стол, даже старались не разговаривать с ними). Самарянин, увидев израненного еврея, сжалился над ним. Он подошел к нему, перевязал ему раны, возливая на них масло и вино. Потом посадил его на своего осла, привез в гостиницу и там заботился о нем. А на другой день, отъезжая, он дал хозяину гостиницы два динария (динарий – римская серебряная монета) и сказал: "позаботься о нем и, если издержишь больше этого, то я, когда возвращусь, отдам тебе". После этого Иисус Христос спросил законника: "как думаешь ты, кто из этих троих был ближний попавшемуся разбойникам?" Законник ответил: "оказавший ему милость, (то есть самарянин). Тогда Иисус Христос сказал ему: "иди, и ты поступай так же)" (Лк. 10, 29-37).

Но неправильно будет считать, что Иисус Христос однозначно отвергал любую допустимость применения насилия. Все-таки есть случаи, допускающие некоторое применение насилия.

Первый случай относится к защите своего Отечества. Такое утверждение можно сделать из смысла беседы Христа с капернаумским сотником. Христос всегда говорил правду в глаза, другими словами обличал. В Евангелии немало примеров обличений фарисеев, причем в резкой форме. Когда пришел к Христу сотник, то вполне логично было бы услышать от Христа указание бросить военное ремесло и выйти в отставку, потому что служба в армии предполагает убийства. Но ничего подобного не случилось. Воины спросили его: «нам что делать? И сказал им: довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк.3:14). В Евангелии от Иоанна Иисус прямо благословил военные подвиги: «Больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин.15:13).

Единственное место в Евангелии показывающие насилие со стороны Христа это случай, точнее два, когда Он выгнал торговцев и меновщиков из Иерусалимского храма: «И, сделал бич из верёвок, выгнал из храма всех, также овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул» (Ин. 2, 15).

Все 4 евангелиста сообщают и причину таких крайних действий Иисуса Христа:

«И говорил им: написано, – дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф 21, 13).

«И учил их, говоря: не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов? а вы сделали его вертепом разбойников» (Мк. 11, 17).

«Говоря им: написано: дом Мой есть дом молитвы, а вы сделали его вертепом разбойников» (Лк. 19, 46).

«И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли. При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по доме Твоем съедает Меня» (Ин. 2, 16-17).

Подводя итог исследованию, следует отметить, что Ветхий Завет, хотя и запрещает убийство, тем не менее, находит исключения, когда допускалось применение насилия в различных формах, вплоть до убийства, но только в случаях нарушения людьми заповедей Бога и для защиты своего народа и Отечества. В Евангелии находим совершенно иной взгляд на насилие. Иисус Христос дает заповедь любви к каждому человеку, исключающую не только убийство, но и любой другой вид насилия и даже гнева. Однако, не смотря на твердые запреты убийства и другие формы насилия, Он допускает применение насилия в случаях защиты Веры и Отечества. На первый взгляд, здесь можно найти противоречие, но, на самом деле, причина в названных исключениях греховность человеческой природы, из-за чего иной раз приходится делать выбор не только из добра и зла, но и из двух зол.

Литература

1. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2007. – 1371 с.

2. Степанов В. (Русак). СВИДЕТЕЛЬСТВО ОБВИНЕНИЯ [Электронный ресурс] // – Режим доступа: www.krotov.info/history/20/1930/rusak01.htm (дата обращения: 31.03.13)

ДУХОВНОСТЬ КАК АБСОЛЮТНАЯ ЦЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ И АНТИПОД ГРЕХОВНОСТИ (РЕФЛЕКСИЯ ГРАНИЦ СОВРЕМЕННОГО «РАЦИО»)

Калинина Г. Н., канд. филос. наук, БГИК, г.Белгород

Современный радикальный поворот к новому типу цивилизационного развития сопрягается с мировоззренческими ориентирами, нормами жизнедеятельности, предполагающими мышление, связанное с кардинально иным пониманием перспектив самого человека, и, что крайне важно, смысловой взаимосвязи с миром. Не случайно на фоне онтологических представлений современного века все более отчетливо заявляют о себе тенденции к конструктивной конвергенции различных, ранее обособленных друг от друга (языком, традицией, направленностью и т.д.) философских позиций, течений и дискурсов¹. Приходит понимание возможности и необходимости реализации конвергенции и диалога самых разных познавательных стратегий и мировосприятий (а не только, с кажем, «чисто» научных, где познавательное мышление, как известно, находит свое крайнее логическое воплощение).

В немалой мере данная перспектива приобретает свою дополнительную актуальность на том основании, что ее воплощение связано с формированием облика постнеклассической науки, с необходимостью ее *реальной* гуманизации в условиях радикального перехода к новому постнеклассическому идеалу научности, поиска оптимального образа научного знания. Рациональное сознание, пройдя искус как некритического возвеличивания, так и огульного

¹ Солонов Н.Н. Системный разум: Бейтсон и Ильенков // Философия науки. – № 5. – С.104.

отрицания науки, убеждается в необходимости науки, научного образования и научного мировоззрения для современной культуры¹. Как замечает И.Т. Касавин, более не существует идеологических запретов на анализ самых разных типов знания и сознания, хотя это порой приводит к чрезмерному и некритическому увлечению оккультизмом и эзотеризмом как в теоретическом, так и в практическом плане².

Заметные «невооруженным взглядом» кризисные тенденции, так или иначе вращающиеся в орбите общей проблематики рациональности науки, привели к переосмыслению представлений о рациональном знании вообще и научном знании, в частности. Внутритеоретическая ситуация, реальное изменение научных знаний, изменения в системе самой научной деятельности и в ее взаимодействии с другими сферами культуры привели к ослаблению требований к жестким нормативам научного дискурса, к допущению включения в принятую языковую парадигму и ненаучных компонентов. Само же понятие «кризис науки», прочно вошедший в научный оборот и в повседневность, подчеркивает понимание того тривиального факта, что наука не может заменить собой всю культуру и иные социальные структуры, хотя и оказывает на них существенное влияние³.

Излишне отрицать: среди относительности и текучести мирового многообразия именно наука, являясь феноменологическим основанием познавательного мышления, «зримо» вооружает человека аргументацией в пользу разумности мира, наделяя его бесценным даром внутренней свободы и утверждая независимость его духа. При этом центром, своего рода абсолютным отсчетом процессов мироздания в науке выступают Принцип, Закономерность, которые придают целостность и единство всему миру, направляют ход мировой истории и, в конечном итоге, устанавливают *нравственную санкцию* (выделено нами – Г.К.) человеческих поступков⁴. – Творец, как это удостоверяется в книге Бытия, уподобив человека Богу, наделил его свободой воли (а, значит, и свободой, альтернативой, в выборе и в поступках: «по образу своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их»⁵). В этом, на наш взгляд, состоит великая миссия христианства, раз и навсегда наделившего человеческую личность бесценным даром – свободой волеизъявления и свободой выбора. Именно христианство ввело в обиход понятие «личность», предельно глубоко передавая сущность человека, утверждая и подчеркивая индивидуальность и неповторимость, все лучшее, носителем чего является человек⁶.

¹ Касавин И.Т. Наука и иные типы знания: позиция эпистемолога // Эпистемология и философия науки Т.4, № 2. – 2005. – С. 16.

² Там же

³ Там же.

⁴ Вейнгольд Ю.Ю. Избранные труды / Ю.Ю. Вейнгольд. – Белгород: Изд-во БГТУ им В.Г.Шухова, 2004. – С. 346.

⁵ Быт. 1, 27.

⁶ Вейнгольд Ю.Ю. . Избранные труды / Ю.Ю. Вейнгольд. – Белгород: Изд-во БГТУ им. В.Г.Шухова, 2004. – С.247.

Однако есть все основания (особенно в сегодняшнем рискогенном мире отчуждения и отчужденности друг от друга людей, религий и культур) разделить воистину масштабную горечь православного философа В. Зеньковского по поводу того факта, что вся трагедия мира связана с желанием людей пользоваться свободой, ... но без Бога, без его помощи¹; отсюда, говорит он, – падение в ангельском мире, в этом и поныне состоит искушение, которое надо всем людям преодолеть, чтобы «зов свободы привел к творческому ее действию»². В современной тысячелетие шагнул перенасытившимся рассудочностью, пытаясь разглядеть хоть какие-то радужные перспективы нынешнего своего состояния. Не ошибемся, если скажем, что любая однобокая ориентация способна погубить все социальные системы. Рационализм становится хозяином мира. И даже Восток с его мудростью и религиозностью, мистическими глубинами, загадочными душевными проявлениями, в которых западный рационализм веками черпал духовные истины и неожиданные для беспристрастной логической мысли решения, бросился в погоню за Западом по уже накатанной колее, подчиняясь всевластию и обаянию интеллекта... всеобщей четкости и объяснимости³. Тем самым, нарушая, трансформируя метафизические основания своего традиционного бытия.

Проецируя классическую проблему «горя от ума» на день сегодняшний, мы увидим, что разум обрел статус непререкаемого авторитета. Мы признаем, что в такой презумпции разума, несомненно, есть свои достаточно весомые резоны. Однако, если подойти к проблеме несколько с иной стороны, то совершенно очевидно и другое. Нарушение и утрата связи разума и души, ума и сердца, когда «ум с сердцем не в ладу» (по А. Грибоедову) привело к тому тривиальному обстоятельству, что человек многое потерял в самом себе и не обрел при этом счастья, понимаемого в одном из аспектов как гармония, комфортное внутренне состояние. Современный, прежде всего европейский человек, оказался в мире, опустошенном и выхолощенном рационализмом. А его внутренний мир, «разумно» приведенный в соответствие со строгим порядком, оказался сродни тусклому чужому дому, в котором, как оказалось, не осталось место для его настоящего хозяина – человека. В итоге формула классика русской литературы обрела предельно конкретное содержание. Человеку, живущему в техногенном, по сути, обезличенном мире, – мире без эмоций и переживаний, и поглощенному рационально-машинной действительностью не в переносном, а уже в прямом смысле, теперь горе от своего же ума – от разума, в котором логичный и здравомыслящий человек увидел земного Бога, наделив этот Абсолют «презумпцией невиновности» со всеми вытекающими последствиями для себя самого. В итоге человек неуклонно и повсеместно вытесняется из многоцветия подлинной «живой жизни», его реальная жизнь трансформируется в роботоподобное существование и пребывание на искусственно сконструированной арене, где

¹ Зеньковский В. Основы христианской философии. – М., 1922. – С. 227.

² Там же..

³ Разумно – это не всегда человечно // Наука и жизнь. – 2005. – № 6. – С. 19.

ему отводится роль стандартной и понятной части общего «разумного» и абсолютного порядка. Мы бы сказали, что избыток, чрезмерность логически-разумной упорядоченности, взятой предельно в широком понимании этой категории, есть ни что иное как метаморфоз человеческого в человеке. Стоит ли говорить, что такое понимание Себя Самого и своего места в мире – это путь к тотальному отчуждению человека от себя самого, от своего жизненного мира, к потере человеческой субъективности (по Гуссерлю)¹, а, по большому счету – к превращению его бытия в поле радикального одиночества.

Для нас совершенно очевидно, что союз с разумом требует постоянной и внутренне напряженной «работы» души: без участия души итогом любых действий неизбежно оказываются зло и человеческие страдания – неутешительные «плоды» нашей чрезмерно рассудочной деятельности. В бытии же человека материальные и идеальные формообразования тесно переплетены, а индивидуальное сознание постоянно сопряжено с феноменом «бессознательного» как своеобразным «зазеркальем»². К сожалению, надо признать: сегодня мы не можем убедительно сказать себе, что данная парадигма прочно вошла в сознание наших современников в качестве осознанной необходимости. Напротив, мы оказались в «сумрачном лесу» своеобразной растерянности по решению целого ряда проблем и задач общепланетарного масштаба, которые в существе своем, «купируются» в вопрос духовности и нравственной ответственности человека, жителя планеты Земля. Поэтому мы должны понимать всю важность своевременной рефлексии того, что же с нами происходит, какова «мера человеческого в человеке, причем, ничего с порога не отменяя: ни истины веры, ни истины разума. Ни опыт добра, ни опыт зла»³. Излишне уповать на то, что время расставит приоритеты.

Литература

1. Быт. 1, 27.
2. Вейнгольд Ю.Ю. Избранные труды / Ю.Ю.Вейнгольд. – Белгород. Изд-во БГТУ им В.Г.Шухова.- 2004.- 371 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.II. Исследования по феноменологии и теории познания / Э.Гуссерль // Логос, 1997. – №9. – С.39-41.
4. Зеньковский В. Основы христианской философии. – М., 1922.
5. Разумно-это не всегда человекно / Наука и жизнь. – 2005. – № 6. – С. 19-25.
6. Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Издат-во БелГУ; Изд-во «Везелица», 1997. – 199 с.
7. Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Монография / В.П.Римский. – Белгород: Крестьянское дело, 2003. – 184 с.
8. Касавин И.Т. Наука и иные типы знания: позиция эпистемолога // эпистемология и философия науки Т.4, – № 2. – 2005.
9. Солонов Н.Н. Системный разум: Бейтсон и Ильенков //Философия науки. – № 5. – С.104-119.

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Т.II. Исследования по феноменологии и теории познания / Э.Гуссерль // Логос, 1997. – № 9. – С.39-41.

² Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий: монография / В.П.Римский. – Белгород: Крестьянское дело, 2003. – С. 124.

³ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Издат-во БелГУ; Изд-во «Везелица», 1997. – С. 186.

МЕСТО И РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Канищев Д., студент 3 курса кафедры теологии

*Науч. рук.: Филатова Я.С., канд. филос. наук, ст. преподаватель
кафедры теологии СТФ НИУ «БелГУ»*

Проблема места и роли женщины в православной Церкви и обществе, поднимался не раз на протяжении всей истории христианства, начиная с самых первых десятилетий существования Церкви. Поэтому когда в двадцать первом веке ставится вопрос о роли женщины в Церкви, то чаще всего имеется ввиду собственно не роль – об этом проповедовал Сам Христос, и писал ещё Апостол Павел – но продолжающаяся проблема взаимоотношения полов в семье, в обществе и в Церкви¹.

Так какова же роль и место современной женщины в Церкви, что такое женская святость, в чем ее особенности и принципиальные отличия от мужской, почему эта тема представляется актуальной сегодня? Какую роль и место занимает женщина в истории православной Церкви. Попытаемся ответить на эти вопросы.

Было бы логично начать освещение вопроса с определения самого термина святость. Святость (гр. *agioths*, лат. *sanctitas*), одно из фундаментальных понятий христианского учения. Его основной смысл состоит в причастности человека Богу, его обоженности, в его преобразении под действием благодати Божией. В преображенном человеке восстановлена его не поврежденная грехом природа, его соединение с Богом как «чада Божиего»². Основой этого восстановления является Боговоплощение, восприятие Христом человеческой природы. Поскольку у Христе человеческая природа была обожена, это открыло путь к Богу и для всего человечества: христиане, следуя Христу, соучаствуют в его Божестве по благодати и становятся святыми.

Говоря о святости женщин в России, приходится отметить одно печальное обстоятельство, очень мало в современной светской и богословской науке исследований по данной тематике. Несмотря на тот факт, что исторически первым русским христианским святым стал (точнее, стала) женщина – блаженная княгиня Ольга, в крещении Елена. Нам известно множество святых, подвижников благочестия, князя и просветители пользовались постоянным «вниманием» ученых, при этом женская святость, а в частности ее основные особенности, не была предметом специального научного и исторического исследования. Причин тому несколько: во-первых, понятие «святые жены» не является каноничным типом святости, и чаще упоминается как собирательный образ; во-вторых, русская литература, в том числе агиографическая, сохранила крайне мало правдоподобных женских образов, что было отмечено многими известными отечественными учеными XIX начала XX века. На основании древнерусской литературы житий святых

¹ Свящ. Сергей Свешников О роли женщины в Церкви //Богословие. Электронный ресурс. Режим доступа: www.portal-slovo/theology/43702/php

² Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М.: Языки славянских культур. – 1994. – С 10.

реконструировались отдельные вопросы древнерусского быта, семейных отношений и женских монашеских традиций.

Действительно, на протяжении долгого времени русская Церковь насчитывала, в точном смысле, всего только пять святых русских женщин, о которых можно было сказать, что они по-настоящему канонизированы. Проф. Голубинский, в своей «Истории канонизаций в Русской Церкви», приводит следующие имена: святые Ольга, Евфросиния Муромская, Евфросиния Суздальская, Гликерия и Харитида.

До канонизации Ксении Петербургской, русская женская святость знала три чина – праведные жены, благоверные княгини и святые-подвижницы. Святими женщинами являлись представительницы знатного рода, благородные и воспитанные особы. При этом Ксения блаженная явила совершенно новый благочестивый вид подвижничества, характерный именно для Руси – юродство. Юродство заключалось в намеренном показе своего безумия и глупости. Отказываясь ради Христа от благ и удобств земной жизни, нарушая зачастую правила морали и этики, юродивые тайно созидали в своей душе добродетель смирения и истинного покаяния перед Богом.

Так что же мы видим, что зависимости от происхождения в благочестии и праведности женщины нет? Конечно же, нет. Ведь всем известна непререкаемая истина – у Бога все равны: и грешник, и праведник, и мужчина и женщина, Бог есть абсолютная Любовь. Целью каждого из нас является, по словам преп. Серафима Саровского Стяжание Духа Святого, соблюдение заповедей, обретение истинного смирения и наконец, Царствия Божия! Поэтому вопрос о сравнении мужчины и женщины в некотором смысле можно назвать бессмысленным, но в силу того, что в современном мире мы часто слышим, будто бы в православии женщина находится в унижительном положении, требуется разобрать эту проблему и выяснить истинность положения женщины в православии, с точки зрения традиции многовековой истории православной Церкви и святоотеческого наследия.

Начнем с того, что никакого унижения женщины в православии нет, это недоумение возникает лишь от незнания основ православного вероучения, Священного Писания и Предания и, конечно же, неправильного понимания истинной цели духовной жизни христианина. Нигде в другой религии, так как в православии, не почитается именно женщина, та через которую, через действие Духа Святого родился в мир Спаситель мира Иисус Христос. Мы говорим о Пресвятой Богородице, которая в традиции православной Церкви честнейшая всех ангельских чинов и превыше всех святых.

Центральным лицом в особом служении женщин в плане спасения является Матерь Божия – Богородица. На ней исполняется особое дело Святого Духа вследствие воплощения Сына и Слова Божия. Такое служение женщины осуществилось творческим наитием на Деву Марию Святого Духа, которая стала «новым местом» осенившей ее «силы Вышнего». Святой Дух очистил ее и дал ей необходимую «родительную силу» для дивного от нее воплощения Сына и Слова Божия¹.

¹ Место женщины в православной Церкви // Православие и мир. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/mesto-zhenshhiny-v-pravoslavnoj-cerkvi-i-vopros-o-xirotonii-zhenshhin/>

Святые женщины присутствуют в сонме святых в равенстве с мужчинами, да и можно ли говорить о разнице пола в вопросах святости? Очевидно что, нет! Адам и Ева были сотворены Богом не для различия, напротив мужчина и женщина призваны Творцом соединиться в единый организм, неразрывно связанный, который опять же через женщину воплощает одну из сокровенных тайн человечества и истинную его цель – деторождение, «плодиться и размножаться» – заповедовал Сам Бог. В этом союзе мужчины и женщины и их детей в некотором, конечно же, совсем отдаленном смысле, воплощается образ Единой Святой Троицы.

Нельзя ни в коей мере сравнивать мужчину и женщину. Это просто две разные части одного целого. Женщина более чувственная и эмоциональная сторона души человека, мягкая и покладистая. Именно поэтому, апостол Павел говорил: «Женщины в ваших Церквях да молчат». Это логичное следствие женской склонности к воображению и эмоциональности, что никак не унижает ее, напротив, эти свойства женского сердца, заложенные в него Творцом, в дальнейшем и будут основными хранителями истинной православной семьи и позволят правильно воспитать детей. Не это ли самое высокое звание – быть матерью! А мужчина, в силу своего более рассудочного, логичного склада ума и души, должен заботиться о своей семье, окормляя ее, защищая своим мужеством и силой. Но при всем при этом, семейный союз должен в своей жизни стремиться к созиданию православного образа жизни, вместе идти по пути духовного возрастания, исполняя истинное назначение христианской жизни. «Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов» (Гал. 6;2). На мужчине лежит большая ответственность – Служение Богу, тем более, если он священник, он просто должен проповедовать веру Христову, так как завещал Спаситель Иисус Христос своим апостолам, а апостолы преемственно своим ученикам, которым было даровано действие благодати Духа Святаго, именно она вспомоществует им и по сей день. Женщина тоже призвана служить Богу, в молитве, покаянии и в том числе своим смирением перед мужем, если мы говорим о семье. Не зря венчающимся супругам на голову одеваются венцы, именуемые мученическими, это очень важный принцип, ведь, как известно, любят ни за что, а вопреки!

В 90-е годы пришла пора религиозной свободы – именно в этот период произошла смена, а подчас и подмена истинных ценностей. И постепенно формировалось ложное представление о бесправии женщины. Всю историю человечества сила женщины была в ее слабости, а мужчины в отваге и мужественности. Нарушать основополагающие принципы жизни – это то же самое, что спорить с Самим Богом, который Своим Премудрым Разумом, с Отчей любовью дарует нам эту жизнь заботясь о каждом из нас. Мы должны в первую очередь следовать за Христом, исполняя первую из заповедей: «Возлюби ближнего своего...»(Мф. 22;39). Когда мы научимся жить истинной духовной жизнью, руководствуясь Священным Писанием, Преданием Церкви и поучениями святых Отцов, тогда отпадет всякая надобность выяснения подобного рода вопросов, как и множество других, стоящих сегодня достаточно остро перед обществом.

Литература

1. Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М.: Языки славянских культур. – 1994. – С 10.
2. Место женщины в православной Церкви // Православие и мир. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/mesto-zhenshhiny-v-pravoslavnoi-cerkvi-i-vopros-o-xirotonii-zhenshhin/>
3. Свящ. Сергей Свешников О роли женщины в Церкви //Богословие. Электронный ресурс. Режим доступа: www.portal-slovo|theology|43702/ph

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ЗАПОВЕДИ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Катаева Т.А., магистрантка 1 курса кафедры теологии,

*Катаева Н. А., студентка 2 курса кафедры теологии, СТФ НИУ «БелГУ»,
г. Белгород*

Сегодня наблюдается процесс восстановления духовной сферы современной России, сопровождаемый подъемом религиозности граждан. В этой связи объясняется обострение интереса к истории различных религиозных течений и организаций, к изучению вопросов взаимодействия религиозных общин друг с другом, к проблеме взаимоотношения между двумя ветвями православия – Русской Православной Церковью и старообрядчеством.

Болонев Ф.Ф. пишет: «В последние десятилетия отношение к старообрядчеству у ряда историков существенно изменилось в лучшую сторону. Об этом красноречиво свидетельствуют материалы проведенных Международных научных конференций, симпозиумов, посвященных старообрядцам, ныне проживающим в 20-ти странах мира на четырех континентах»¹.

Старообрядчество считается ранней формой христианства на Руси. Главным в старообрядчестве является установка к сохранению «древнего благочестия, «апостольской веры», что заставляет их быть строгими и принципиально консервативными. Особенно ценно в наследии старообрядцев то, что в их среде оказалось возможным сохранение культурных традиций, которыми обладала Русь середины XVII столетия.

Древлеправославное христианство (старообрядчество), как реакционное явление на церковную реформу XVII века оказалось самым стойким перед наплывом секуляризации духовного состояния русского общества. Старообрядчество (старая, «правая» вера) – уникальное явление христианской культуры, сохраняющее старую православную традицию. Для старообрядчества является характерным приверженность к древним формам богочитания, пришедшим на Русь в X веке из Византии. История Древлеправославия теснейшим образом связана с хранением традиции, с древностью жизненного уклада. Культура старообрядцев сохраняет в

¹ Болонев Ф.Ф. Традиции старообрядчества в духовной жизни России. - <http://www.gazetaprotestant.ru/2008/03/tradicii-starobryadchestva-v-duhovnoy-zhizni-rossii/>

неизменной форме духовный опыт эпохи Древней Руси, выступает хранителем древнерусской, самобытной культуры.

Старообрядчество представляет религиозное направление русского православия, следовательно, его этика является разновидностью христианской морали, основанной на общих для всех христиан библейских предписаниях, десяти заповедях и на евангельских заповедях Нагорной проповеди. В нем, также как и в других системах христианской этики, используются общечеловеческие принципы и нормы поведения человека в обществе.

Как утверждают сами старообрядцы: «Святое Евангелие и заповеди Христовы – вот свет, который освещает жизнь каждого из нас, придает ей смысл, помогает с молитвой и упованием на милость Божию преодолевать любые жизненные трудности, и – никогда не отчаиваться и не унывать»¹.

Итак, учение старообрядческой церкви основано на Евангельских заповедях.

Христова церковь объединяет в себе всех живущих в мире христиан. Господь наш и Бог Иисус Христос, оставил Церкви в лице апостолов Свой завет на все времена: «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» (Матф.28:19-20).

Вероучение Русской Православной старообрядческой Церкви (далее РПСЦ) – христианское православное вероучение. Старообрядцы верят в Троицаго Бога – Отца, Сына и Святого Духа. Они верят в его смерть и воскресение. Старообрядческая Церковь признает учение о соборности Церкви и церковных таинствах.

РПСЦ сохраняет неизменными древлеправославные чины (до раскола XVII в.) в исполнении таинств и священнодействий, а также принципы канонического устройства древней христианской Церкви.

В основе вероучения лежит Священное Писание (Ветхий и Новый Завет) и Священное Предание – учение святых отцов и учителей Церкви. Старообрядческая Церковь руководствуется постановлениями семи Вселенских и девять поместных соборов, соборными постановлениями в канонической жизни церкви. Старообрядцы почитают христианских и православных святых, прославленных до церковного раскола XVII века.

Христианство учит людей, что во время своей земной жизни каждый человек должен совершенствоваться и помочь ему в этом может духовный отец. Христианин должен соблюдать заповеди Христовы, учиться сам, и разъяснять их желающим, с любовью относиться к другим. Быть веротерпимым к представителям других конфессий, если они не оскорбляют его веры.

Старообрядцы руководствуются следующими евангельскими принципами:

– Вы – соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям (Мф 5:13).

¹ Старообрядцы Украины. -<https://sites.google.com/site/staroobradcestvo/>

– Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы (Мф 5:14).

– И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме (Мф 5:15).

– Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф 5:16).

Высшими духовными ценностями в жизни любого верующего являются ценности религиозные, в христианстве известные как заповеди, провозглашенные в Нагорной Проповеди Христа. Именно на них основана вера в Бога как Высшую ценность. Религиозные, или духовные, ценности, религиозная культура в существенной степени регулируют жизнь, задают определенные нормы бытового поведения: отказ от всего материального во имя приобщения к Абсолюту.

Русский философ И. А. Ильин в одном из своих сочинений обосновал религиозную веру как «путь духовного обновления», поскольку вера – это и есть осознание ценности: «Жить на свете – значит выбирать и стремиться; кто выбирает и стремится, тот служит некоторой ценности, в которую он верит...». И далее: «Вера, ставит каждого из нас перед высшей ценностью в жизни... Богом»¹. Известно, что религия отличается от всех других форм ценностного сознания тем, что способна осмыслить не какую-то часть реальности – материальную или духовную, социальную или природную, – а все существующее и несуществующее, мыслимое и чувствуемое, рассматриваемое как символическое представление Божественной благодати.

Жизнь в религии, отразившаяся в быту, – основа того духовного единства, которое связывает не только жизни сегодняшних старообрядцев, но и их сегодняшнюю жизнь с прошлой. Присущие старообрядчеству активность жизненной позиции, активность мировоззрения, способствуют ориентации в конкретной среде, в конкретном мире.

Представления о ценностях детерминированы особенностями каждой конкретной эпохи, конкретного народа, а также различными типами ментальности и богословско-философских систем. Например, если для средневековой культуры основополагающим было представление об иерархии ценностей, прежде всего, в связи с отношением к Богу, в результате чего превалировали ценности исключительно духовного, религиозного характера, то эпоха Ренессанса выдвинула на первый план ценности гуманизма, согласно которым не Абсолют, а личность является «мерой всех вещей», иначе говоря, основные религиозные (христианские) ценности были заменены (или подменены) «человекобожескими антиценностями классического (ренессансного) гуманизма»², губительного для целостности христианской

¹ Ильин И. А. Акт веры и его содержание // И.А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Гл. 7. М.: Рарогъ, 1993, С. 31.

² Исупов К. Г. Русский антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология / Сост., коммент. А. С. Гришина. К. Г. Исупова. М.: Высшая школа, 1995, С.11.

культуры¹. В сущности, раскол в Русской Церкви в середине XVII века это и есть результат столкновения средневекового и постренессансного мышления.

Обязательной чертой человека, согласно нравственным идеалам старообрядцев, является вера. Нравственные ценности выступают необходимой основой для их жизненных представлений и поведения, вошли в повседневный быт и стали реальными основами устройства всего образа жизни старообрядческого социума. Признав высшей ценностью Бога, стремясь к абсолютному добру, старообрядцы не возводят земные относительные ценности в ранг «священных» принципов.

Согласно христианскому учению, во время земной жизни каждый человек должен совершенствоваться внутренне, для того, чтобы стать достойным жизни вечной. Для помощи в этом у каждого христианина есть духовный отец – это обязательно священник, иногда – епископ. В старообрядчестве весьма строго относятся к нарушению христианских заповедей. За кражу, прелюбодеяние и иные грехи духовный отец христианина может наложить епитимию (церковное наказание) в виде временного отлучения от церковных святынь. Греховными считаются и некоторые пристрастия, например табакокурение. Оно приравнено к употреблению наркотиков и считается тяжким грехом.

Религиозные взгляды старообрядцев передаются в основном из поколения в поколение. Этому способствует установка на крепкую семью, которая является «малой церковью» или «малым христианским собранием». Согласно исследованиям современных ученых, старообрядческая семья оказалась менее подверженной разложению по сравнению с семьями других вероисповеданий. Причиной этого стала религиозная вера, которая воспринимается в старообрядческой семье не как приватное, личное дело каждого, но как общая вера, проводимая в жизнь. Семейное соблюдение традиций и обрядов сплачивает семью. Дети с раннего возраста посещают Церковь, участвуют в домашней молитве. Это позволяет заложить начатки религиозного воспитания с самого юного возраста.

Система ценностей староверов включает уважительное отношение к старшим и к окружающим, трудолюбие, совестливое отношение к труду, понятие чести и долга, твердость в выполнении взятых на себя обязательств. Две черты нравственности: товарищеская взаимопомощь в беде и выполнение взятых на себя обязательств, не смотря ни на какие обстоятельства.

Среди нравственных норм староверов особенно ярко проявляется милосердие в самых разных формах: помощь, взаимопомощь, сочувствие и помощь пострадавшим и нуждающимся, забота о стариках, детях, беспомощных родственниках.

Центральное место в системе духовно-нравственных ценностей старообрядцев занимает религиозная оценка физического труда как наиболее точного способа утверждения человека в земной жизни и духовного спасения в горнем мире. Старообрядческая духовность складывалась под очень сильным влиянием трудовой аскезы.

¹ Гнедич П. П. Всемирная история искусств. М., 1996, С.41.

Следует подытожить, что старообрядчество – это духовное, религиозно-церковное движение. Все проявления жизни осознаются там исключительно через религию, Евангелие. Старообрядцы являются продолжателями и носителями традиций православной церковной культуры. Нравственное учение старообрядческой церкви основано на Евангельских заповедях – в первую очередь это заповеди о любви к Богу и ближнему, которые и определяют все нормы христианской нравственности.

Литература

1. Болонев Ф.Ф. Традиции старообрядчества в духовной жизни России. - <http://www.gazetaprotestant.ru/2008/03/tradicii-starobryadchestva-v-duhovnov-zhizni-rossii/>
2. Гнедич П. П. Всемирная история искусств. М., 1996.
3. Ильин И. А. Акт веры и его содержание // И.А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Гл. 7. М.: Рарогъ, 1993.
4. Исаев К. Г. Русский антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология / Сост., коммент. А. С. Гришина. К. Г. Исаева. М.: Высшая школа, 1995.
5. Старообрядцы Украины. - <https://sites.google.com/site/starobradcestvo/>

Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ «ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА»: ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ РЕГУЛЯЦИИ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Кобченко А.А., ст. преподаватель НИУ «БелГУ», г. Белгород

Глобальные тенденции развития в современном мире показывают, что человечество не просто идет по западному пути, предполагающему социальную организацию западного типа, оно идет по пути западнизма, который предполагает не только уничтожение национальной уникальности, но и неравенство в развитии стран, неэквивалентный обмен и замаскированную эксплуатацию одних другими.

Процессы цивилизационной трансформации, характерные для последних десятилетий XX века и начала XXI века, имеют общемировой смысл. Но они особенно значимы для России. Сугубо «технологическое» мышление, склонное отрицать традиции, которое столь характерно для российского либерального реформаторства, убедительно продемонстрировало всю ограниченность и опасность стратегий развития, не соотнесенных с реальным культурно-историческим процессом и формируемых вне связи с национальной традицией. Современная русская духовная культура должна осознать необходимость разрыва с идеологиями социального экспериментирования и приобрести стремление к самоидентификации. В данном контексте закономерно возникает проблема культурной памяти, культурного наследия «почвы», на которую может опираться созидание и развитие современного российского общества. Эта проблема, как отмечает академик Н.Н. Моисеев, по существу означает следующее: необходимость понять, как мы должны использовать (или учитывать) самобытность русской цивилизации, русского менталитета, особенности современного состояния огромного народа при решении проблем, связанных с выходом страны из тех экономических и нравственных тупиков, в которых она оказалась¹.

¹ Русский узел: идеи и прогнозы журн. «Москва» / сост. С.Д. Селиванова. – М., 1999. С.55.

Несомненный интерес в выше обозначенном контексте представляют идеи русского религиозного философа Б.П. Вышеславцева (1877-1954) о теории общественной регуляции на основе новозаветных текстов. Отметим, что в течение уже многих лет на страницах нашей прессы, а также различного рода телепередачах типа «ток-шоу» разворачиваются дискуссии по проблеме общей теории регуляции общества. Обсуждаются и обыгрываются в очередной раз темы: создание правового государства, укрепление закона, нравственности, возрождения духовности и т.д. Мы не будем рассматривать эти различные варианты, имеющие неоднозначный характер, а порой и односторонний, поражающий своим незнанием истории русской мысли. Перейдем к рассмотрению взглядов Вышеславцева по данной проблеме. Свой анализ мы будем строить на материале наиболее значительной работы Вышеславцева Б.П. «Этика преображенного Эроса» (1931), где, по сути, он рассматривает два принципа различных основ регуляции жизни человека и общества, выраженных в понятиях «Закон» и «Благодать». Но вначале дадим несколько общих характеристик творчества Вышеславцева Б.П.

По мнению его исследователей, работы философа, с долей условности, подводят определенный, предварительный итог тысячелетнему развитию русской религиозно-философской мысли. Действительно, творчество Вышеславцева в целом развивается в традиции русской религиозной философии, которую он сам определяет как великую.¹ Эта традиция исходит из «онтологического аргумента»², из установки чистого и последовательного онтологизма: любое явление следует рассматривать в его укорененности в Боге, в его причастности и связи с Абсолютным. Соответственно, одним из фундаментальных понятий философии Вышеславцева станет понятие Абсолютного, наличие которого он рассматривал как главное условие существования жизни и ее творчества.

Религиозно-метафизическая тема Абсолютного в трудах философа связана с антропологической и экзистенциальной проблематикой. Его философская антропология есть христианская антропология, ибо она строится на христианском откровении о человеке, из которого вырастает новое понимание человека, человека как личности.³ Философская антропология мыслителя развивается на основе духовной практики и православной аскетики, где столетиями отработывался христианский взгляд на человека, его познание и пути реализации его назначения. Прежде всего, в своих философских построениях он, естественно, исходит из Нового Завета (особенно большое внимание уделяет Посланиям ап.Павла). Вне всякого сомнения, для мыслителя огромное значение имели труды Дионисия Ареопагита (к.5-н.6вв.) с его

¹ См. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати. М.Республика.1994.С.282.

² «Онтологический аргумент» или «онтологическое доказательство бытия Бога»: Бог, мыслимый как абсолютно совершенное понятие, включает в себя и такой существенный признак, как «бытие», т.е. существует. Впервые был сформулирован Ансельмом Кентерберийским (1033-1109).

³ Зеньковский В. определяет Вышеславцева Б. как одного из «интереснейших представителей философского перснализма». – Зеньковский В. «Б.П. Вышеславцев как философ». Новый журнал, кн.40. 1955. С.249.

учением о благе, красоте, любви, Эросе и др., а также связанной с ним духовной традицией исихазма, с древности развиваемой в византийском, а затем и русском монашестве. В первую очередь здесь следует назвать труды св. Гр. Паламы (14 в.), в которых было развито учение о действующих в мире Божественных энергиях и о сути религиозной жизни как «энергийном соединении с Богом».

Творческая мысль Вышеславцева движется вокруг двух основных тем: социальной философии и философской антропологии. При этом данные темы тесно связаны друг с другом: философски-антропологические построения мыслителя прямо выходят на социально-философскую проблематику. Так, проблема столкновения этики долга и этики творчества, «этики Закона» и «этики Благодати», стоящая в центре работы «Этика преображенного Эроса» (к анализу которой мы сейчас и переходим), есть не что иное как проблема общих оснований теории общественной регуляции. Сама тема исследуется философом с учетом крупных достижений философско-этической мысли XX в. (М. Шелер, Н. Гартман и др.), а также с учетом открытий психоанализа (прежде всего, психоаналитической школы К. Юнга, сближение с которой у Вышеславцева было связано с его интересом к проблеме иррационального). Освоив концептуальный психоаналитический аппарат (подсознание, либидо, сублимация, свобода как центр самосознания, Я), он применяет его к изучению аскетического делания как своеобразной сублимации. Центром данного изучения станут философски интерпретируемые понятия «Закона» и «Благодати».

В предисловии своей работы «Этика преображенного Эроса» Вышеславцев Б. П. дает свое первое, самое общее определение Закона и Благодати. Он рассматривает их как два разных принципа этических систем. Закон есть основа нормативной этики, строящейся на морали императива, морали долга. Это есть этика Канта. Благодать есть основа принципиально новой этической системы, исходящей из этики сублимации, «преображенного Эроса», соединяющая в себе христианский платонизм и психоанализ. Это есть этика ап. Павла. Далее он начинает конкретизировать эти понятия, опираясь прежде всего на евангельские тексты и философию ап. Павла, выраженную в Посланиях. Мысль автора движется в области предельных антиномных понятий (что вообще характерно для христианской мысли). Содержание понятия «закон» у ап. Павла, отмечает Вышеславцев, рассматривается через диалектическое противопоставление Закона и Благодати. При этом данное противопоставление носит антиномический характер (закон – это рабство, благодать – свобода). Сам закон определяется как императивная норма, норма внешнего поведения. Соответственно столь широкий объем понятия включает в себя как религиозно-ритуальную сферу, так и нравственную, право, государственность, т.е. касается всех сфер человеческого поведения и деятельности. Каковы же свойства данной формы реализации человеческой жизни? В Евангелии и Посланиях, пишет Вышеславцев, даются отрицательные суждения о законе, возрастающие в силе: закон «не без недостатка», он «ничего не доводит до совершенства», им нельзя оправдаться, он «служение

осуждения», «ветхая одежда», «ветшающее и стареющее, близкое к уничтожению», он есть «заповедь и предание человеческое», надежда на плоть, суеверие, «тщета», «сор», «покрывало на сердце», рабство, «смертоносная буква», он «производит гнев», разделяет людей, «отчуждает», воздвигает «преграду», создает «вражду» и т.д.¹ Таким образом, закон, всегда выступающий в форме отрицательного утверждения, приказа, есть иго, бремя. Закон, будучи общим правилом, носит абстрактный характер, соответственно он не может охватить всего многообразия жизни, «предусмотреть всего богатства конкретных ситуаций жизни»². Поэтому в том случае, когда закон возводят в абсолют, он может в конкретной ситуации оказаться «мертвой буквой», превратив «высшую справедливость в высшее бесправие»³. По своей сути закон есть «заповедь человеческая», ибо он должен быть установлен людьми и принят ими, даже в том случае, когда человек старается выразить в нем идею божественной справедливости. Таким образом, даже религиозный закон никогда не содержит в себе непосредственно божественных ценностей. В нем, отмечает философ, присутствуют и элементы небожественного, так как воля Бога выражается опосредованно, через человеческую природу. Это приводит к тому, что «Слово Божие» часто устраняется казуистическими толкованиями. Формируется такое понимание отношения между Богом и человеком, «при котором вся религиозная связь, все «почитание» и «благоговение» выражается исключительно в изучении Торы, толковании и соблюдении «заповедей человеческих»⁴. Уже у пророка Исаии, отмечает Вышеславцев, мы встречаем определение данного благоговения, заключающегося в нагромождении «заповеди на заповедь и правило на правило», как ложного: оно губит и запугивает «в сетях» законничества – (Ис.28:10,13), приводит к преобладанию ритуала, обряда, формы над смыслом и содержанием. В главе «Заповедь плотская и «стяжание духа» автор характеризует ритуальные законы всех религий как яркий пример «заповеди человеческой, заповеди плотской». Ритуальные законы наполнены «мелочным материализмом»: «не вкушай», «не дотрагивайся», «не прикасайся». В результате «желающие быть под законом» «порабощают себя немощным и бедным вещественным началом» (Гал.4:21,9,10) и, в конце концов, думают о земном, а не горнем (Кол.2,3:2). Поэтому сведение отношений человека и Бога к выполнению только ритуала есть «суетная религия», суеверие. По сути Вышеславцев выявляет здесь первый тип религиозности, соответствующий подсознанию и низшим уровням сознания, и имеющий редуционистско-природный, магический характер»⁵.

Отметим, что воспроизведение данного, архаического по своей сути, типа религиозного сознания есть проблема духовного возрождения в России. Это

¹ См. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С.27.

² Там же. С.21.

³ Выражение идущее от Цицерона. См. Цицерон. О старости, О дружбе. Об обязанностях. – М.1974. С.66.

⁴ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С.19.

⁵ См. Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы православного церковного сознания. Вопросы философии. 1999. №2. С.128-141.

обусловлено, прежде всего духовным невежеством населения и проявляется, например, в том, что православие большей частью населения воспринимается только как некое ритуальное, обрядовое, имеющее магическую силу, действие (считается, что достаточно присутствовать в храме, вовремя поставить свечу, при этом значение имеют и ее размеры и т.д.). Ожидая конкретной помощи от этих действий, люди не ищут экзистенциального смысла в православии.

Но вернемся вновь к характеристике закона. В целом, отмечает Вышеславцев, закон как способ регуляции человеческой деятельности и поведения имеет двойственный характер содержания: в нем есть божественное и небожественное, важное и неважное, ценное и неценное. Единственно ценное в нем – борьба со злом, преступлением. Но в этой борьбе он терпит неудачу, в чем и заключается трагедия закона. Так, в Послании к римлянам отмечается, что весь мир живет в законе, то есть ищет спасения в праве, государстве, в нормативной этике, и не знает ничего высшего. Новоевропейский мир, впитавший в себя римское право и греческую культуру, подчеркивает философ, также воспроизводит данную установку (установку Ветхого Завета и ветхого Адама): веру во всеислие закона. Однако вся история человечества демонстрирует бессилие попыток посредством системы справедливых законов, идеального государства – монархией или республикой, или коммунизмом, или демократией, создать справедливое общество, «справедливо устроить человечество»¹. Также невозможно, замечает Вышеславцев, устроить человеческую душу и сделать ее праведной при помощи моральных императивов и запретов.

Чем же определяется бессилие закона? Почему нельзя ограничиться императивом? Закон борется со злом посредством насилия, посредством внешнего пресечения зла (т.е. «обратным злом»)², а с точки зрения христианства радикальное преодоление зла достигается только созиданием добра. Закон использует суждения и осуждения, порождая отрицательные аффекты по отношению к нарушителям (отмщение и др.). Он провоцирует закон иррационального противоборства. Здесь Вышеславцев обращается к анализу подсознания, используя как современные для его времени исследования в этой сфере, так и новозаветные тексты. Подсознание (в широком смысле) трактуется им традиционно: это есть определенная ступень иерархической структуры человека, включающая содержание психической жизни, не представленной в сознании субъекта. Содержание подсознания глубоко антиномично, оно «представляет собою ... сферу бесконечных возможностей, из которых возникает порок и добродетель, оно есть материя (в греч. смысле), которая может принять прекрасную или безобразную форму. Это хаос, древний «родимый хаос», который «шевелится» (Тютчев) под порогом сознательной жизни с ее рациональными нормами...»³. Более того, именно в

¹ Поэтому та эйфория, которая создается в нашей прессе вокруг правового государства, рассматривающегося в качестве панацеи от всех бед, носит весьма относительный характер.

² Закон убивает, осуждает, ставит под проклятие: «все, утверждающиеся на делах закона, находятя под клятвою». Галл. 3:10.

³ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С. 45.

этой сфере, куда не может проникнуть действие рационального императива, и коренится источник греха, представленный у философа как закон иррационального противоборства. Возможность действия этого закона обусловлена наличием у человека «изумительного дара свободы». Свобода также пронизана антиномичностью: она может стать как условием для спасения, так и условием для искушения, преступлением (свобода высшая – свобода низшая). Низшая свобода или свобода произвола есть свобода выбора, первичный избирающий акт, лежащий в глубинах иррационального, подсознания. Для того чтобы императив стал действующим, он должен быть вначале свободно принят, ибо на «всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением» или гордым неприятием самой формы закона (анархизм)»¹.

Возможность выхода из данной ситуации, возможность спасения заключена в сублимации, в преобразовании свободы произвола в свободу творчества. В этой части своей концепции Вышеславцев обращается к психоаналитическому изучению аскетического делания как своеобразной «сублимации». По сути, как будет показано дальше, вся «система сублимации» философом мыслится как «небесная иерархия» Ареопагитик, пределом сублимации выступает у него образ святого, целью – обожение человека. Сублимация рассматривается им как средство, способное овладеть таинственными подсознательными силами души. Природа этих сил имеет эротический характер. Поэтому истоки и предпосылки сублимации заложены, по мнению философа, в Эросе. Само учение об Эросе в «Этике преображенного Эроса» есть прекрасная интерпретация и обобщение данной темы, представленной психоаналитическими концепциями первой половины XX века, а также философией Платона и христианской аскетикой (прежде всего Дионисия Ареопажита и Максима Исповедника). «Эрос есть влюбленность в жизнь..., – пишет Вышеславцев, – жажда полноты, жажда полноценности, рождение в красоте, а в конце концов Эрос есть жажда воплощения, преображения и воскресения, богочеловеческая жажда, жажда рождения Богочеловека...»², т.е. В Эросе заложена творящая сила. Эрос, любовь есть божественная сила: «из любви Творец природы связал ее в единстве с своей собственной Ипостасью (в воплощении)»³. Но в человеке Эрос в своем первоначальном виде выступает как темные эротические порывы, действующие искушающим, соблазняющим образом («Эрос разрушения»), и тем самым определяющие демонизм человеческой души. Эта иррационально-эльфическая природа подсознания («низший Эрос») и должна быть преобразована посредством сублимации, предполагающей свободную волю человека⁴.

¹ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.88.

² Там же. С.46.

³ Там же. С.48.

⁴ По этому поводу уместно вспомнить учение К.Юнга об индивидуации как процессе психического развития человека, одним из важных, определяющих этапов которого является трансформация (преображение) аохетипа Anima и Animus (архетипа «жизни») посредством его одухотворения.

Существеннейшую роль в процессе сублимации Вышеславцев отводит воображению. Воображение есть начальная стадия сублимации, которая завершается преображением. Сама категория «воображение» у философа расширяется до пределов творчества. Во-образить значит воплотить. Таким образом, ценность воображения заключена именно в реализации, воплощении. Понятие «воплощение» автор раскрывает на основе анализа художественного творчества и искусства. Но не искусству принадлежит высшая сублимирующая сила, отмечает он, пределом сублимации является образ святости, в качестве которого может выступить только образ Божий как единственно обладающий данным свойством. Этот образ есть «умная красота», совпадающая с благом, с добром. Филокалия (греч. «филокалия» одинаково можно перевести как «красотолюбие» и как «добротолюбие»), по мнению Вышеславцева есть искусство сублимации: «Сублимировать, т.е. преображать душу, можно только на путях истинного «красотолюбия»¹. Данное утверждение философа перекликается с идеями Дионисия Ареопагита, который, отмечая определяющую роль любви и Эроса (вожделение) в преображении (сублимации) человека, писал: вожделение и любовь одинаково есть «единотворящая, связующая и отменно смешивающаяся сила, [заключенная] в прекрасном и благом, предсуществующая в прекрасном и благом и исходящая от прекрасного и благого через прекрасное и благое, содержащая во взаимном общении вещи одного порядка, побуждающая высших к промышленности над низшими и обращающая низших к устремлению к высшим»².

Рассматривая образ святости как предел сублимации, как то, что человек должен раскрыть в глубинах своего Я, Вышеславцев подходит к понятию Абсолютного, тем самым выходя за пределы имманентизма, характерного, в частности, для психоанализа³. Сама идея Абсолютного предполагает выход за пределы субъективного (трансцендирование, «трансцензус»), ибо Абсолютное «есть трансцендентное, последнее и достаточное основание всего бытия, всего мира и нас самих с этим нашим миром»⁴. Абсолютное не дано в понятиях, оно иррационально, но, тем не менее «наличность окружающей нас тайны Абсолютного очевидна и несомненна»⁵. И даже более: «Человек живет, существует, мыслит и действует, – утверждает философ, – лишь в реляции к Абсолютному»⁶. Поэтому подлинная сублимация возможна лишь при наличии Абсолютного. «Сублимация всеобъемлющая и предельная (не частичная и условная) невозможна без абсолютного совершенства»⁷, – пишет он в главе

¹ Вышеславцев Б.П. Указ.соч. С.68. Отмечая особую чувствительность русской религиозности к «видению умной красоты», Вышеславцев подчеркивает, что «если можно сублимировать хаос русского подсознания – то прежде всего этим».

² Цит. по: Лосев А.Ф. <Историческое значение Ареопагитик>. Вопросы философии. 2000. №3. С.80.

³ У К.Юнга подлинный центр психики – Самость раскрывается в процессе сублимации как имманентное божество, в чем-то сходное с Атман Упанишад.

⁴ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.127.

⁵ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.131. Очевидность Абсолютного Вышеславцев усматривает в онтологическом аргументе.

⁶ Вышеславцев Б.П. Указ. соч.С.135.

⁷ Там же. С.114.

«Сублимация как зависимость от Абсолютного». Это Абсолютное совершенство есть Бог. Но Бог не как идея, а живой Бог, личный Бог. Абсолютная Личность и делает возможным преобразование (сублимацию) человека посредством уподобления Ей, обожения. Данная идея Вышеславцева удивительно перекликается с рассуждениями Лосева А.Ф. во «Фрагментах из «Дополнений к «Диалектике мифа»», впервые опубликованных в журнале «Вопросы философии» 2000 г., № 3: Абсолютное «есть, прежде всего, разумная личность, имеющая сознание, ум и способность общения со всем окружающим...». Следовательно, человек может вступать с ней в общение. «Общение с Абсолютом есть участие в чем-то таком, что общо и Абсолюту и тому, что общается с ним... Общее может быть тут только тогда, когда тварь полностью или частично воспримет на себя абсолютные свойства. И так как субстанциально, по сущности, тварь не может иметь общения с Абсолютом, но – только энергийное и умное, то говорить тут можно, следовательно, только о таком языковом общении с абсолютной Личностью, когда речь беседующего с нею есть в то же время умное восхождение к Ней...Но что такое умное восхождение? Это – подавление тьмы, разбросанности, чувственной текучести, мглы страстей и страстных помыслов средствами Абсолюта. Человек восходит к Богу в уме своем, очищая ум свой средствами божественными, ибо, как сказано, само общение возможно тут как приближение человека к Богу, то есть, Бог есть конец и цель, а не человек»¹.

Но вернемся к Вышеславцеву. Как возможно достижение вершины сублимации – обожение? Философ дает ответ на этот вопрос в русле христианского мировоззрения, где психология и метафизика творчества являются центральными, ибо мир есть творение и Бог есть Творец, а человек есть и тварь и творец. Обожение, по его мнению, осуществляется через сублимирование свободы произвола в свободу творчества. Речь в данном случае идет о высшей, истинной, творческой свободе, предполагающей высшее творчество, которое всегда есть со-творчество с Богом. Таким образом, высшее творчество определяется интуицией Абсолютного и является благодатным. Свобода есть благодать Христова, она «обращена к изначальному, свободному акту человека; чтобы благо дать, надо благо взять», т.е. «оно всегда может быть отвергнуто».² Принятие этого дара возможно только по любви, ибо он дан по любви. Соответственно, преобразовать свободу произвола в свободу творчества можно лишь в состоянии любви, являющейся непосредственной интуицией Богосыновства. Таким образом, любовь есть высшая творческая сила (Бог есть любовь). «Любовь преобразует человека, – пишет Вышеславцев, – и любовь есть состояние преобразенного человека».³ Но любовь связана с верой. Вера определяется им как «Эрос абсолютного совершенства», она выступает в виде «непосредственного отношения между Богом и человеком», через посредство «интимно-сердечного соприкосновения любви»⁴. Поэтому вера также является

¹ Лосев А.Ф. «Фрагменты из «Дополнений к «Диалектике мифа»». Вопросы философии. 2000. №3. С.63.64.

² Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.88.

³ Там же. С.70.

⁴ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.19.

творческой силой, она «творит», «указует конкретное деяние в своих угадываниях и предвосхищениях»¹. Следовательно, только через веру, любовь достигается высшая творческая свобода. Именно вера, любовь есть те инстанции, которые открывают возможность «ответного воздействия Божества, дарующего радость, «благодать» и утешение Духа Св., творящего Царство Божие при со-творчестве, при «кооперации» человека»².

Итак, мы подошли к системе понятий (вера, любовь, стяжание Духа Св., благодать, Царство Божие), представленной у Вышеславцева как новая система ценностей. Эта новая система ценностей и выражается у философа в понятии «Благодать», которая есть блаженство, радость, спасение, высшая красота, свобода творчества, любовь, вера³. Систему этих понятий, переходящих одно в другое, он и противопоставляет «ветхозаветной» системе регуляции жизни человека и общества, исходящей из «Закона».

Таким образом, решение проблемы «беззакония, царящего в мире», возможно только через преодоление «ветхозаветной» системы ценностей посредством созидания «новозаветной» системы общественной регуляции. Главным принципом основания этой системы является «Благодать»: вера, любовь и духовная свобода, созидающие «новозаветного» человека. Человека, способного творить вокруг себя «новозаветный» мир.

В заключении отметим, что, выявляя религиозно-метафизические, аксиологические основы общественной регуляции, Вышеславцев на этом не останавливается. «...Спасение только верою при полном устранении закона, – пишет он, – есть решение слишком легкое и потому иллюзорное»⁴. Решение антиномии «ветхого и нового Адама» в одну сторону (в сторону антитеза как у Лютера) есть, по мнению философа, недиалектическое решение. Пытаясь решить проблему несовместимости «Закона» и «Благодати», он обращается к социально-философской тематике: к вопросам о праве, правовом государстве, власти. Исследование данных тем будет предпринято им уже в других работах: «Кризис индустриальной культуры» (1953), «Вечное в русской философии» (издано посмертно). Но поскольку предметом анализа нашей статьи является произведение «Этика преображенного Эроса», то мы выделим только два момента из идей, изложенных философом в вышеуказанных трудах, идей, непосредственно касающихся нашей темы. Во-первых, утверждение Вышеславцева о том, что свобода и творчество реализуются только в форме права, и только правовое государство может обеспечить свободу творчества. Во-вторых, по мнению философа, истинным правовым государством может быть названо только такое государство, которое свое право основывает на «высшем божественном законе правды и справедливости». Это с религиозной точки зрения, а с точки зрения философии права «на высшей идее естественного права или справедливого права», что «ставит перед правовым государством вечную задачу совершенствования»⁵.

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 19.

³ Единным символом этой системы ценностей является «Царство Божие».

⁴ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.28.

⁵ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. / Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати. – М.: Республика, 1994. С.172.

ЕВАНГЕЛИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА: РЕЛИГИОЗНЫЙ И ПАТРИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

*Колесников С.А., канд. филол. наук, доцент кафедры теологии НИУ «БелГУ»,
г. Белгород*

Взаимодействие православия и русской художественной литературы имеет развернутую историю, восходящую к духовным вербально-художественным «проектам» Кирилла и Мефодия, к созданию национальной письменности. Одна из граней уникальности нашей национальной литературы, о чем зачастую забывают, состоит в том, что возникает эта литература одновременно с принятием христианства. Общая точка духовного рождения Руси как части христианского мира и рождения книжности и есть тот культуuroобразующий момент, придающей русской литературе особое сакральное звучание на протяжении столетий.

Сама ситуация зарождения высокохудожественной отечественной литературы религиозна и принципиально церковна: первичные жанровые формообразования являются гомилетическими (Слова Кирилла Туровского, Серафима Владимирского и др.), первичная семантика оригинальных произведений Киевской Руси – христологична и христоцентрична («Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона, «Житие Бориса и Глеба»), онтологические и этико-аксиологические цивилизационные коды, фиксируемые в литературе, полностью формируются под влиянием церковной культуры.

Весьма малое число национальных культур в целом и литератур в частности своим возникновением совпадают с началом нового сакрального отчета времени. И именно русская книжная культура относится к таким уникальным духовным явлениям. Известное выражение «поэт в России больше, чем поэт» в афористичной форме иллюстрирует подобное сакральное, иногда завуалированное, но никогда не прекращающееся духовное звучание нашей литературы.

В процессе развития русской литературы появляется новое, христианское видение мировой истории и места русского государства в нем, появляется «вселенская» историография. Результатом таких позитивных процессов стала концепция политического и духовного единства, приведшая к преобладанию конструктивных тенденций в культуре в целом и в литературе в частности.

Агиография, летописание, дидактическая и ораторская проза, «хождения», церковно-литургические произведения, воинские повести – все жанровое внешнее многообразие изначально определялось внутренним духовным единством. Саморазрушительная агрессивность снималась христианским милосердием; герметизм, замкнутость – удивлением перед «миром Божиим», расширением параметров пространственных, временных и душевных масштабов; телесность, плотскость – аскетикой и святостью. Христианство предложило выстраивать идеал в формате духовной конгруэнтности, по «подобию», а не по ассоциации, как это было, в частности, в язычестве. Причем показательно, что язычество явило пример абсолютной бесплодности в

литературном аспекте, ведь от славянской языческой культуры до нас не дошло практически ни одного более-менее яркого литературного произведения, что еще более подчеркивается появлением таких фальшивок, как, например, «Велесова книга».

Вызовы, которым подвергалась отечественная культура – национальная раздробленность, нашествие татаро-монгол, трехсотлетнее иго, Смутное время и т. д. – неизбежно приобретали в литературном изображении сакральную тональность.

Но, можно уверенно утверждать, что кульминационного взлета в религиозном освещении исторических событий русская литература достигает к началу своего «золотого», девятнадцатого века. И в первую очередь, этот духовно-эстетический всплеск связан с Отечественной войной 1812 г.

Не всегда отмечаемый факт, но именно война с Наполеоном стала импульсом к появлению Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Толстого. Эта война стала своеобразным прологом к возникновению русской литературы в ее всемировом значении.

Вспомним: юный Пушкин бежит от штатских лицейских преподавателей в казармы Лейб-гвардии гусарского полка, расквартированного в Царском селе, получая там первый опыт любви к Родине. Конечно, там обретался еще и опыт любви к вину и женщинам – бегал-то он в гусарский полк, где, по воспоминаниям, «любимым его собеседником был гусар Петр Каверин, один из самых лихих повес в полку». Но в этом же полку он встретил и того самого Петра Чаадаева, как его называли, «странного» гусара, участвовавшего в битве при Бородино, в штыковой атаке на Кульме...

Именно это общение Пушкина с непосредственными участниками войны 1812 года и можно считать началом процесса превращения в мужчину, а главное – в Поэта.

У М. Ю. Лермонтова, что весьма показательны, именно «Бородино» являлось первым произведением, напечатанным по воле автора и впервые подписанное его именем. Именно с «Бородино» Лермонтов начинает самого себя считать подлинным русским поэтом, именно с темы войны 1812 г. начинает он свой собственный отчет поэтического пути.

Н. В. Гоголь вносил в осмысление Отечественной войны 1812 г. особую религиозную тональность. Так, он всегда помнил, что день его рождения (19 (31) марта) совпадал с днем торжественного вступления войск антинаполеоновской коалиции во главе с императором Александром I в Париж, и праздновал эти события. При этом, чтобы более глубоко понять значимость для Гоголя этого дня, нужно вспомнить, что при рождении Гоголя мать его, Мария Ивановна, дала обет перед Диканьским чудотворным образом святителя Николая, что если будет у нее сын, назвать его Николаем, – и просила священника молиться до тех пор, пока не сообщат о рождении ребенка. Тем самым, соединение начала своей жизни и победы в Отечественной войне 1812 г. весьма показательны для понимания особого значения данной темы в творчестве Гоголя, ведь в планируемом, но так и не завершеном втором томе «Мертвых душ» именно герои 1812 г. должны были стать духовно-

нравственными образцами, способными воскресить, по мнению писателя, «мертвые души» российского общества.

Ф. М. Достоевский родился в год смерти Наполеона и свой интерес к его личности и эпохе 1812 года вынес еще из детских впечатлений. Отец писателя принимал непосредственное участие в войне с Наполеоном, мать бежала из Москвы за несколько дней до вхождения туда наполеоновской армии, сам Достоевский в раннем детстве общался в госпитале, где служил отец, с ветеранами и русской и французской армий. Эти детские впечатления легли в литературные фиксации «наполеоновской темы» практически во всех его романах – «Преступление и наказание», «Идиот», «Братья Карамазовы», а также в «Дневнике писателя».

Лев Толстой как гениальный романист начинается именно с «Войны и мира», где тема «войны народной», Отечественной войны 1812 года является центральной.

Список литераторов можно продолжить и далее, но в целом можно аргументировано утверждать, что 1812 год становится «зерном» нашей литературы, даст необыкновенно мощный импульс к качественно новому этапу развитию художественно-словесного мировосприятия.

И прежде всего изменения произошли в восприятии общественным сознанием войны как метафизического и религиозного явления.

Традиции духовной интерпретации войны в древнерусской литературе и литературе Нового времени имели глубокие корни. Еще в средневековом сознании христианства война мыслилась как важный момент теофании, а участие индивида в войне как христомимезис. Так, у Августина Блаженного мы встречаем представление о поиске Града Божьего как войну с профанным пространством и временем. Неслучайно он называл духовенство *militia Christi, militia Dei* – не полиция, кстати! – т. е. воинство Христово, воинство Божье. Тема брани духовной, в частности, стояние на молитве – как участие в духовно значимой войне, встречаемая у Никодима Святогорского, Макария Оптинского, Онуфрия Молдавского и многих других святых отцов, лежит в основании христианского сакрального понимания войны.

В древнерусской литературе под влиянием этой традиции был создан уникальный жанр – житие, соединенное с воинской повестью, как это было, например, в агиографии, посвященной Александру Невскому или Дмитрию Донскому. Канонизация за свои воинские подвиги, за доблестную защиту Отечества, ситуация слияния воина и святого характерна именно для русского религиозного сознания.

Потому неслучайно война 1812 г. в литературном изображении обретает яркую сакральную тональность. Как когда-то в «Повести о битве на Калке» нашествие татаро-монгол было воспринято как исполнение апокалипсического пророчества, так и в начале девятнадцатого столетия русская литература характеризовала наполеоновское вторжение как «нашествие двенадцати языков», воспроизводя явно библейский контекст.

Показательна история обретения войной 1812 года имени Отечественная. Сам Наполеон называл ее «русская кампания» или вторая Польская война.

Однако русская литература дала четкое религиозное осмысление этому историческому вызову – «Отечественная война». Впервые данное название фиксируется в труде Михайловского-Данилевского в 1839 году. И это не просто метафорическое название, это четкая дефиниция особого понимания войны. Если предшествующие войны императорской России, войны Петра и «бабьего царства», как писал отец Леонид, можно воспринимать как государственные, формирующие преимущественно политические границы российского государства, то война 1812 г. сформировала духовные пространства русского народа. Неслучайно именно Гоголь говорил о том, что в кризисные моменты «география сливается и составляет одно тело с историей», и такой предстает Отечественная война 1812 года. Впервые за долгие столетия, с периода Смутного времени, опять приходит понимание, что не Государство, а само Отечество в опасности! И эти изменения чутко уловила русская литература.

Война 1812 года в ее изображении не война парадов, – это *bellum iustum* (*bellum iustum*), «справедливая война», война как подтверждение того, что Россия не забыта Богом. Василий Жуковский, Воейков, Денис Давыдов, Крылов, Батюшков, Пушкин, Лермонтов и многие другие литераторы 19 века дают глубоко религиозное изображение войны не только как освобожденности от мирного, но и от мирского, как высшей степени освобожденности.

Уникальность изображения Отечественной войны состояла в том, что ей посредством литературных произведений придавался сакрально-креационистский смысл. Эта война переводилась из формата разрушительного действия, каким являлись все иные войны, в религиозно-коллективный акт, отличающийся по своей природе от индивидуальных актов насилия. Знаковым в этом отношении, например, является изображение партизанского движения. Денис Давыдов, поэт и воин-партизан создал уникальную военно-полевую теорию, основанную на сближении солдата и офицера и оставил уникальное поэтическое наследие, вобравшее в себя дворянскую и народную языковую традицию. «Я на опыте узнал, – писал он, – что в Народной войне должно не только говорить языком черни, но и приноравливаться к ней и в обычаях и в одежде. Я надел мужичий кафтан, стал отпускать бороду, вместо ордена св. Анны повесил образ св. Николая и заговорил с ними языком народным». Обретение нацией единого языка – вот один из уникальнейших итогов Отечественной войны 1812 г. в вербально-идейном аспекте.

При этом война 1812 г. может рассматриваться как контр-аргумент против теорий, трактующих нации в качестве «воображаемых сообществ». Войны возникают всегда, но одновременно «здесь и сейчас», и типичные реакции нации на войну синхронны. Неслучайно так органично вошли обозначения Отечественная война для войн 1812 и 1941-1945 гг. Эти войны разделяет полтора столетия, но поведение нации оказывается идентичным. Нация «типично» реагирует на войну не только потому, что так поступали деды и дяди – слишком разные войны! – а в силу заложенных онто- и социо-архетипов, из которых и складывается национальное самосознание. В формате Отечественных войн нация актуализирует и свое прошлое и предопределяет свое будущее в драматической концентрации настоящего момента. Именно

поэтому, а в войну 1812 г. это проявилось в полной мере, нацию нельзя позиционировать как воображаемое сообщество, как некое фикциональное образование: нация обладает комплексом качеств, неизменяемых в своих основаниях, и неизменяемость эта метафизического характера, что чутко было схвачено русской литературой, религиозной, как уже отмечалось, по своему происхождению.

Яркой иллюстрацией тезиса о сакральном значении Отечественной войны может служить образ Наполеона в русской литературе. Демонизация этого образа четко прослеживается на протяжении всего девятнадцатого столетия: от гоголевского Чичикова, «переодетого Наполеона» и Раскольниковца, восклицавшего «Наполеон я или тварь дрожащая», до Марины Цветаевой, вставлявшей вместо иконы в ризу портрет Наполеона.

Восприятие Наполеона как Антихриста фиксируется именным указом Святейшего Синода от 6 декабря 1806 г., который гласил: «Неистовый враг мира и благословенной тишины, Наполеон Бонапарте, ... дерзает, в исступлении злобы своей, угрожать свыше покровительствуемой России вторжением в ее пределы... и потрясением православных, греко-российския Церкви во всей чистоте ее и святости... отложился он от Христианской веры, на сходбищах народных торжествовал учрежденныя лжеумствующими Богоотступниками идолопоклонническия празднества... В Египте приобщился он гонителям Церкви Христовой, проповедовал алкоран Магометов, ... и торжественно показывал презрение свое к пастырям Святыя Церкви Христовой. К вящему посрамлению оной, созвал во Франции Иудейския синагоги, повелел явно воздавать раввинам их почести и установил новый великий сангедрин еврейский...» и т. д.

Пушкин в «Евгении Онегине» прозорливо отмечал: «Мы все глядим в Наполеоны», подчеркивая стремление своих современников, словно замороженных фантастической судьбой французского императора, быть или казаться похожими на этого маленького великого человека. Неслучайно пушкинский Германн из «Пиковой дамы» имел «профиль Наполеона и душу Мефистофеля». Когда Гоголь говорил о том, что каждый человек выслуживает себе лицо, то сходством с Наполеоном, например, могли похвастать такие «мефистофельские личности» как декабристы, в частности Пестель, цитирую, «лицом очень походивший на Наполеона», или Муравьев-Апостол, о котором, по воспоминаниям, сам Наполеон при встрече в Париже, еще до войны 1812 года, воскликнул: «Кто скажет, что это не мой сын!».

Здесь же можно вспомнить отождествление Наполеона с Мессией, эпизод внесения его на руках Тюильрийский дворец, когда современник экзальтированно восклицал: «Те, кто нес его, были, как сумасшедшие... Мне казалось, что я присутствую при воскресении Христа»; вспомнить мистико-нумерологические аспекты восприятия образа Наполеона, восходящие к числу 666, в которое включали и возраст Наполеона в момент вторжения в Россию, и семь королей, поставленных Наполеоном, и десять народов, попавших под его власть и т. д. В литературной форме, как известно, это отражается в вычислениях Пьера Безухова, видящего в Наполеоне апокалипсического зверя.

Правда, в народной среде подобная демонизация Наполеона зачастую приводила к анекдотическим ситуациям. Так, на почтовой станции одной из отдаленных губерний в комнате смотрителя висел портрет Наполеона. «Зачем держишь ты у себя этого мерзавца?» – спросил у смотрителя проезжающий сановник. «А вот затем, Ваше превосходительство, – отвечает он, – что, если неравно, Бонапартий под чужим именем или с фальшивой подорожной приедет на мою станцию, я тотчас по портрету признаю его, голубчика, схвачу, свяжу, да и представлю начальству». В этот же ряд можно поставить уже первую из известных растопчинских афиш, – которую тоже можно рассматривать как народно ориентированное литературное произведение, где ее герой – целовальник Корнюшка Чихирин, без особых церемоний обращался к французскому императору со словами: «Полно демоном-то наряжаться: молитву сотворим, так до петухов сгинешь!».

Спор о Наполеоне не прекращался в русской литературе на протяжении всего XIX века. Достаточно вспомнить позиции Достоевского и Толстого, представляющих разные точки зрения на «наполеонизм» как одно из масштабных течений общественного национального сознания.

Однако главным результатом Отечественной войны, зафиксированным русской литературой, можно считать появление нового понимания ответственности власти и народа. Если в императорской фамилии до 1812 года можно было услышать утверждение, что «война портит армию», то после нее вполне органичным становится заявление Александра Первого: «Господь шел впереди нас. Он побеждал врагов, а не мы!» При этом война 1812 г. изменила само религиозное миропредставление императора. Показательно его признание о том, что Евангелие, пусть по-французски, он открыл именно во время Отечественной войны.

Образ русского царя выступал убедительной антитезой образу Наполеона в произведениях Пушкина, Лермонтова, Толстого, Лескова и других писателей. Ведущим мотивом в изображении царя становится, как правило, тема высшей справедливости. Когда мы говорим сегодня о запросе на справедливость, на необходимость построения справедливых отношений между властью и народом, необходимо помнить урок, который давала русская литература, повествующая о войне 1812 года и раскрывающая новый контекст этой справедливости – сакральный, метафизический, духовный.

Александр I в Вильне 25 декабря 1812 г. подписал манифест, в котором говорилось о «спасении России от врагов, столь многочисленных силами, сколь злых и свирепых намерениями и делами», что свидетельствовало о «явно излишней на Россию благодати Божией». На памятной медали в честь 1812 г. царь повелел отчеканить: «Не нам, не нам, а имени Твоему!». Русская литература, своими истоками восходящая к христианству, изображая Отечественную войну 1812 г., в полной мере продолжала и развивала эту традицию духовно-эстетического преобразования общества. Видимо, в этом и заключается главная задача подлинно национальной литературы, а достижение этой цели может быть осуществлено только в союзе всех здравомыслящих общественных сил.

ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА А.С. ПУШКИНА

Ларкина Е.Ю., аспирант НИУ «БелГУ» г. Белгород

На сегодняшний день, кардинальная трансформация социокультурной ситуации постсоветского пространства, заставляет по иному взглянуть на проблему значимости религиозного сознания в целом, и православия в частности. Истинный поиск духовных и нравственных ценностей широко представлен в наследии русской литературы. Когда речь заходит об отечественной культуре, волей неволей в памяти сразу же всплывает «наше все», образ А.С. Пушкина. Пушкин – как величайший деятель национальной русской культуры, оставил потрясающие произведения, насквозь пропитанные поиском духовного ориентира. Он одним из первых, наполнил свои творения нравственными вопросами, которые впоследствии, станут сердцевиной русской литературы. В своем творчестве, Пушкин отобразил весь спектр национальной нравственности, способствующий выстраиванию духовности. Особенно ярко христианская система ценностей представлена в последнем творческом семилетии поэта.

Но в то же время, следует признать, что антиправославные идеи Пушкина в его художественных произведениях, представлены настолько четко и обширно, что не остается ни малейшей возможности отрицания данного вольнодумства поэта. В русской литературе вряд ли можно найти поэта или писателя, чье бы обращение к христианским мотивам было представлено в такой разносторонней форме. Именно вопрос об отношении Пушкина к православию, стал камнем преткновения для многих исследователей. Многообразие мнений, происходит в первую очередь из-за некорректного отношения к Пушкину, как к личности. Во-первых, поэты не воспринимают в культурном контексте эпохи. В России, начала XIX века, под влиянием таких философских движений Запада как католицизм, протестантизм, учение Вольтера, масонов, французских материалистов, сложилась сложная социокультурная обстановка. Данная религиозная ситуация оказала серьезное влияние как на политические, так и на этические воззрения Пушкина. Во-вторых, совершенно не учитывается детство поэта, а ведь, по словам И.М. Андреева, «правильное воспитание и моральная среда, в которой живет и развивается ребенок, могут во многом парализовать тлетворное влияние порочной наследственности» [1, с.13]. Воспитание Пушкина и впрямь оставляла желать лучшего. Ни с матерью, ни с отцом у поэта никогда не было близкой духовной связи, его семья, поддавшись веяниям моды и времени, придерживалась лишь формального православия, испытывая ироничное отношение к Церкви и духовенству. Имея живой и пылкий ум, маленький Пушкин достаточно рано полюбил чтение, захлеб, отрок перечитывает библиотеку отца, состоявшей главным образом из атеистической и эротической французской литературы. Вольтер и Парни, еще долгое время будут занимать ум и душу молодого Александра Сергеевича.

Пушкинская лицейская поэзия буквально кипит задором, беспечностью, ликованием и разгулом юности. Но, сквозь этой легкости и изящности, проглядывают плоды дурного воспитания и влияние эвдемонической культуры. «Пирующие студенты», «К Батюшкову», «Городок», «Мое завещание друзьям», «Послание Лиде», ода «Усь», «Сон» и т.д. Список подобных стихотворений – слишком большой, чтобы воспринимать их в качестве шутки.

Самым значимым произведением, последнего лицейского года Александра Сергеевича, в среде православных пушкинистов считается стихотворение «Безверие». Оно было написано Пушкиным на заданную тему для выпускного экзамена по российской словесности. Форма стихотворения – проповедь с нотками сочувствия, в котором лирический герой обращается к человеку лишённому веры. «Ум ищет божества, а сердце не находит» – ключевая строка стихотворения. Жесткое сопротивление вере оказывает рассудок. Необходимо человеческое смирение, чтобы обрести путь к Богу.

Наступают 20-е годы, и Пушкин пишет стихотворения, которые, по мнению В.С. Непомнящего, можно объединить в два «неформальных» цикла. В первый цикл литературовед включает такие стихотворения как «Кинжал», «В.Л. Давыдову» и «Юрьеву». «Кинжал» – по сути дела, манифест политического терроризма; самое кощунственное из пушкинских стихотворений – послание декабристу В.Л. Давыдову, сочетающее политическую воинственность с высмеиванием смерти человека, поруганием величайшего христианского таинства – евхаристии и величайшего православного праздника – Пасхи; и наконец, блистательное послание «Юрьеву», где автор выставляет себя торжествующим циником, каким то гением победоносного сладострастия [6, с. 4]. Вскоре за первым циклом создаётся второй («Христос воскрес...», «Десятая заповедь», «Эллеферия, пред тобой...»), в котором звучат подобные мотивы. В.С. Непомнящий заключает: «Таким образом, революционная борьба, богохульство и циничное сладострастие предстают в едином комплексе страсти» [6, с. 4].

Но особое сосредоточение богохульства и неприкрытого эротизма приходится на знаменитое творение Пушкина «Гавриилиада». Обратившись к текстам Священного Писания, Пушкин на основе евангельского рассказа о Благовещении, пишет кощунственно-циничную поэму, от которой он будет отрекаться всю оставшуюся жизнь. Еще одно стихотворение, спровоцировавшее смятение в рядах православных пушкинистов – «Ты богоматерь, нет сомненья...». Критики недоумевают, как Пушкин, уже создавший «Пророка», мог написать подобное богохульство? Некую ясность в этот вопрос вносит И.Ю. Юрьева, утверждающая, что датировка этого стихотворения вовсе не 1826, а 1824 год [8, с.145]. Если принять эту «передатировку», то можно смело утверждать, что данным стихотворением завершается богохульный и кощунственный период литературного творчества Пушкина.

Вскоре, в жизни поэта наступает период раскаяния в прошлой жизни, что находит свое отражение и в поэзии. Стихотворение «Свободы сеятель пустынный» свидетельствует о взрослении поэта. Пушкин поэтически

подражает евангельской притче, сохраняя ее толкования и символы. Но, не смотря на внешнюю религиозную форму произведения, поэт все еще остается верен своим политическим представлениям. С созданием Пушкиным таких произведений как «Песнь о вешем Олеге» и «Руслан и Людмила» чувствуется нотки зарождающегося историзма. Приходит время и глубокого переосмысления антирелигиозных убеждений. Пушкин пишет знаменитое письмо «об уроках чистого афизма» [1, с. 37]. Не вдаваясь в подробности в бурной дискуссии, которую вызвало данное письмо, можно смело говорить о том, что лед тронулся, и метаящаяся душа Пушкина начинает находить духовный ориентир в православии. Потихоньку, маленькими, но уверенными шажочками Пушкин идет к своей новой цели – создание произведений уже совсем другого содержания – воспевание православных ценностей. Сначала это поэма «Бахчисарайских фонтан», затем «Цыганы» со своей более трезвой оценкой нравственных ценностей, стихотворение «Жених» – где впервые Пушкин решает проблемы семьи и брака с точки зрения народно-православного взгляда. Этот список продолжают: «Евгений Онегин» (V глава), «Метель», «Станционный смотритель», «Барышня крестьянка», «Дубровский», «Капитанская дочка».

В повести «Метель» – автор рисует картину женского своеволия. Героиня, начитавшись французских романов, вопреки родительскому мнению, грезит о венчании с бедным армейским прапорщиком. Но их совместной затее не суждено сбыться – жених из-за поднявшейся метели попадает в церковь лишь к утру, где его невеста уже оказывается обвенчанной с шутиком-гусаром. О.Я. Поволоцкая разгадку повести и пушкинской иронии, видит в следующем: «объектом её является читатель, не сумевший увидеть столь беспримесно трагический сюжет. Только понимая, что самосознание героев опирается на их веру в predeterminedенные свыше природу брака /.../ можно понять замысел и построение этой повести» [5, III, с. 162].

Повесть «Станционный смотритель», из-за своей незаконченности и неразрешенности, не имеет единогласного традиции трактовки собственного сюжета. Одни критики с легкой подачи М. Гершензона [3], анализируют повесть в соответствии с евангельским сюжетом, другие с этим либо частично, либо полностью не соглашаются. Нам же самым разумным мнением видится суждение ученых, которые считают незавершенность развязки произведения – намеренным решением Пушкина. Так, Н.Я. Берковский заключает: «Повесть Пушкина колеблется между притчей и новеллой. Блудный сын возвращается в карете – развязка, не дозволенная притчей. Карета блудного сына, шесть его лошадей как будто производят тот «поворот» в сюжете, ту неожиданность в развязке, которых требует поэтика новеллы. Но блеск у блудного сына – призрачный, новый блудный сын по-новому несчастен, и это – против новеллы, это опять обращает к притче» [2, с. 96]. Вообще, пушкинисты уже давно подметили тот факт, что у героинь поздних произведений Пушкина прослеживается одна любопытная особенность: их отношение к браку, базируется на обычаях патриархальной старины. Они ставят супружескую жизнь, выше безоглядной и страстной любви.

Пушкин также размышляет о взаимоотношениях русских с нехристианскими народами, входящими в состав России. Решение этой проблемы, Александр Сергеевич ищет в художественных произведениях («Тазит»), в публицистических и философских рассуждениях («Путешествие в Арзрум»), критические статьи 30-х годов, дневниковые записи), настаивая, что принцип милосердия является в этом вопросе, доминирующим.

В лирике, созданной Пушкиным незадолго до своей смерти, наибольшей концентрации достигает христианское мироощущение, представленное в чистейшем виде. Так, например, в стихотворении «Пророк». «Многоголосие» критиков, по поводу этого произведения, в итоге сводится к одному: поэт представляется таким же Божиим избранником, как и пророк. Для выполнения своего предназначения, и тот и другой, должны отказаться от собственной воли. Но даже в том случае, если они окажутся недостойны собственного призвания, они все равно останутся избранными. Непостижимая тайна всегда будет окружать итог их жизненного пути, и открыться она сможет лишь душе, которая испытывает томимую духовную жажду. Согласно православному вероучению – в жизни людей нет места предопределению, человек до своего последнего вздоха волен выбирать сам, и от этого выбора, зависит его судьба. А пока человек жив, для него путь ко спасению открыт через подвиг покаяния. Именно этот подвиг Пушкин и воспевает в своем стихотворении «Воспоминание».

Но пришло время рассмотреть трагедию «Борис Годунов» (1825), с репутацией самого православного произведения. Критики восторгаются этим творением, отмечая при этом удивление молодостью автора, они видят в произведении, талантливо изображенный период русской истории. Особо отмечают описанную и оцененную с православной точки зрения, стихию религиозной жизни. Так, Митрополит Анастасий (Грибановский) в своей статье «Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви» (1937) утверждает: «Борис Годунов» с его Пименом – это не что иное, как яркое отображение древней Святой Руси» [1, с. 116]. М.М. Дунаев, делает следующее смелое заявление: «Объяснить появление трагедии иначе, чем воздействием Божией воли, Промысла, – невозможно. Двадцатипятилетний молодой человек, со своим весьма ограниченным духовным опытом, т а к о г о собственных усилиями создать просто не смог бы. Творческий принцип создания произведения нельзя не определить, поэтому как одно из ярчайших проявлений синергии» [4, с. 237-238].

Что же именно дает основание для подобной трактовки трагедии? В первую очередь это образ Пимена. Пушкин создал Пимена с чертами православного мироощущения, в нем нет даже намека на осуждения царя, он не нарушит Божией воли, даже если со стороны царя ему будет грозить смерть. Во-вторых, это трактовка событий трагедии с православной точки зрения. Когда происходит убийство царевича Дмитрия, Пимен говорит «мы составляем едино». Он принимает общий грех венчания Бориса (цареубийцы) на царство, нарушение Божией воли – и на свою совесть. Это и есть выражение тайны церковной соборности, которая объединяет совесть человека и все

происходящие в мире события. Если смотреть на венчание Бориса с точки зрения христианского учения, то это есть не что иное, как нравственная катастрофа. Происходит не просто убийство, а покушение на жизнь будущего царя, помазанника Божьего. Этот непокаянный грех целого народа, В.С. Непомнящий, в качестве особенности, видит в драматической системе Пушкина, утверждая, что она «построена не на взаимодействии отдельных лиц /.../, а на взаимоотношениях человека с мирозданием, с Абсолютным» [8, с. 303]. Через потерю морального облика каждого последующего царя, Пушкин показывает, как Россия по ступеням нравственных падений своих правителей спускается в смуту. Нельзя также обойти фигуру юродивого Николки. Это далеко не второстепенный персонаж, он на себе несет значительную смысловую нагрузку: сокрушает человеческую гордыню, обличает земную власть. Наконец, самое что ни на есть православное мироощущение проявляется в финале произведения. О знаменитой ремарке Пушкина «народ безмолвствует», М.М. Дунаев говорит следующее: «Грех нового убийства будет возложен прежде всего на нового царя – Самозванца, – ибо ему таким образом расчищается дорога к власти. Но примет ли этот грех на себя и народ, как и прежде? Теперь «народ безмолвствует» – и в его молчании залог возможного освобождения от греха» [4, с. 250].

Анализ пушкинской трагедии «Борис Годунов», позволяет сделать вывод, что находясь в ссылке в Михайловском – чтение летописей, изучение русской истории, а также трудов Н.М. Карамзина, приводит к тому, что Пушкин радикально меняет свои взгляды.

В 1830 году из-за сложившихся обстоятельств, поэт снова оказывается оторванным от внешнего мира и наступает новая пора его творчества, под названием «Болдинская осень». Трехмесячное уединение для творчества Пушкина становится достаточно продуктивной. Прилив работоспособности, вдохновения, состояние влюбленности приводит к созданию многочисленных творений. В их числе и «Маленькие трагедии». В этом произведении, автор изображает католическую культуру, с ее нравственной императивностью, безверием, антирелигиозным сознанием, которые приводят к кончине культуры Средневековья.

Изучив творчество А.С. Пушкина, можно смело утверждать, что в конце своего жизненного пути поэт находит понимание возвышенных ценностей православия, в том числе смиренное отношение к смерти. Моральная сторона творчества Пушкина в своих основных координатах совпадает с национальными доминантами духовной культуры, сформированными под влиянием православия.

Всё это говорит об особенной, незаурядной духовной составляющей пушкинского творчества и позволяет рассматривать её в качестве проявления глубинных основ национального духа. Именно эта глубина и позволяет говорить о Пушкине, как о художнике русского национального менталитета. Для многих, причина смерти Пушкина являются серьезным препятствием в вопросе истинной религиозности поэта. Но здесь в первую очередь, необходимо обратиться к учению православной Церкви, которое гласит, что

главным фактором является принятие христианского учения человеком, не в зависимости от даты события (будь то в детстве или на смертном одре). Пушкин уверовал, уверовал и раскаялся как раз перед самой кончиной. Об этом свидетельствуют не только многочисленные письма и мемуары друзей поэта, находившихся рядом с ним последние дни его земной жизни.

Литература

1. А.С. Пушкин Путь к Православию / сост. А.Н. Стрижева. – М.: Отчий дом, 1999. – 415 с.
2. Берковский, Н.Я. О русской литературе / Н.Я. Берковский. – Л.: Художественная литература, 1985. – 384 с.
3. Гершензон М.О. Мудрость Пушкина / Гершензон М.О. – Томск: Водолей, 1997. – 288 с.
4. Дунаев, М.М. Православие и русская литература: в 7 ч. : учеб. пособ. для студентов духовных академий и семинарий / М.М. Дунаев. – М.: Христианская литература, 1996. – Ч.1. – 320 с.
5. Московский пушкинист: в 5 т. / сост. В.С. Непомнящий. – М.: Наследие, 1996. – 5 т.
6. Непомнящий В.С. Лирика Пушкина / В.С. Непомнящий // Литература в школе. – 1994. – № 5. – С. 2 – 11.
7. Непомнящий В.С. Поэзия и судьба [Текст]: над страницами духовной биографии Пушкина / В.С. Непомнящий. – М.: Советский писатель, 1987. – 446 с.
8. Франк С.Л. Этюды о Пушкине / Франк С.Л.; Предисл. Д.С. Лихачева. – М.: Согласие, 1999. – 179 с.
9. Юрьев, И.Ю. Пушкин и христианство: сб. произведений А.С. Пушкина с параллельными текстами из Священного Писания и комментарием / И.Ю. Юрьева. – М.: Муравей, 1999. – 280 с.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ МАРТИНА ЛЮТЕРА

Луценко Т.В., аспирант НИУ «БелГУ», г. Белгород

Данная статья посвящена осмыслению значения Священного Писания в религиозно-философском наследии немецкого реформатора Мартина Лютера (1483–1546). Ветхий и Новый Заветы, бесспорно, можно назвать одним из главных векторов его реформаторской деятельности. Приведем некоторые цитаты, свидетельствующие об отношении Лютера к Священному Писанию: «Мы веруем, учим и исповедуем, что единственным правилом и путеводной нитью, по которым можно судить и оценивать всякое учение и всяких учителей, являются только пророческие и апостольские писания Ветхого и Нового Заветов»¹. Еще одна цитата: «Написанное слово Божие – есть единственный источник и норма веры и жизни»².

Общезвестным является факт перевода реформатором Библии на немецкий язык. Лютер работал над переводом Нового Завета с декабря 1521 г. до марта 1522-го. Реформатор хотел сделать Священное Писание понятным и доступным народу, поэтому в качестве ориентира он использовал так называемый «саксонский канцелярский язык», который был доступен подавляющему большинству простого населения. Лютер широко использовал

¹ Мартин Лютер. Избранные произведения. – СПб., 1994. – С. 176.

² Мюллер, Д. Т. Христианская догматика. – М., 1998. – С. 111.

известный современной науке переводоведения принцип «прагматической эквивалентности», о чем свидетельствуют слова самого реформатора: «Я в переводе прилагал усердие к тому, чтобы давать чистый и ясный немецкий язык»¹, а также: «Не следует спрашивать у букв латинского языка, как нужно говорить по-немецки...но следует спрашивать об этом у матери семейства в доме, у детей на улице, у простого человека на рынке, глядеть на их уста, как они говорят, и по этим образцам переводить, и тогда они это поймут и заметят, что с ними говорят по-немецки»². Перевод Ветхого Завета Лютер осуществил вместе с Филиппом Меланхтоном за пять лет: с 1529 по 1534 гг. Процесс перевода Ветхого Завета оказался для реформаторов более сложным и трудоемким. Сам Лютер впоследствии писал: «Довольно часто случалось, что мы в течение двух, трех, даже четырех недель разыскивали и расспрашивали об одном единственном слове, и иногда так и не находили ответа»³. Перевод Библии Мартином Лютером способствовал повсеместному распространению Священного Писания среди простого народа, возникновению единого литературного языка в Германии, а также стал отправной точкой для переводов Слова Божьего на языки других народов.

Нам следует отметить, что одной из главных особенностей богословия Мартина Лютера была его библейская ориентированность. Сам реформатор воспринимал Священное Писание как голос Божий. Именно поэтому Лютер не представлял возможным изучать Библию с помощью каких-либо логических мыслительных операций с использованием индуктивного, дедуктивного и др. методов. Наиболее актуальным средством изучения Священного Писания, по мысли реформатора, можно считать иррациональное молитвенное погружение в священный текст, потому что в молитве Бог Сам открывает Себя человеку вне временных и пространственных границ. Именно в этом выражается экзистенциальная ориентированность богословия Мартина Лютера.

По мысли реформатора, Священное Писание обладает исключительной важностью для любого христианина. Третий главный столп протестантской веры звучит: *Sola Scriptura* – «только Писание» и провозглашает Слово Божье необходимым для христианской жизни, праведности и свободы. Человек может обойтись без всего, кроме Писания, потому что только оно дает облегчение души – «если она (душа) имеет Слово Божье, она богата и не нуждается ни в чем»⁴. Христос был на земле с единственной целью – с целью служения Словом, и все духовное сословие утверждено с этой же целью. Поэтому Священное Писание благовествует о Христе, питает душу, освобождает и спасает при условии, что душа человека верит в проповеданное.

Следует отметить, что реформатор высказывал интересные мысли о соотношении Ветхого и Нового Заветов. Лютер разделяет Священное Писание

¹ Цит. по Цвиллинг, М.Я. Мартин Лютер и его значение для переводоведения // Московский лингвистический журнал РГГУ № 9/2, 2007. – Режим доступа: <http://do.gendocs.ru/docs/index-113778.html/>.

² Там же.

³ Цит. по Конрад, Э. Как появилась Библия, 1991. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/26_ae/de/l.htm.

⁴ Мартин Лютер. Указ. соч. – С. 253.

на две части – *заповеди и обетования*, Ветхий и Новый Заветы соответственно. Реформатор называет заповеди Ветхим Заветом, потому что их цель – научить человека познанию самого себя и открыть ему его неспособность совершать доброе. Священное Писание посредством *заповедей* открывает человеку то добро, которое он должен делать, но не дает сил для его совершения. Таким образом человек приходит к выводу, что он бессилен сделать что-либо для своего спасения: «пытаюсь...исполнить заповедь, человек вынужден прийти в отчаянье от самого себя, и искать помощи, которой он не находит ни в себе, ни в ком-то другом»¹. После того, как Ветхий Завет оказал свое действие на человека, уверил его в греховности и собственном бессилии, возникает надобность во второй части Писания – Евангелии, которое Лютер определяет, как *обетования*. Здесь во всей полноте раскрывается действие веры, с помощью которой для человека становится возможным исполнение заповедей. О взаимоотношении заповедей и обетований Лютер говорит следующее: «обетования Божьи дают то, что заповеди Божьи требуют, они исполняют то, что закон предписывает»². И Ветхий, и Новый Завет принадлежат Богу, потому что и заповеди и их исполнение человеком принадлежат Богу.

В конце статьи приведем некоторые основные итоги работы. Итак, мы выяснили, что для богословия реформатора характерна библейская и экзистенциальная ориентированность. Принцип *sola Scriptura* (только Писание) представляет собой один из главных базисных оснований протестантизма, а также является лейтмотивом богословия реформатора. Таким образом, можно утверждать, что Священное Писание оказало первостепенное значение на формирование религиозно-философских воззрений Мартина Лютера и его реформаторскую деятельность.

Литература

1. Конрад, Э. Как появилась Библия / Э. Конрад. – Изд-во Христианской ассоциации служения осужденным, 1991. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/26_ae/de/1.htm.
2. Мартин Лютер. Избранные произведения [Текст] / М. Лютер. – СПб.: «Андреев и согласие», 1994. – 427 с.
3. Мюллер, Д. Т. Христианская догматика / Д.Т. Мюллер. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – 764 с.
4. Цвиллинг, М.Я. Мартин Лютер и его значение для перевоплощения // Московский лингвистический журнал РГУ № 9/2, 2007. – Режим доступа: <http://do.gendocs.ru/docs/index-113778.html/>.

ВЛИЯНИЕ КАТОЛИЧЕСКОЙ СХОЛАСТИКИ НА РУССКИЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Мезенцев И.В., аспирант

Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток

Сравнительный анализ западноевропейской и восточнославянской культур по сей день остается актуальным. Среди множества аспектов

¹ Мартин Лютер. Указ. соч. – С. 254.

² Там же. – С. 255.

сопоставления особое место занимает его религиозно-философская составляющая.

Духовным базисом указанных культур является христианское благовестие, которое в широком смысле допустимо трактовать как божественное Откровение, преподаваемое Церковью Христовой. Тем не менее, история и современность являет различные прочтения Евангельской Вести представителями многочисленных христианских конфессий. Конфессиональная компаративистика на богословско-философском уровне имеет большую значимость для оценки культурных взаимоотношений Запада и Востока. Требуется ответ на следующий вопрос: соотносимы ли между собой западный и восточный способы философского прочтения Евангелия исторически, актуально и в перспективе?

Философское измерение общественной жизни в сублимированном и целостном виде выражает специфику культурной парадигмы, лежащей в основании общественной жизни того или иного народа. Мировоззренческий контекст позволяет целостно воспринимать содержание конкретных социокультурных феноменов. Вообще, философская традиция, как метатеоретизирование, может выступать культурной метапарадигмой, открывая исследователю доступ к адекватной интерпретации более частных проявлений культурной жизни общества, оценке общественно-исторических процессов и тенденций, прогнозированию социокультурного развития. При рассмотрении той или иной философской традиции в культурном контексте имеет смысл сосредоточить внимание на религиозной составляющей национальной мировоззренческой парадигмы. В России религиозная самоидентификация общества имеет непреходящую актуальность, органично встраиваясь в проблему национального самоопределения.

Обращаясь к истории взаимоотношений России и Запада, в них можно отчетливо увидеть существенный религиозно-философский срез, значимость концептуального измерения. Исследователи отмечают, что, «несмотря на свой национально и особенно конфессионально ориентированный характер, православная философская мысль отнюдь не диссонировала с общемировой историей философии, была неотъемлемой частью европейской религиозной философии в целом»¹. Россия встроилась в общую парадигму конфессиональной взаимоотношенности Запада и греческого Востока, которая стала эксплицитировать свои ключевые аспекты уже в первом тысячелетии нашей эры.

В начале второго тысячелетия отметится новый виток в развитии религиозно-философских отношений указанных культур, который знаменит своим мировоззренческим напряжением. На греческом Востоке появляются сочинения против «латинян», и позже данный стиль становится во многом традиционным для православного авторства вообще. Так, дореволюционный исследователь А.С. Павлов предлагает рассматривать историю полемики

¹ Пишун, С. В., Гунькин, И. В., Пинчук, В. Ю., Сахатский, А. Г. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков). – Владивосток: ДВГУ, 2006. – С. 16.

православных против латинян как греко-славянскую историю¹. Очевидно, что русские богословы вместе с православием переняли и византийскую оценку католичества. Греки и славяне указывали не только на ритуально-обрядовые, канонические и духовно-практические отступления Римской Церкви от древнего Православия. Существенным звеном полемики был собственно философский дискурс о божественном. Так, эксплицированная полемика о "филиокве" началась уже при патр. Фотии Константинопольском в конце первого тысячелетия. В XI в. произошли печально известные события в Константинополе, которые впоследствии назовут Расколом Церкви. В этот промежуток антилатинская полемика получает новый толчок.

Несмотря на общую антикатолическую настроенность византийского богословия, как отмечает Д.А. Поспелов, в XIV в. в Византии появляется «филотомизм», возникает напряжение между паламитской и антипаламитской схоластикой. Димитрий Кидонис (1323–1398), автор трактата «Против заблуждений Григория Паламы», переводит труды Фомы Аквинского на греческий язык, убеждая имп. Иоанна Кантакузина в важности данного перевода. Другой византиец, преп. Каллист Ангеликуд (Меленикиод), стал одним из видных антитомистов, оставив сочинение «Против Фомы Аквината», написанный в духе платонизирующего антиаристотелизма². Д.А. Поспелов указывает, что «основные пункты антитомистской полемики Ангеликуда совпадают с ключевыми проблемами паламитских споров середины XIV в. о возможности познания Бога путем интеллекта и естественного мышления; о тварности божественного света, о различении в Боге сущности и энергий»³.

Однако богословско-конфессиональные отношения данного периода не представляли собой безальтернативного отрицания наследия Западной Церкви. Знаменитый византийский автор свт. Марк Эфесский в своем сочинении "Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов" ссылается на «Сумму теологии» Фомы Аквинского для подтверждения своих православных суждений, несмотря на активнейшее отрицание униатского согласия с Западом, которое недвусмысленно выражено, например, в «Окружном Послании против греколатинян». Стоит обратить внимание, что свт. Марк Эфесский ссылался на Фому в контексте «энергийного дискурса», который является одной из существенных точек разрыва между Западным и Восточным богословием: «Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно, и это ясно показывает Фома, учитель латинский), то, следовательно, одно есть божественная сущность, и другое – сила...»⁴.

¹ Павлов, А. С. Критические очерки по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. – СПб., 1878.

² Поспелов, Д. А. Антитомизм в Византийской империи конца XIV столетия (преподобный Каллист Ангеликуд) // Власть. – М. : Редакция журнала "Власть", 2009. – 08. – С. 167.

³ Там же. С. 169.

⁴ Марк Эфесский, свт. Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.paraklit.org/sv.otcy/Dogmatika/Mark_Efeskiy.O_Sushnosti_energii.htm

В контексте данного вопроса особый интерес представляет собой личность греческого богослова XVIII в., мирянина Евстратия Аргентиса. Он был последовательный антиэкуменист (написал трактат «Об ошибочной безошибочности папы Римского»), активно защищал православие от латинских влияний, но в то же время в своих антилатинских сочинениях он обращается к Августину, как к авторитету святоотеческого уровня, отмечая при этом, что Августин является одним из тех отцов, кто не избежал заблуждений¹. Евстратий осуществил устойчивый синтез паламитского дискурса с августиновской схоластикой Тридентской эпохи, получив признание нескольких восточных патриархов². Примечательно, что в эпоху Аргентиса, по свидетельству одного миссионера-иезуита, греки предпочли бы быть турками, нежели подчиняться Римской Церкви³.

Теперь обратим внимание на наше государство. Христианизация Руси привела к появлению антилатинских сочинений и на ее территории. Одна из существенных причин этого – тот факт, что первые митрополиты на Руси были греками. Фрагменты философской критики западного богословия дошли до нас в сочинениях преп. Феодосия Печерского, митр. Георгия, митр. Никифора и др. Позднее критика католического богословия разрабатывалась преп. Максимом Греком в его догматико-полемических сочинениях. Примечательно, что преп. Максим критикует католицизм за чрезмерную приверженность рационализму аристотелевского типа.

Особый пласт полемической литературы встречается в Речи Посполитой XVI – первой половины XVII вв., которая появлялась в контексте антиуниатских тенденций (например, такие сочинения, как «Послание до латын из их же книг» и «На богомерзкую, на поганую латну, которые папежи хто что в них вымыслили в их поганой вере, сказание о том»)⁴.

Но, не смотря на сильные антилатинские тенденции, в начале XVII в. было положено начало существованию известной Киевской академии, которая в 1620-30е гг. стала во многом походить на схоластическое училище, а, по мнению С.В. Пишуна, со второй трети XVII в. стала представлять собой «слепок с католическо-иезуитских коллегий»⁵. С. В. Пишун отмечает, что «русская духовно-академическая традиция еще во времена Киевской и Славяно-греко-латинской академий выросла в первую очередь на схоластическом аристотелизме, что сказывалось на постановке и решении самих проблем философской онтологии»⁶. Решение Петра I в 1704 г. усилить

¹ Серафим (Поуз), иеромон. Вкус истинного православия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=100>

² Лурье, В. Обзор состояния православного богословия сер. XV – кон. XIX вв. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravlib.ru/dogmatika12.html>

³ Говорун, С. Из истории богословских споров XVIII века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/archiv/anabaptism.htm#ftn41>

⁴ Микитась, В. Л. Украинская литература [XIV – XVI вв.] // История всемирной литературы : в 8 тт. – М. : Наука, 1983 – 1994. – Т. 3. – С. 487–493.

⁵ Пишун, С. В. Православная персонология и духовно-академический теизм XIX века. – М. : «Прометей», 1996. – С. 49.

⁶ Пишун, С. В., Гунькин, И. В., Пинчук, В. Ю., Сахатский, А. Г. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков). – Владивосток : ДВГУ, 2006. – С. 19.

Московскую богословскую школу киевскими преподавателями привело к полной латинизации Славяно-греко-римской академии¹. В XVIII в. в России появляются первые относительно самостоятельные догматические курсы Феофана Прокоповича и Стефана Яворского. XIX в. ознаменован появлением ряда авторских догматических систем.

Уже исследователи конца XIX – начала XX вв. стали осознавать католическое влияние на русскую духовно-академическую мысль. В журналах духовных академий этого периода можно встретить негативную оценку схоластики, ее чрезмерного аристотелизма и рационализма, а также критику чрезмерного юридизма в богословии. С другой стороны, по замечанию С.В. Пишуна, в указанный период, пренебрежительное отношение к схоластике в духовных академиях пресекалось, о чем свидетельствуют следующие слова дореволюционного академика: «Схоластика приводит в систему разбросанные и расплывающиеся материалы науки; схоластика приучает к ясному логическому мышлению; схоластика возбуждает деятельность рассудка, заставляя его приискивать основания для утверждений веры и науки»².

Православные авторы той эпохи не должны были обойти вниманием значительные события в католическом мире: введение новых догматов (о папской непогрешимости и о непорочном зачатии Девы Марии), Первый Ватиканский собор, «Силлабус» и энциклику «Аэтрни Патрис», провозглашающую томизм единственной верной философией. Еще одной всхой конфессиональных отношений были попытки сближения с англиканами и старокатоликами. Примечателен тот факт, что в русской православной научной среде предпринимались попытки снять напряжение по вопросу «филюокве», когда пресловутый догмат было предложено рассматривать как богословское мнение, возможное в рамках православного богословия³.

Стоит заметить, что проблема оценки католичества православными богословами актуальна и для современных духовных школ. По мнению С. В. Пишуна, «в позднейшей отечественной литературе весьма часто можно было встретить показное пренебрежение к средневековой схоластике, что являлось следствием общей конфессиональной конфронтации православия и католицизма. Такого рода «романтизация» православной философской учености с постоянным указанием не ее внесхоластический характер есть пренебрежение принципом историзма и чревато ошибочными историографическими спекуляциями»⁴.

Анализируя содержание вопроса об общем отношении к католическому богословскому наследию, можно выделить, как минимум, три основные позиции. Многие отечественные православные мыслители поддерживают

¹ Пишун, С. В. Православная персонология и духовно-академический теизм XIX век. – М. : «Прометей», 1996. – С. 50.

² Цит. по: Пишун, С. В., Гуныкин, И. В., Пинчук, В. Ю., Сахатский, А. Г. Православный философский теизм (XIX- начала XX веков). – Владивосток : ДВГУ, 2006. – С. 19.

³ Болотов, В. В. К вопросу о filioque [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.odinblago.ru/filioque/>

⁴ Пишун, С. В. Православная персонология и духовно-академический теизм XIX век. – М. : «Прометей», 1996. – С. 82.

тенденцию всецелого преодоления католического влияния, полностью отторгая богословский опыт Западной Церкви. Судя по всему, в современных богословских опытах «модно» интегрировать антисхоластический элемент. Другие авторы положительно воспринимают богословские наработки католических авторов, вплоть до буквального следования схоластическим образцам по различным дискуссионным вопросам. Имеется и «срединная позиция», которая стремится избежать крайностей указанных выше подходов.

Ряд религиозно-философских положений, как правило, безоговорочно отвергаются всеми обозначенными группами. Во-первых, это общий характер классических богословских систем Запада, для которых характерны эссенциалистские, рационализаторские и юридические крайности. Общая богословская модель критикуется и за принципы своего развития под руководством папского примата и в контексте искаженного духовного опыта. Во-вторых, авторы полемизируют с конкретными догматическими суждениями, например, с «филиокве». Западное богословие критикуют и за отсутствие развитого учения о божественных энергиях, отличимых от божественной сущности. Суммируя суждения по данному вопросу, можно сказать следующее: православные авторы считают, что в католическом богословии искажено учение о Боге в модусе его открытости по отношению к Самому Себе и к инобытию или, по-другому, соотнесенности с Собой (онтологический статус Духа Святаго в отношении с Отцом и Сыном) и с тварным миром (энергичный аспект). Восточное христианство уже много веков указывает на множество ушербных следствий, проистекающих из специфики католической концепции Абсолюта. Изменение в учении о Духе (эссенциалистское восприятие Его и «принижение лично-ипостасного статуса») и энергиях – на уровне триадологическом – неизбежно вносит изменения в духовно-практической (психологизированность и формализаторство в духовной жизни взамен «стяжания Духа Святаго» и реального обожения через причастие Самому Богу в Его энергиях), сотериологической (первородных грех как вина, юридическая теория искупления, чистилище, индульгенции и проч.), экклезиологической (папский примат) и прочих частях общей богословской системы. Современная критика католицизма не всегда отмечает эту концептуальную взаимосвязь богословских положений, но, тем не менее, все указанные положения не принимаются православными авторами.

Но, например, вопрос об онтологическом статусе евхаристических хлеба и вина после их освящения разделяет православных авторов по вопросу оценки католического наследия. По сей день остается актуальной полемика А.И. Осипова, А.А. Зайцева и др., отстаивающих сохранение сущности хлеба и вина после освящения, с архим. Рафаилом (Карелиным), прот. Валентином Асмусом, свящ. Вадимом Леоновым и др., которые считают, что сущностей хлеба и вина после освящения нет вообще, даже терминологически следуя точке зрения Фомы Аквината. Автор учебного пособия «Догматическое богословие» свящ. Олег Давыденков в первом издании критиковал католический подход к объяснению таинства Евхаристии, а в последующем издании констатировал, что между схоластической и православной моделями

по данному вопросу различия можно обнаружить только в способе изъяснения, но не в существе дела. В данном контексте оценка влияния католичества рассматривается данными авторами даже на уровне терминологии.

По мнению С.В. Пишуна, исследователям русской философии еще предстоит «разобраться на уровне философской конкретики, в каком отношении находились православная персонология и западноевропейская схоластика»¹. Данный вопрос достоин рассмотрения в контексте сопоставления с общей спецификой религиозно-философских отношений Восточной и Западной Церкви. С. В. Пишун утверждает, что представители православного духовно-академического тейзма не занимались пассивной ретрансляцией западной мысли, но творчески и свободно переосмыслили ее, сохраняя «конфессиональную благонадежность»². Из «Точного изложения Православной веры» преп. Иоанна Дамаскина становится понятным общий принцип отношения Восточных Отцов к философии нехристианского происхождения: «Все исследуйте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21). Вероятно, этот принцип представляет собой традиционный способ отношения Востока к Западу, к его прочтению Евангельской Вести.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА: К ПРОБЛЕМЕ РАЗГОВОРА

Мотовникова Е.Н., канд. филос. наук, доцент НИУ «БелГУ», г. Белгород

Духовная культура человека и общества проявляется в том числе и как культура разговора о духовности, о духе времени, о духовной стороне общественной и частной жизни. Этот разговор, по-видимому, всегда был проблемным, острым, поскольку речь в нем извечно идет о самом важном, как в интимно-личностном, так и мировоззренчески-идеологическом масштабах – о духовной основе творчества и борьбы с пошлостью и низостью во всех проявлениях человеческой жизни. Однако характер и источник остроты и проблемности имеет, кроме вечного, и исторический характер и особенное выражение в каждую особенную эпоху. Эти особенности, наверно, более полно и адекватно понимаются в историческом «после», с некоторого расстояния, с позиции знания исхода и дальнейшего развития исторических полемик. Однако и «внутри» эпохи, в потоке речей о современной духовности возможны попытки отнестись к этому разговору максимально осознанно, конструктивно-разумно.

Одной из особенностей споров о духовности в наши дни является «проблема перевода» или совместимости дискурсивно-научных и духовно-религиозных высказываний как разнородных по предпосылкам и установкам стратегий разговора. Стратегии эти сталкиваются и в институциональной образовательной среде средней и высшей школы, и в пространстве

¹ Пишун, С. В. Православная персонология и духовно-академический тейзм XIX век. – М. : «Прометей», 1996. – С. 82.

² Пишун, С. В., Гунькин, И. В., Пинчук, В. Ю., Сахатский, А. Г. Православный философский тейзм (XIX- начала XX веков). – Владивосток : ДВГУ, 2006. – С. 120.

профессиональных СМИ, и в максимально свободном и широком общении в социальных сетях интернета. Религиозно-духовный ренессанс в постсоветской России породил надежду на восполнение ущербности материалистического (в его диалектико- и историко-материалистической разновидности) истолкования духа как порождения природной и социальной материи, истолкования неясного, противоречивого, прикрывающего эту противоречивость ссылкой на постулат («закон») о диалектическом противоречии. Отказ от тотальной философско-материалистической редукции открыл возможность возобновить поиски адекватного рационального выражения совершенно особой, нередуцируемой формы мироощущения и сознания – непосредственного знания о духе. Для русской философской традиции, прерванной в начале двадцатого века, эта трудная тема была одной из главных, и её разработка не была бесплодной. «Реальность духа засвидетельствована всем опытом человечества, всей его высшей жизнью. Отрицание этой реальности есть слепота и глухота к реальностям, есть неспособность к различению качеств бытия или неспособность к описанию того, что различено. Дух по-иному реален, чем мир природных вещей. Эта реальность не доказывается, а показывается теми, которые способны к различению качеств. Реальность духа стоит вне категориального мышления, накладывающего свою печать на "бытие"»¹. В этих словах Н.А. Бердяев в 1937 году подводил определенный итог вековых споров по поводу возможности истолкования природы духовности в натуралистических, логических, диалектических, феноменологических, антропологических и т. п. терминах.

Много размышлявший об этой проблеме Н.Н. Страхов еще раньше, в 70-е годы XIX века видел главную тенденцию всего умственного развития Запада в антихристианском растворении духа в природе: «Нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической. Все привычки нашего ума сложились в этом направлении, и я не вижу выхода...»². Сциентистский обобщающий, номологический дискурс наукообразного, в том числе философско-научного толкования духовных переживаний модифицируется порой в паранаучный, мистически-практический «птичий» язык, тоже далекий от языка естественного и требующий специального обучения и инициаций. Однако все эти речевые ухищрения никак не проясняют, не раскрывают, не приближают к пониманию, к непосредственному узнаванию своего духовного опыта.

Казалось бы, сегодня, в условиях полной идейной свободы, мы могли бы уже попробовать двинуться дальше в развитии современного языка описания различенной особой реальности духа, учить детей и юношество смелее и четче выявлять, называть, оценивать духовные предпосылки и смыслы наших повседневных слов и дел, а не только повторять, как заклинания, стершиеся формулы о духовном подвижничестве великих предков. «...Важнее не знать, что именно говорил или думал Христос, а решить, что есть истина и

¹ Бердяев Н.Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 378.

² Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870-1894 / Толстовский музей. Том II. С предисл. и примеч. Б.Л. Модзалевского. СПб.: Изд. Об-ва Толст. Музея, 1914. С. 22.

справедливость в тех вопросах, о которых он говорил. Слова Христа полны глубокого смысла, а потому темны и парадоксальны¹. Для духовного разговора надо иметь что сказать и хотеть говорить, а подходящие слова и выражения будут находиться в разговоре сами, как освоили же мы в считанные годы неведомую дотоле тематику бизнеса, финансов, рыночной торговли, индивидуалистической морали и т.п. А вот духовный смысл этих новшеств нашей жизни остается темен, не высказан. Почему? «Призрачному "духовному богатству", чудовищному кишению абстрактных идей» соответствует «бессмысленно-механический строй конкретной жизни»². С позиций научного материализма, наоборот, строй жизни порождает строй идей, но в оценке исторической бессмысленности, бесперспективности современного «ленивого или бессильного духа»³ в данном случае противоположности сходятся.

Ощущение бессилия и беспомощности проникнуть в тайну духа чуждым ему инструментарием научной методологии снова толкает нас к удивительно ясному, простому и человечному наставлению: «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 сможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие». (Ефес., 6, 14–17) Слово одухотворенное уже сказано, и записано, и повторено неоднократно; чтобы нам не сбиваться и не путать слова и смыслы, «еще должно быть веяние духа, просветляющее наше понимание духа»⁴.

ПРОБЛЕМА НОВОЙ ИКОНОГРАФИИ В СОВРЕМЕННОЙ ИКОНОПИСИ

*Оксак Т.А., канд. пед. наук, доцент кафедры теологии НИУ «БелГУ»,
г. Белгород*

После празднования Тысячелетия Крещения Руси – поворотного момента в отношении нашего государства к церкви – прошла уже четверть века. За это время построены сотни новых храмов, восстановлены тысячи старых, практически разрушенных. Храмы оснащаются новыми иконами, многие расписываются. Но если в количественном отношении этот процесс выглядит довольно внушительно, то качество живописной «продукции» вызывает много претензий.

Особенностью сегодняшней церковной живописи является то, что она не только следует древним образцам, но и создаёт новые иконографические типы. Это объясняется огромным количеством вновь канонизированных святых:

¹ Вригт Г.Х. фон. Три мыслителя. СПб.: Изд-во «Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ», 2000. С. 188.

² Бахтин Н.М. Современность и фанатизм // Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2008. С. 6.

³ Там же. С. 5.

⁴ Бердяев Н.Н. Дух и реальность. С. 378.

только на соборе 2000-го года к лику святых было причислено более тысячи человек. Воплощение их образов в иконах потребовало разработки новой иконографии, ранее не известной в иконописи. Появилось бесчисленное множество работ, среди которых только небольшая часть соответствует требованиям, сложившимся в многовековой церковной практике при поддержке известных Соборов. Проблемы, характерные для сегодняшней ситуации в иконописи, весьма многообразны. Остановимся на некоторых из них, на наш взгляд, наиболее злободневных.

В основе большинства возникающих проблем лежит непонимание многими современными иконописцами самой сущности иконы, её места в жизни церкви. Ещё с раннехристианских времён икона по своему назначению приравнивалась к словесной проповеди, воспринималась как «богословие в красках». Целью её всегда было постижение с помощью художественных средств сверхъестественного «горнего мира», а отнюдь не отображение мира земного. Поэтому все канонические требования не были случайными. За каждым из них стоял глубокий смысл, вытекающий из самого христианского мировоззрения. Аскетичные лики с большими глазами, бесплотные фигуры, прямые складки одежд, скрывающие телесные формы, – всё это имело своей целью подчеркнуть неземную сущность небожителей. При этом единственно верным критерием «истинности» в иконописании мог быть только иконописный канон, обеспечивающий строгое следование Евангелию, безоговорочное соответствие изображения богословскому образу.

Архимандрит Зинон (В.Теодор, не только священник, но и крупнейший иконописец современности, а также видный теоретик церковного искусства), по этому поводу пишет: «Сейчас икона не занимает в богослужении подобающего ей места, и отношение к ней не такое, каким должно быть. Икона стала просто иллюстрацией к празднуемому событию, поэтому и не важно, какова её форма, поэтому у нас всякое изображение, даже фотографическое, почитается как икона. На икону давно перестали смотреть как на богословие в красках, даже не подозревают, что она может исказить вероучение так же, как и слово; вместо того, чтобы свидетельствовать об Истине, икона может лжесвидетельствовать»¹.

Примеров «лжесвидетельства» в современной иконописи можно привести множество.

Известная новоканонизированная святая блаженная Матрона Московская была в жизни слепой от рождения. На современных иконах её обычно изображают также незрячей – с закрытыми глазами. Это противоречит иконописному канону, ибо икона – это «окно в невидимый мир», который нельзя уподоблять миру земному. В мире горнем, согласно богословию, человек предстаёт преображённым, исцелённым, в полноте бытия. Ведь недаром во время погребения усопших поётся: там «несть ни болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь бесконечная».

В изображении новоканонизированных святых, занимающих, пожалуй, самое значительное место в современной иконописи, укоренился обычай,

¹ Архим. Зинон (В.Теодор). Беседы иконописца. – Рига, 1997. – С.6.

который в древние времена был невозможен просто технически. Поскольку новомученики жили не столь давно – уже в век фотографии, – современные иконописцы при создании их иконичных образов просто копируют фотографические снимки. В результате на иконах вместо спиритуализированных ликов небожителей мы видим живые лица с сугубо земными чертами и не менее земным выражением, без каких бы то ни было следов «преображения плоти». Это относится почти ко всем иконам Иоанна Кронштадтского, иконам Царственных мучеников (семья Николая II), одиночным изображениям Царя – Стростотерпца и др. Следует отметить, что в большинстве своём иконографические типы изображения новоканонизированных святых в современной русской иконописи не являются новыми в строгом смысле слова: они в значительной степени ориентированы на иконографию русского зарубежья, которая сложилась намного раньше в связи с более ранней канонизацией некоторых наших святых на Западе. В частности, канонизация царской семьи в России состоялась на Поместном Соборе 2000 г., в то время как Русская Православная церковь за границей канонизировала царских страстотерпцев в 1981 г. Вместе с иконографическими типами к нам пришло и копирование художниками фотографий как «метод» создания иконописных ликов святых. Нередко такие «лики» святого на разных иконах неразличимы между собой (писались с одних и тех же фотоснимков), а обеспечить «оригинальность» и «самобытность» произведений призвано разнообразие одежд святых. Здесь фантазия художников безгранична. Например, одежда страстотерпца Николая II (как и юного Цесаревича) варьируется от простой гимнастёрки, натуралистично выписанной, до богатых царских облачений времён Ивана Грозного. Разница между последними – в узорах роскошных тканей, в обилии орнаментов, в яркости драгоценных камней. Женщины из семьи Царственных Мучеников изображаются, как правило, не только в ярких, роскошных нарядах, но и при своих царских украшениях – серьгах и т.п., с пышными причёсками и с непокрытой головой, что противоречит канону.

В общем фотография (семейная или одиночная) остаётся фотографией. Она может быть красивой, притягивать внимание своими эстетическими подробностями, заставлять всматриваться в них. Но она не способна вызывать то чувство благоговения, которое вызывает старинная икона, где всё написано лаконично, а лик святого – само средоточие высочайшей духовности.

Авторская некомпетентность в богословии проявляется во многих деталях. На одной из икон (С.Ф. Колесников. Святой мученик царь Николай II) царь держит в руке развёрнутый свиток, в то время как только пророки могут изображаться с развёрнутыми свитками в руках. На свитках обычно начертаны слова из пророчеств. Нарушение канонов, связанных с богословской некомпетентностью авторов, характерно не только для изображения новоканонизированных святых, но также и для традиционных сюжетов, претендующих на новаторскую иконографию.

Обратимся к работе художника из Сыктывкара Германа Тонкова – иконе «Святая Троица» (1997). Три ангела изображены не сидящими за трапезой, а

стоящими, в рост. В руках у них раскрытая книга, в которой написано: «Заповедь новую даю вам. Да любите друг друга». Нельзя отрицать, что определенная связь этого изречения с образом Троицы существует (идея любви, согласия, единения). Однако, как нам представляется, уход автора от изображения символической трапезы с жертвенной чашей в центре – это уход от самой сути богословского содержания образа Троицы, отсутствие начала, объединяющего ипостаси, это разрушение самой сердцевины канонического сюжета.

По словам автора, он создал «образ Святой Троицы в Славе». Как известно, во всей полноте Силы и Славы, как владыку всего мира на иконах изображают Иисуса Христа в образе Судии. Предполагается, что эта иконографическая схема возникла в сербской иконописи в XIV веке. У нас она получила название «Спас в силах» и с XV века занимает центральное место в иконостасе.

Полнота Силы и Славы Христа обычно передается с помощью определенных символов, составляющих фон для Иисуса Христа, восседающего на престоле. Это красный четырехугольник с вытянутыми углами, который символизирует мир земной. В его четырех углах – символические изображения евангелистов, которые разносили благовест по всем четырем сторонам света. Поверх красного четверика помещается синий овал с изображением херувимов, серафимов, небесных сил в виде очей на ободьях. Это мир небесный. И, наконец, поверх овала, образуя непосредственный фон для фигуры Христа, помещается огненно-красный ромб – символ светозарной, огненной природы мира Божественного. Таков порядок расположения геометрических фигур, отражающий иерархию: мир земной, мир небесный, сам Бог.

В иконе Г.Тонкова, вместо целостного изображения символов Славы, видны только нижние углы геометрических фигур, а верхняя часть их закрыта крыльями ангелов; четверик (мир земной) располагается поверх овала (мира небесного). Кроме традиционных символов, автор добавляет еще пятиугольник – по собственному «измышлению», символ которого непонятен. Символические изображения евангелистов (ангел, орел, лев, телец), место которым в углах четырехугольника, вообще вынесены за пределы символической системы и помещены просто в свободных углах иконной доски. Таким образом, в прихотливой композиции, изысканных орнаментах растворяется содержательная сторона иконы, искажается ее богословский смысл.

Интересно, что названные изъяны в работе Г.Тонкова «узакониваются» современной критикой. Небезызвестный автор даёт весьма положительную общую оценку иконе. При этом в качестве неоспоримого достоинства называется ещё один момент: «В этой композиции, её цветовом решении ясно ощущается тревога современного человека, жажда «восстановления» нравственных начал, заповеданных Православием»¹. Непонятно, почему в изображении Св. Троицы должна ощущаться тревога, если традиционно иконы на эту тему, в том числе знаменитая рублёвская «Троица», всегда были пронизаны чувством умиротворённости, любви и гармонии. Именно так выражается неразделимость единства трёх ипостасей Бога.

¹ Кутейникова Н.С. Иконописание России второй половины XX века. – СПб.: Знаки, 2005. – С. 76.

Невольно возникает вопрос: где кроются корни такого вольного обращения с каноном? Вот одна типичная история. В резюме к персональной выставке художника, о котором идёт речь (Выставка «Формулы невидимого мира», декабрь 2010 – январь 2011, Сыктывкар), сказано: «Г.Тонков относится к редкому среди иконописцев кругу художников, берущих на себя смелость авторского переосмысления канонических тем и сюжетов. Уникальным примером нового прочтения образа Пресвятой Троицы является его икона «Святая Троица (1997)». В самом деле, нужна очень большая смелость, чтобы решиться на «авторское переосмысление» церковных канонов! Кстати, нужно сказать, что художник Г.Тонков, окончивший училище лаковой миниатюры в с.Холуй, и до увлечения иконописью, как он сообщает, расписавший в Сыктывкаре несколько библиотек, Дворец бракосочетания, зал коллегии МВД, является, судя по работам, по-настоящему талантливым художником-монументалистом. Но «художник, работающий для церкви, должен быть не только талантливым профессионалом, но человеком думающим и если не богословом, то богословски всё-таки образованным для того, чтобы понимать, что он делает»¹.

Серьезные отступления от канона, ведущие к утрате богословского смысла образа, мы видим в иконе Пресвятой Богородицы «Взыскание погибших со страстями чеченских войн», авторы – М.Поляков и Л.Мальшкин. Ярославль, иконописная мастерская «София», нач. 2000-х гг.

Прежде всего, несколько слов о самом изводе «Взыскания погибших», Это очень древний извод: первое упоминание об иконе Божьей Матери с таким названием относится к VI веку, к правлению византийского императора Юстиниана. Извод принадлежит к иконографическому типу «Умиление» (греч. – Елеуса). Как и всякий извод, он имеет совершенно определенный богословский смысл.

Богомладенец изображается стоящим на колене Божьей Матери, но его ножки, обнаженные до колен, находятся в шагающем движении, что символизирует Боговоплощение, соединение небесного и земного. Именно это движение подчеркивает богословский смысл иконы: попечение Бога о мире (Бог идет по земле). Само название иконы «Взыскание погибших» означает «попечение о грешниках» и, кстати, не имеет ничего общего с погибшими в земных войнах.

«Новая иконография» ярославской иконы в общих чертах такова. На просторном фоне реалистично написанных боевых действий (чеченские войны) помещено непропорционально маленькое (для средника) изображение Богородицы с Младенцем. Сверху оно увенчано крупномасштабным российским гербом – двуглавым орлом. Непонятна трактовка богословской иерархии: герб выше Богородицы и масштабом соперничает с ее изображением. А еще выше, в круге, наполовину закрытом двуглавым орлом и клубами дыма, Господь, восседающий на Престоле.

¹ Губарева О.В. Проблемы современной иконописи // Свет невечерний. Журнал Владимирской епархии – №4 – 2002. – С. 30.

Начнем с фона. Как таковые «фоны», часто встречающиеся в поздних средневековых иконах, берут начало от «житий», или «клейм», в которых наглядно рассказывалось о жизни и чудесах святого, изображенного крупным планом в среднике. «Фоновые» события, как и клейма, всегда оставались иллюстрацией событий из жизни и деяний святого, изображенного в среднике иконы. В ярославской же иконе полностью нарушен этот важнейший канонический принцип, ибо чеченские войны к жизни Пресвятой Богородицы отношения не имеют.

Сами «чеченские войны» написаны по всем законам светского «батального» жанра: на фоне гор с красивыми снежными вершинами – клубы порохового дыма, стоящие и скачущие всадники – всё, как в иллюстрациях к Хаджи-Мурату И. Толстого. В нижней части доски чеченские войны несколько «осовременены», по сравнению с Хаджи-Муратом, – кроме воинов в папах, мы видим разрушенные здания с зияющими окнами (привычные телекадры недавнего прошлого), чеченских женщин в скорбных позах.

Теперь о среднике. «Режет глаз» совмещение несовместимого, то есть двух совершенно разных стилей. Богородица – юная, изящная, нежная, круглолицая, с шапкой волос, смело выступающих из-под легкой светлой накидки, едва прикрывающей плечи (вместо ниспадающего тяжелыми складками темного мафория, скрывающего все, кроме лика). Нет в образе и следа той вселенской скорби, которая неотделима от иконописного изображения Богородицы. Перед нами – типичный реалистический портрет современной юной красавицы, написанный в светской манере, к иконописи никакого отношения не имеющей. Зато изображение Богомладенца полностью взято из иконописи: условная статичная поза, пропорции взрослого человека. Но Он стоит на коленях, прижавшись к Матери, а не «шагает», как того требует смысл извода. Таким образом, не только в изображении фона, но и в самом среднике мы видим сплошное нарушение канонических требований. Результат – натуралистичность вместо условного «языка» иконописи и конъюнктура вместо глубинного сакрального смысла.

Поиски новых форм в иконописи – процесс сам по себе положительный и закономерный, но плохо, когда он оборачивается конъюнктурой, что даже в светской живописи не приветствуется, а для иконописи вообще губительно. Обратимся ещё к одной работе, претендующей на новую иконографию.

Перед нами одна из четырех икон, написанных петербургским иконописцем для Никольской церкви поселка Видяево, – икона Божьей Матери «Курская Коренная» (2004 г.). Ее композиция внешне повторяет «житийную» икону, или икону «в клеймах».

В среднике – распространенный извод изображения Богородицы «Знамение» в окружении святых с развернутыми свитками в руках, в верхней части – изображение Ветхозаветной Троицы. Средник написан в обычной иконописной манере, не претендующей на новизну. Авторская «новизна», по-видимому, связана с клеймами. Дело в том, что средник заключен в раму, образуемую портретами моряков, трагически погибших в атомной подводной лодке «Курск». Понятно, что гибель моряков – это трагедия, наша общая боль,

как и гибель многих других людей – в Афганистане, Чечне, в Беслане, Каспийске, Буденовске и многих других печально известных местах. Погибших нужно помнить, отдавать должное их памяти, но причем здесь икона? Ведь самые замечательные люди, даже герои, погибшие при трагических обстоятельствах, – с одной стороны, и канонизированные святые, изображаемые на иконах, – с другой стороны, – это совершенно разные понятия.

Изображение моряков на иконе петербургского автора очень далеко от иконописной манеры: портреты фотографически достоверны, однотипны: современные парни белых рубашках, изображённые в фас. Занимая традиционное место клейм, портреты фактически являются частью иконы. Основной недостаток здесь, как нам представляется, не только в невысоком профессиональном уровне выполнения портретов, но и в самом замысле, игнорирующем вековые традиции и элементарные канонические требования.

Такой подход очень далёк от подлинного понимания творческой свободы художника-иконописца. «Не почувствовав ... святоотеческий принцип свободы внутри канона, мы неизбежно впадаем в произвол самовыражения», – говорит о подобных ситуациях священник и иконописец Н.Чернышёв¹.

Когда речь идёт о сфере иконописания, понятия «свобода художника», «авторское самовыражение» не вполне совпадают с нашим мирским представлением об этих явлениях. О свободе иконописца речь может идти только применительно к стилю, под которым понимается художественное воплощение канонического образа. Если стиль подвижен (иначе не было бы стиля Феофана Грека, Андрея Рублёва, Дионисия, стиля новгородской иконы), то канон устойчив. Это смысловой стержень образа, богословие иконы. И никакого его «авторского переосмысления и современного прочтения» быть не может.

Нельзя не заметить, что отход от традиций в поисках новой иконографии, попытка создать «современную» икону сопровождается снижением качественного уровня иконописания. Известный искусствовед и теоретик И.Языкова объясняет это тем, что церковное искусство сегодня легко подпадает под действие массовой культуры, становится обычным товаром.

«Иконописный образ обретает более гладкую и внешнепривлекательную форму, – пишет она, – суровые лики уступают место миловидным и благостным «личикам», затейливая декоративность и золотая разделка сменяют плоскоокрашенные фоны и графические складки. Логика этой перемены понятна – это логика рынка: икона – товар, а товар, чтобы быть проданным, должен быть доступным и привлекательным. Да и покупатель невзыскательный и малопросвещённый»².

Тот факт, что иконопись сегодня пронизана коммерческой атмосферой, превратилась в рядовой бизнес, ярко свидетельствуется рекламой, заполонившей интернет, где предлагаются иконы, написанные на любую тему, в любом стиле и формате, с гарантией высокого качества и не менее высокой

¹ Чернышёв Н., диакон. Святыя истины и красоты // Московский журнал. – 1991. – №12. – С.32

² Языкова И.К. Современная иконопись. Где проходят границы канона. – <http://www.ortodossa-ambrogio.org/ru/ach201114/index.html>

духовности. При этом реклама беззастенчиво искажает факты. Интересный пример приводит И.Языкова. Рекламируя так называемую «мерную икону»(весьма распространённое сегодня увлечение, когда с рождением ребёнка родители заказывают икону в рост новорождённого, призванную потом оберегать дитя на протяжении всей его жизни), рекламодатели выдают эту моду за русскую народную традицию. На самом же деле народной традицией этот факт никогда не был. Он предназначался исключительно для царских детей, да и немногие цари его использовали. В частности, первая мерная икона была заказана Иваном Грозным для его второго сына Ивана.

Если подытожить всё вышесказанное, то получается довольно безрадостная картина состояния современной иконописи. Однако мы далеки от того, чтобы считать ситуацию бесперспективной. Во-первых, мы ставили перед собой задачу акцентировать внимание именно на проблемах, которые возникают в одной из самых трудных сфер иконописи – в создании новой иконографии. Во-вторых, и в этой области есть замечательные примеры, которые вселяют надежду. Конечно, прежде всего следует назвать работы архимандрита Зинова (В.Теодор). Высочайший профессионализм сочетается у него с глубоким богословским осмыслением образа, и в этом залог успеха его творчества. Празднование Тысячелетия Крещения Руси в 1988 г. вызвало к жизни много икон, посвящённых этому важнейшему событию. Новый церковный праздник, естественно, обусловил поиски новой иконографии для его воплощения. Одной из первых икон, посвящённых Крещению Руси и оказавшей решающее влияние на формирование иконографии этого сюжета, стала икона архимандрита Зинова «Крещение Руси» (1988).

В самом верху иконы помещено поясное изображение Иисуса Христа с руками, поднятыми в благословляющем жесте. По обе стороны от Христа, в круглых медальонах, – Иоанн Креститель, последний ветхозаветный пророк, и его ученик апостол Павел. Они символизируют преемственность Ветхого и Нового Заветов. Ниже художник помещает изображение многоглавого, величественного киевского собора Св.Софии. Выделяясь крупномасштабностью и ярким цветовым пятном, собор занимает центральное место в иконе, ибо это не просто фон великого действия, а важный богословский символ: это София – Божья Премудрость, которая низошла на Русь.

На фоне белоснежного фасада четко выделяются три фигуры: Андрея Первозванного с высоким крестом в правой руке и по обе стороны от него князя Владимира и княгини Ольги. Все они стоят на горке, из-под которой течет река, а в ней – фигуры полуобнаженных людей, над которыми совершается Таинство Крещения. По берегам Днепра святители в епископских одеждах, князя, в том числе первые русские святые Борис и Глеб. Ниже сидит с развернутым свитком в руках летописец Нестор, как известно, засвидетельствовавший великое событие Крещения Руси.

Яркий, чистый цветовой строй иконы (золотисто-желтый фон, белизна собора, красные одежды князей) вызывает чувство торжественной приподнятости, ликования, что соответствует значимости происходящего.

Всцело авторской особенностью архимандрита Зенона является его виртуозное владение линейными ритмами. Верхняя часть иконы знаменует собой

«мир горний»: здесь Иисус Христос, Храм – Премудрость Божья, небесные силы, апостолы, святые. Незыблемость этого мира подчеркивается статичными вертикалями архитектуры собора, прямым древком креста, торжественной прямолинейностью фигур святых. Здесь же варьируется форма круга – символа бесконечности божественного начала: крупные медальоны, нимбы, полукружья куполов и закомар. В нижней половине композиции – «мире дольнем» – ритм задают причудливые линии берегов Днепра, делающие изображение более динамичным. Изысканные пинии повторяются в изящных наклонах стоящих и коленапоклоненных фигур, в линиях красиво изогнутых свитков.

Примечательно, что вся эта красота форм, линий, цветов – это не то «украшательство», которое нередко только отвлекает от главного в иконе – от духовного содержания. Наоборот, красота форм и красок подчеркивает духовную красоту и значимость изображаемого события. В целом работы архимандрита Зинова можно отнести к лучшим явлениям современной иконописи. Он блестяще воплощает в своём творчестве «святоотеческий принцип свободы внутри канона».

Особой творческой удачей архимандрита Зинова является его роспись Никольского собора в Вене (2008), которая, как пишет «Церковный вестник», «войдёт в историю русского церковного искусства начала XXI века, станет образцом для художников, подвигающихся в монументальной храмовой живописи. А главное, что эта роспись даёт нам пример творческого развития древних иконописных традиций, органично воспринимаемых современным мастером.»¹. Очевидцы свидетельствуют, что австрийский Никольский собор «посещают не только прихожане, сюда часто заглядывают самые разные люди – жители Вены и туристы, они приходят посмотреть на работу русского мастера. И даже самые неискушённые зрители отмечают одухотворённость, красоту и глубину этого ансамбля. А многие приходят не один раз, начинают задавать вопросы о православии, кто-то остаётся на богослужении. Это доказывает, что красота может и сегодня свидетельствовать об Истине, что есть у нас мастера, способные через иконописный образ проповедовать миру, трогать сердце, так часто закрытые для Бога»².

ПРОБЛЕМЫ МИСТИЧЕСКОЙ ИНТУИЦИИ В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА И ЕГО НЕКОТОРЫХ ДУХОВНЫХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

*Полетаева Т.А., Белгородская Православная Духовная Семинария,
г. Белгород*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, г. Москва

В статье рассматриваются идеи В.С. Соловьёва о мистической интуиции и внутреннем опыте, а также его духовных последователей – С.Н.Трубецкого, Е.Н.Трубецкого, свящ. С. Булгакова и Н.А. Бердяева в сфере интуитивизма. Дается оценка подходов философов к

¹ Свидетельство красоты // Церковный вестник. – № 18(391). – Октябрь 2008. – С. 18.

² Там же. – С.19.

проблеме мистической интуиции с точки зрения православного мистического богословия и, соответственно, в контексте евангельских истин.

В.С.Соловьев развил свое раннее учение о внутреннем опыте и мистической интуиции в работах «Кризис Западной философии» (1874), «София» (1876), «Философские начала цельного знания» (1877) в контексте критического переосмысления одной из главных проблем гносеологии Канта и западного рационализма – непознаваемости «вещи в себе» Это учение обосновывало важность мистического знания, мыслимого философом в качестве основы системы *цельного* знания как единства богословия, философии и науки. Считая мистическую интуицию альтернативой религиозной веры и «первичной основой цельного знания»¹, философ утверждал, что она присуща в разной степени *всем* людям. Мистическая интуиция, согласно В.С. Соловьеву, является частью внутреннего опыта, конечной целью которого является познание Бога и одновременно с этим получение цельного знания о мире, ибо мистическая интуиция позволяет созерцать сущность вещей. В целом исследования показывают, что это раннее учение В. Соловьева о мистической интуиции было гностическим, оно появилось у философа под влиянием западных мистиков протестантской традиции и каббалы². Характерно, что этому учению соответствовал личный мистический опыт философа, который был опытом медиумическим, свойственным западным мистикам-протестантам таким, как Джордж Гихтель, Готфрид Арнольд и Джон Порледж, Баадер, Сведенборг³. Н.А. Бердяев, видимо, именно по этому поводу отмечал, что В.С. Соловьев был насыщен «духом мистики Каббалы и Я. Беме»⁴.

Однако в поздних статьях, изданных под названием «Теоретической философии» (1899) и посвященных гносеологии, В.С. Соловьев отказался от идеи мистической интуиции. Можно утверждать, что здесь произошла трансформация раннего учения философа о внутреннем опыте. Трансформация эта состояла в развитии феноменологических идей, которые наряду с идеей о мистической интуиции были в раннем учении о внутреннем опыте⁵. Многие исследователи находят параллели между феноменологическими идеями В.С.Соловьева в «Теоретической философии» и идеями феноменологии

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С.203.

² Подробное обоснование см. Полетаева Т.А. Рецепция западной мистической традиции в раннем учении В.С. Соловьева о внутреннем опыте и феноменологическое переосмысление этого учения в «Теоретической философии» // Соловьевские исследования. Вып.2(30)2011.ИГЭУ, 2001. С.87-97.

³ Об этом говорят С.М. Соловьев, К.В.Мочульский, Г.И.Чулков, А.П. Козырев (Для примера см. Козырев А.П. Гностические влияния в философии Владимира Соловьева: Дисс. ... канд.ф.н. М., 1996. С.4-5.)

⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. – М., 1994. – С.286.

⁵ На это указывает, например, Н.А. Кормин [Кормин Н.А. Философская эстетика Вл. Соловьева. Часть 1. Святая гармония. - М.: 2001. - С.22.] Подробнее см. Полетаева Т.А. Рецепция западной мистической традиции в раннем учении В.С. Соловьева о внутреннем опыте и феноменологическое переосмысление этого учения в «Теоретической философии» // Соловьевские исследования. Вып. 2(30), 2011. ИГЭУ, 2001. С.87-97.

Э. Гуссерля.¹ В то же время некоторые идеи учения В.С. Соловьёва о философском достижении цельного знания, которое здесь находится, можно сопоставить и с идеями учения святых отцов о внутреннем опыте. Это видно, например, в том, что философ стал говорить о необходимости высокой нравственной чистоты познающего субъекта (добросовестности) и некоего аскетического самоотречения психологического, или эмпирического Я на пути рационального восхождения к истине как универсальной форме². Святые отцы-мистики сообщают, что возвышение до Божественных тайн требует от подвижника не только религиозной веры, но и очищения души от страстей, указывая в качестве средств для этого молитву и духовный подвиг³. Интересно, что поздние статьи на тему интуиции и мистицизма, написанные В.С. Соловьёвым для энциклопедического словаря Брокгауза и Евфрона, подтверждают критическое отношение философа в это время к мистическому опыту и соответственно знанию, в нем получаемому. Так, здесь он пишет о «христианской точке зрения» (фактически православной), согласно которой мистика «разделяется, по достоинству и значению предмета и среды мистического взаимодействия, на мистику божественную, естественную и демоническую»⁴.

Несмотря на неоднозначный подход к проблемам мистицизма и интуиции, В.С. Соловьёв дал толчок развитию направления в русской философской мысли, которое Н.О. Лосским было определено как интуитивизм, или гносеологический онтологизм⁵. Одним из русских религиозных философов философов после В.С. Соловьёва, которые рассматривали сущность непосредственного умознания и определяли его гносеологическую ценность, был С.Н. Трубецкой.

В сочинении «Учение о Логосе в его истории» (1900) философ критически переосмыслил раннее учение В.С. Соловьёва о мистической интуиции, и отверг гностический мистицизм на основании тщательного историко-феноменологического анализа. Исследование гностического мистицизма в греческой, западно-европейской и индийской традициях позволило философу выделить три его принципиальные особенности, связанные с пониманием Бога, человеческого мышления и отношения к миру. *Первая особенность* – это пантеизм, *вторая* – видимое противоречие мистического гностицизма с живым человеческим сознанием (что приводит к требованию аскетического самоумерщвления не только плоти, но и этого сознания), *третья* – отношение к миру как к галлюцинации, когда действительность превращается «в призрачную аллегория вечности»⁶. В

¹ Это, например, Э. Свидерски, Х. Дам. Подробнее, см. Полетаева Т.А. Феноменологический проект богопознания в «Теоретической философии» В.С. Соловьёва // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 2 (34). С. 61-74.

² Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. М., 1990. – Т. 1. – С. 765-766.

³ На это указывает, в частности, Л.П. Карсавин [Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 57-58.]

⁴ Философский словарь Владимира Соловьёва / Сост. Беляев Г.В. Р.н.Д, 1997. – С. 288.

⁵ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1999.-С.7.

⁶ Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 602.

гностическом мистицизме, отмечал С.Н. Трубецкой, возникают большие затруднения с критерием истинности, ведь каждый мистик-гностик претендует на непосредственное внутреннее понимание вещей. Поэтому здесь мы сталкиваемся с хаосом противоречивых мнений и фантастических положений. Единственный выход – «искать помощи в *рациональной философской и научной критике* всех этих мнений»¹.

В целом С.Н. Трубецкой показал, что вопрос о мистической интуиции в ее гностическом понимании не заслуживает серьезного обсуждения, ибо в таких случаях «мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает <...> искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии». [там же] Критерием же различения христианского мистицизма от гностического, согласно С.Н. Трубецкой, являются апостольские слова, на которые философ привел ссылку – 1Ин.4:1-3 («Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они...»).

Но вот что касается внутреннего опыта в восточно-христианской традиции, то, к сожалению, С.Н. Трубецким он не был описан. Возможно, в связи с этим философ считал, что искажение мистической традиции в христианстве, произошло по причине того, что мистический опыт был стеснен рамками догматов и это приводило к тому, что мистическое умозрение колебалось «между ортодоксальной схоластикой и гностическим пантеизмом»².

В то же время в статье «О природе человеческого сознания» (1890), описывая душевную жизнь, С.Н. Трубецкой обращал внимание на то, что интуиция постоянно присутствует в душевной жизни, в процессах разумного и психического характера, а укоренена она в некой досознательной области – «в органическом сознании, в этом наследственном базисе всех индивидуальных сознаний»³, которое философ называл также «трансцендентальным началом».

Е.Н. Трубецкой, анализируя понятие мистической интуиции, утверждал, что последняя причастна Логосу. Доказательством этого, по мнению философа, служат библейские откровения. Так, например, *глубокой мистической интуицией* он называл указания на явление неполного света в словах «вечер, утро» в описании Дней творения и усматривал проявление мистической интуиции в наречении имени: «имя – не пустой звук, а оболочка смысла: поэтому-то наречение имени твари человеком в приведенных словах приобретает значение мистическое»⁴. Защищая связь мистической интуиции с Логосом, Е.Н. Трубецкой, ввел понятие *интуиции всеединства*, называя ее *интуицией логического и жизненного смысла*, которая есть «*prigius* всякого сознания, метафизическое предположение всякого жизненного стремления и

¹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1999. – С.7.

² Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. С. 605.

³ Там же. С. 599.

⁴ Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания / С. Н. Трубецкой. Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С.512-513.

⁴ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. – С.129, 136.

вместе – основное требование нашей совести о Безусловном»¹. Именно интуиция «делает рассуждение логическим», утверждал философ, подчеркивая, что откровение неотделимо от Логоса, подлежит его оценке, а критерием этой оценки для дискурсивной мысли может быть апостольский критерий, а именно исповедание Христа: «для интуиции, и для совести нашей требуется проверка; а для этого – строго логическое мышление о вере – сопоставление всякой интуиции и всякого религиозного утверждения с абсолютной достоверной для нас истиной Богочеловечества Христа»². Так, Е.Н.Трубецкой подобно своему брату указывал на апостольский критерий для проверки истинности внутреннего опыта, но ничего не говорил о необходимости сопоставления личного мистического опыта с опытом восточных святых отцов-мистиков, хотя и призывал проверять «индивидуальную религиозную интуицию интуицией других членов Церкви и той соборной интуицией, которая выражается в общей жизни Церкви, в ее молитвах, песнопениях, в архитектуре и живописи ее храмов»³.

В подходе к интуиции как основанию логического смысла Е.Н.Трубецкой противостоял школе мистического алогизма, к которой, по его мнению, принадлежали о.С.Н.Булгаков, о.П.А.Флоренский, Н.А. Бердяев и В.Ф.Эрн - для них, по словам философа, логическая форма мысли представлялась некоей болезнью ума, от которой необходимо отрешиться. По мнению Е.Н. Трубецкого, мистический алогизм в русской мысли возник по причине «ненависти к Канту: все его усилия направлены к тому, чтобы сбросить иго этого мыслителя»⁴. Философ категорически протестовал против такого понимания интуиции. По его мысли, если мистический алогизм означает неверие «против возможности найти какой-либо логический переход от мысли к откровению, то должны быть признаны тщетными всякие попытки утвердить в мысли религиозный смысл жизни»⁵, и, с этой точки зрения, мистический алогизм ничуть не меньше рационалистического безверия способствует расширению пропасти между религиозной верой и светской культурой.

Свящ.С.Н. Булгаков предпочитал говорить об *интуиции действительности*, которая имеет основания не гносеологические, а праксеологические. Праксеологичность интуиции, писал он в работе «Свет невечерний» (1917) заключается в том, что корень познания жизненно-прагматический, и понятие опыта уже предварительно «включает в себя признак действительности, ощупываемой вещи»⁶. Философ был не против того, чтобы эту интуицию называть просто верой или «мистическим эмпиризмом» (это смешение было у В.С. Соловьева, что о. Сергий отмечал здесь же), но при этом он считал, что интуиция и *религиозная вера* различны: интуиция, говорил он, остается в пределах эмпирической действительности и зависит от ее

¹ Там же. С.65.

² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С.1 88.

³ Там же. С.185.

⁴ Там же. С.173.

⁵ Там же. С.163.

⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: АСТ, 2001. – С.59.

необходимости, а *религиозная* вера связывает нас с иной, трансцендентной действительностью, объект которой, будучи качественно иным, «опознается не принудительностью внешних чувств, не насильственно, но свободным, творческим устремлением духа, *исканием Бога*»¹. В отличие от интуиции, писал отец Сергей, вера требует любви, волевого сосредоточения, усилия всей личности.

Интересно, что ответом на обвинение, которое высказывал Е.Н. Трубецкой свящ. С.Н.Булгакову и всем, кто принадлежал школе мистического алогизма, может быть приводимое о.С.Булгаковым понимание мистического опыта преп. Максимом Исповедником. Философ отмечал, что «погружение в трансцендентное дает алогическую мистику, и это есть даже у столь сильного догматиста, каким был св. Максим»². Однако алогическая мистика сама по себе, замечает здесь же о. Сергей, по учению преп. Максима не может быть самодостаточна, ей обязательно сопутствует «слово, изрекаемое Божеством». Отсюда следует, что деление на направления мистического алогизма и мистического «логизма» не принципиально.

Вообще вопрос о мистической интуиции, кажется, мало занимал о. С.Н. Булгакова. Так, в работе «Свет невечерний» он описывал опыт отрицательного богословия у православных подвижников, в каббале, в немецкой и английской мистике, однако мистической интуиции, которая непосредственно связана с внутренним опытом как частью апофатического мистического богословия, не касался.

Н.А.Бердяев, вдохновленный соловьевским пониманием христианства как «религии Богочеловечества», несмотря на противоречивое отношение к официальной Православной Церкви³, тем не менее, в своем сочинении «Философия свободы» (1911), рассуждая на темы гносеологии, обращался к проблеме интуиции в церковном духе. Так, он ввел понятие *первичной, именуемой им также «церковной и космической», интуитивной цельной гносеологии*, а об интуиции говорил как о «*первичной интуиции бытия*»⁴. Бытие, по его мысли, предшествует самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самим этим познавательным актом. Познание должно начинаться с разделения сознания на первичное нерационализированное, которому присуща *интуиция бытия*, и вторичное рационализированное: «Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на субъект и объект до рассеяния цельной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия,

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: АСТ, 2001. – С.60.

² Там же. – С.196.

³ Прим.: Чего стоит, например, его обличение, написанное в статье 1916 г.: «Официальное православие давно уже стало пагубной, антихристианской ересью» [Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России // Бердяев Н.А. Собр.соч. Т.3. Париж: ИМСА-Press. с.630]. И в то же время, как замечает Л.И. Василенко, Н.А. Бердяев «несмотря на бунтарский дух своих текстов, в обычной жизни <...> был сравнительно скромным прихожанином – и не только в Москве у о.Мечева, но и в Париже». [Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. М.:ПСТБИ, 2003. С.146].

⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ, 2005. - С.38, 46, 52.

непосредственное к нему касание». ¹ Ценность же знания заключается в том, что в нем бытие становится более истинным. «Но истину нужно заслужить, и потому познание истины есть подвиг цельной жизни духа»². Для этого, считал Н.А.Бердяев, необходим подвиг отречения от разума индивидуального во имя стяжания разума церковного. В основе интуитивной гносеологии, предлагаемой Н.А. Бердяевым, находится идея Логоса - разума, объединяющего субъект и объект. Логос живет и действует только в церковном, соборном, вселенском сознании, гносеологическая ценность которого в том, что оно «предшествует разделению и распаденню на субъект и объект. Вне церковного опыта субъект и объект неизбежно остаются разорванными, разделенными и мышлением не могут быть воссоединены. <...> Только церковное сознание познает сущее, сущее не дано рассудочному и индивидуальному сознанию»³.

Нельзя не отметить, что когда Н.А. Бердяев писал о преодолении рассудочного номинализма (как он называл критическую философию Канта), то он подчеркивал, что происходит это только усилием целостного духа, а толчком для движения духа является непосредственная и первичная *интуиция бытия*. Кроме того, философ подчеркивал важность проведения строгой грани между научным и мистическим познанием, чему должна способствовать этика познания, предполагающая «здоровую жизнь» познающего. Почти в духе позднего соловьевского учения о философском достижении цельного знания Н.А. Бердяев говорил, что «всякое знание, самое даже научно-позитивное, предполагает известное самоотречение и самодисциплину»⁴.

Обобщая, можно сказать, что философский дискурс, начало которому своим учением о внутреннем опыте и мистической интуиции в русской религиозной философии положил В.С. Соловьев, характеризуется у его духовных последователей С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, свещ. С. Булгакова и Н.А. Бердяева, с одной стороны, критическим отношением к мистическому опыту и сопутствующему ему интуитивному знанию, что означает привлечение рациональной философии к его толкованию и различение его от гностического через согласование с церковным, православным подходом определения источника непосредственного знания. Критерий для различения здесь апостольский, а, в конечном счете, евангельский, т.е. сопоставимость полученного знания с абсолютной достоверной истиной Богочеловечества Христа. С другой стороны, философы не отрицают реальности истинного интуитивного знания и связывают его с трансцендентальным бытием, бытием Бога-Слова, с Логосом, который живет и действует в церковном, соборном сознании. Но т.к. истину, по словам Н.А. Бердяева, нужно заслужить, получение такого истинного знания возможно только в результате подвига цельной жизни духа, а если говорить в категориях православного мистического богословия – в результате исполнения всех духовно-нравственных требований,

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ, 2005.- С.38.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ, 2005.- С.44.

³ Там же.- С.40.

⁴ Там же.- С.51.

о которых говорят святые отцы подвижники и исполнение которых становится возможным именно в Церкви.

ПРОБЛЕМА МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СРЕДЕ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ

Полухин В.П., студент 5 курса кафедры теологии НИУ «БелГУ», г. Белгород

На сегодняшний день миссионерская деятельность в молодёжной среде является актуальной. Отчасти это связано с современным нравственным состоянием как общества в целом, так и конкретно молодой части населения нашей страны. Однако следует учесть факт, что Церковь и молодёжь зачастую могут, что называется, говорить на разных языках или даже мыслить разными категориями. Этот момент был учтён на Архиерейском Соборе (2004 г.). В Определении Архиерейского Собора о вопросах внутренней жизни Русской Православной Церкви по этому поводу было сказано следующее: «Следует активно развивать самые разные формы молодежного досуга, включая концерты, выставки, летние лагеря, строительные отряды и так далее. При этом во внебогослужебной сфере могут использоваться культурные стили и формы, привычные для современной молодежи, если они наполняются христианским содержанием».¹ Формы и методы работы могут меняться в зависимости от того, на какую аудиторию они нацелены.

В настоящее время существует несколько типов молодёжных групп, которые перечислены в Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви Московского Патриархата:

1. Воцерковленная молодёжь. Для этой группы необходимо применять различные формы участия в церковном и общественном служении, побуждать церковную молодёжь к проявлению личной активности.

2. Неофиты. Подходящими методами работы в этой среде являются катехизация.

3. Невоцерковленная молодёжь, в целом позитивно относящаяся к Православию. Наиболее целесообразно при работе с этой группой молодёжи привлекать молодых людей к различным формам досуговой или творческой деятельности, не противоречащим православной духовности.

4. Молодёжь, выбравшая другие христианские конфессии или иные традиционные религии, но сохранившая уважительное отношение к Православию и не отрицающая возможности диалога с православными. Наиболее эффективным методом взаимодействия с представителями этой группы является разработка и осуществление образовательных и культурных программ, имеющих просветительскую направленность (например, семинары по вопросам экологии или противодействия наркомании и т.п.).

¹ Определение Архиерейского Собора о вопросах внутренней жизни Русской Православной Церкви.
// Режим доступа: <http://www.tserkov.info/sinodorg/?id=3246>

5. Невоцерковленная молодежь, равнодушно относящаяся к Православию или к религиозной жизни. Для успешной работы с этой группой необходимо, прежде всего, разрушение ошибочных стереотипов восприятия Церкви и духовной жизни, а также формирование новых представлений, создающих мотивацию к созидательному духовному развитию.

6. Молодежь, негативно настроенная к Церкви. При работе с такими людьми лучше всего вести диалог в духе любви и упования на помощь Божию.¹

Также, необходимо упомянуть о таком документе, как «Концепция молодежного служения Русской Православной Церкви». В нём описываются задачи молодежного служения. Приведём некоторые из них:

- Организация социального служения православной молодежи;
- Создание информационного пространства для молодых православных людей;
- Вхождение в информационное пространство молодых людей находящихся вне Церкви;
- Организация семейного досуга для воцерковленных и желающих воцерковиться семей;
- Создание условий для дополнительного развития детей и юношества².

Игумен Пётр (Мешеринов) предлагает такие принципы работы с приходящей в Церковь молодёжью: «Первос – это Христокентричность; нужно объяснять и проповедовать, что единственная цель и задача Церкви – жизнь во Христе посредством участия в Таинствах, поучения в Священном Писании, молитвы и исполнения евангельских заповедей... необходимо озаботиться созданием молодежной церковной среды, которая зиждилась бы не на запретах, а на всестороннем творческом развитии личности. Главным здесь является ненавязчивое, формируемое именно в процессе общения, воспитание евангельской нравственности. При этом внешняя церковная дисциплина, при всей её важности, должна восприниматься не как цель церковной жизни, но всего лишь как средство»³.

Однако, несмотря на подобную разработку программы для работы с молодёжью, на практике становятся видны некоторые проблемы работы с невоцерковлённой молодёжью. Игумен Пётр (Мешеринов) по этому поводу высказывает следующую мысль: «Допустим всё же, что в курсе ОПК много, доходчиво и убедительно говорится о нравственности. Возымеет ли действие такой разговор в условиях молодежной субкультуры? ...На этих занятиях будет им говорить одно, а жизнь, их среда, которой они живут, будет диктовать им противоположное; и формировать их на нравственном уровне будет именно среда, а не уроки ОПК»⁴.

¹ Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. // Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/documents/church-mission/iii/>

² Концепция молодежного служения Русской Православной Церкви. // Режим доступа <http://www.o-d.ru/resources/youth/conception/>

³ Игумен Пётр (Мешеринов). Проблемы церковной работы с молодёжью. // Режим доступа: <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1423/>

⁴ См.: Там же.

Также игумен Пётр говорит о необходимости детской проповеди: «В Церкви нет детской проповеди; между тем, она сегодня необходима. Первое, основное, весьма насущное и нелегкое задание, стоящее перед христианским воспитателем – пробудить в ребенке ощущение реальности Бога. Другими словами, важно помочь ребенку узнать Бога, а не только узнать о Боге»¹.

Одной из самых актуальных проблем для современного молодежного движения Церкви остаётся недостаточность методической базы – мало опубликованных программ и методических разработок молодежных проектов. А потому необходимо поставить на высокий уровень, прежде всего пресвительскую деятельность, направленную на формирование правильного представления об иерархии христианских ценностей.

Следует отметить некоторые ошибки в реализации миссии в молодежной среде: Благовествование о Христе и спасении в Нем подменяется внешней церковностью. В основе этой ошибки лежит мысль привести человека к Богу через обряд. Однако в действительности предпочтителен другой путь: от Христа и Евангелия – к церковному обряду;

– Формирование в массовом сознании образа Церкви, который не соответствует ее изначальной подлинной сущности;

– Акцентирование проповеди на смерти, муках грешников, аде, бесах и их кознях, запугивание антихристом и глобализацией;

– Обращение проповедника не к Священному Писанию, не к догматическому и нравственному учению Церкви, а к псевдоцерковным преданиям.

Из-за подобного рода ошибок религиозная жизнь в Православной Церкви рассматривается исключительно как система запретов².

Целесообразно создавать открытую православную молодежную среду, в которой была бы возможность знакомиться и общаться, совместно проводить праздники и дни рождения, делиться друг с другом опытом жизни и служения в Церкви, встречаться со священнослужителями, а также с интересными для молодежи людьми. Сплочению молодежи способствуют летние лагеря, паломнические поездки, военно-спортивные соревнования, краеведческая работа, деятельность в творческих студиях. Важно помочь молодому поколению получать ответы на волнующие его вопросы о вере и церковной жизни, а также помочь ему разрешить семейные, психологические и другие проблемы. Выполнению этой задачи способствуют, например, телефонная служба доверия, частные беседы или интернет-форум с возможностью задать вопрос катехизатору или священнику, консультации православного психолога. Важно учесть, что духовное возрастание молодого человека неразрывно связано с духовной обстановкой в семье, поэтому следующим этапом в работе с молодежью должна стать работа с родителями.

Для работы с невоцерковленной молодежью, в целом позитивно относящейся к Православию, и неофитами, недавно пришедшими к Православной вере, пригодны методы, которые уже давно, с разной долей

¹ Игумен Пётр (Мешеринов). Церковь и дети: поиск новых путей церковной работы с подрастающим поколением в современных условиях. // Режим доступа: <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1381/>

² Как привлечь молодежь к церковной жизни. Методы и формы миссионерской работы с молодежью. // Режим доступа: <http://pdsem.mrezha.net/pages/p38.html>

успеха используются в Церкви (катехизаторские курсы, занятия по изучению Священного Писания, воскресные школы для взрослых и т.п.). Эти методы можно обозначить как «непосредственную миссию».

Итак, мы можем сказать, что в Русской Православной Церкви Московского Патриархата уделяется достаточно большое внимание проповеди среди молодёжи. Об этом мы можем судить исходя из количества и содержания документов, посвящённых этому вопросу. Отмечено, что на практике в деле проведения миссии среди молодёжи возникают некоторые трудности, требующие от катехизаторов и миссионеров несколько другой подход, соответствующий среде проведения миссии.

Необходимо заметить, что на приходах также ведётся миссионерская деятельность в молодёжной среде. В частности во многих приходах действуют воскресные школы, кружки по интересам, духовно-просветительские центры, а также дискуссионные клубы. На примере г. Белгорода мы можем выделить следующие приходы (хотя ими миссия в молодёжной среде не ограничивается): приход во имя святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии, приход Преображенского кафедрального собора, Смоленского собора, приход храма Архангела Гавриила.

Литература

1. Игумен Пётр (Мещеринов). Проблемы церковной работы с молодёжью. // Режим доступа: <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1423/>

2. Игумен Пётр (Мещеринов). Церковь и дети: поиск новых путей церковной работы с подрастающим поколением в современных условиях. // Режим доступа: <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1381/>

3. Как привлечь молодёжь к церковной жизни. Методы и формы миссионерской работы с молодёжью // Режим доступа: <http://pdsem.mrezha.net/pages/p38.html>

4. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/documents/church-mission/iii/>

5. Концепция молодежного служения Русской Православной Церкви // Режим доступа: <http://www.o-d.ru/resources/youth/conception/>

6. Круглый стол о критериях и методах молодёжной миссии состоялся в Москве. // Режим доступа: <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=1510>

7. Миссия выполнена. Что дальше? // Режим доступа: <http://www.taday.ru/text/290687.html>

8. На Рождественских чтениях обсудили проблемы современной православной миссии // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/news/20644.htm>

9. Определение Архиерейского Собора о вопросах внутренней жизни Русской Православной Церкви // Режим доступа: <http://www.tserkov.info/smodorg/?id=3246>

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

*Рубежанский С.И., аспирант НИУ «БелГУ»,
настоятель храма святителя Иоанна Златоуста, г. Валуйки*

В современном российском обществе наблюдается ярко выраженное расхождение установок на удовлетворение сиюминутных, естественных потребностей и установок на поддержание традиционных христианских ценностей. Афоризм «я человек, и ничто человеческое мне не чуждо» стал

удобной и емкой формулой самооправдания, в том числе и для многих из числа тех, кто причисляет себя к христианам.

Сегодня Православная церковь многими воспринимается, прежде всего, как социальная организация, несущая в первую очередь систему неясных запретов на естественные удовольствия и радости жизни и определенный уклад, требующий значительных усилий для выполнения предписаний (например, особую систему питания – посты). Люди не видят в церковной жизни Христа.

Христианскому отношению к заключению единственного постоянного брака, противопоставлены совместная жизнь до брака, его гражданское заключение и возможность развода, а порой мимолетное сожитительство без обязательств. Защита жизни и родительские обязанности оказываются менее привлекательными, чем законная возможность аборта, к которой прибегает значительная часть россиян, в том числе и находящихся в браке, здоровый образ жизни не рассматривается как притягательная альтернатива употреблению алкоголя, а то и наркотиков и т.д.

Среди факторов повлиявших на нормы современного российского общества без сомнения находятся светские преобразования, лежащие в рамках советского периода, так называемая «сексуальная революция», которая привела к тому, что в сфере общепринятой морали добрачные связи стали нравственно приемлемыми, перестали порицаться, в настоящее время оказались приняты практически как норма. И хотя (за исключением нескольких российских регионов) при этом нежелательная беременность дочери уже не воспринимается как несмыаемый позор семьи, подавляющее число родителей в этой ситуации настаивает на аборте как средстве «избавиться от забот». Вместе с тем, огромную роль в системе ценностей российского общества играют и сформированные за последние двадцать лет «новые» постперестроечные ценности, нацеленные на достижение успеха, выгоды и удовольствия .

Характерно, что очень часто молодёжь вставшая на путь воцерковления, противопоставляется своим «старым друзьям», продолжение общения с которыми представляет собой даже некую опасность именно потому, что те не разделяют христианские ценности и являются своего рода «якорем», тянущим христиан к старой жизни, а не наоборот. Но это показывает, что поддерживаемые этой прежней средой установки, продолжают оставаться более понятными и притягательными, отвечая на сиюминутные потребности. О том, чтобы самим исполнять роль миссионеров в такой нехристианской среде речи даже не идет.

За рамками широкого понимания общественного дискурса остаются такие явления как чистота, молитва, Божественная литургия, подвижничество, милосердие. Наблюдается активная подмена этих понятий рассуждениями о толерантности. При этом, например, С.Д.Лебедев отмечает, что «светские гуманисты наперебой критикуют религиозную культуру и мировоззрение за недостаток толерантности к другим религиям или к атеизму, абсолютно не думая о том, в каком отношении к толерантности находятся в этот момент они

сами» [1]. Показателен протест либеральных гуманистов против преподавания основ религиозной культуры в школе, отрицающих христианские ценности, подменивших их «общечеловеческими». И именно современная молодежь все чаще остается глуха к несомому Церковью посланию.

Характерно, что при дискуссии в интернет-форумах, по вопросам связанных с введением в школе дисциплины «Основы православной культуры», родителями чаще высказывались опасения не в том, что детей будут учить чему-либо неприемлемому для них, а что дети и так перегружены и введение этих «неважных» дисциплин будет отвлекать детей от математики или иностранного языка, которые воспринимаются родителями более важными для формирования ребенка.

В СМИ и общественном сознании активно рисуется весьма непрезентабельный образ «среднестатистического» верующего, близкий к картинкам малообразованного и зомбированного религиозного фанатика. И этому способствует формирование в некоторых приходах и культурных центрах особой православной субкультуры, выделяющейся на общем фоне, одеждой, привычками и поведением, а, следовательно, верующие в большинстве своем остаются в собственном замкнутом круге, закрытом для непосвященных. При такой постановке вопроса оказывается невозможной свидетельством в мире о любви, и истинной вере во Христа.

В исследовательских работах по изучению ценностей характерно противопоставление христианских и других (нехристианских) ценностей у современной молодежи. При этом интересен вывод Сидоренкова А.В., что христианские ценности срабатывают в бесконфликтных жизненных ситуациях, тогда как в необходимости борьбы молодежь прибегает к иным ценностям:

«Таким образом, подтверждается предположение о том, что структура морально-нравственных ценностей поведения, общения молодежи, связанная с религиозными ценностями, включает в себя две составляющие: доминирующие взаимосвязанные христианские ценности и доминирующие взаимосвязанные нехристианские ценности. Они принципиально различаются по содержанию и незначительно – по объему и значимости.

Существование в структуре морально-нравственных ценностей двух разнонаправленных по содержанию подструктур можно интерпретировать как закономерное явление, которое возникает в процессе взаимодействия человека с социальной средой. Каждая из них выполняет определенную функцию в жизни человека и способствует более успешной его адаптации в тех или иных конкретных условиях жизнедеятельности. Христианские ценности предполагают установление бесконфликтных отношений с другими людьми, но также и уход от возникающих противоречий, отказ от активного разрешения жизненных трудностей. Такое отношение к себе, другим людям и ситуациям в одних случаях может иметь социально-адекватную, а в других – социально-неадекватную форму поведения. Например, когда между людьми устанавливаются доверительные, открытые отношения (например, отношения супругов в семье), то более приемлемым является следование христианским ценностям. В противном случае может произойти разрыв отношений между

людьми (например, распад семьи). Однако абсолютная приверженность христианским ценностям ведет к дезадаптации человека, который перестает учитывать все требования жизни. Например, в случае агрессивного отношения со стороны другого человека или войны отказ от сопротивления может означать для человека физическую гибель. Поэтому в ряде жизненных ситуаций более приемлемым, с точки зрения самосохранения индивида, является следование нехристианским ценностям.

Их содержание заключается в активном противодействии трудностям, что часто приводит к обострению противоречий, возникновению конфликтов. Следовательно, христианские ценности являются главным фактором устойчивости межличностных и общественных отношений» [2].

Поразительно мнение исследователя, но вместе с тем, очевидно, что выбор ценностей для такого вывода определен представлениями исследователя, являющегося представителем научного сообщества с характерными взглядами на церковь как сообщество и её роль в обществе. Очевидно, что за рамками такого понимания остается мученичество и подвижничество.

Шаги Православной Церкви для разрешения сложившейся ситуации до настоящего времени остаются достаточно осторожными и пока не могут ответить на вызов времени. Становится очевидным, что нельзя пытаться приспособиться к молодежной аудитории, используя её жаргон, специфические понятия, образ жизни, стремиться быть «современными» любой ценой без потери не только собственного лица и достоинства, но и смысла учения. С другой стороны необходимы новые методы миссионерской работы, новые формулировки, не меняя самой сути, представляющие христианский образ жизни притягательным. И, прежде всего, необходимо изменить негативную «форму запрета» с которым ассоциируется сейчас христианская проповедь на положительную осознанную потребность в благодати.

Литература

1. Лебедев С.Д., Социология: толерантность в отношениях светской и религиозной культур // Известия Науки. 17-09-2003.
2. Сидоренков А.В. Христианские ценности и социализация молодежи в современной России // Вопросы психологии. 2000. № 5.

ЕВАНГЕЛИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Русанова Е., аспирант НИУ «БелГУ», г. Белгород

Что мы можем сказать о проповеди Евангелия в настоящее время? Что нужно сделать, чтобы проповедь была успешной? Какой должна быть проповедь Евангелия Христова в настоящее время? Эти и многие другие вопросы сегодня волнуют не только тех, кто произносит проповеди с амвона, но и многих верующих людей. Все мы призваны проповедовать Евангелие Христова в первую очередь своей жизнью, но и рассказывать людям о Евангелие, тем кто далек от религии. В Евангелии сосредоточена суть христианской веры. Евангелие в переводе с греческого означает «благая весть». Это благая весть о том, что Христос пришел в мир искупить человечество от грехов, своей крестной смертью победил смерть.

В документе «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», утвержденном Священным Синодом в 2007 году, одной из приоритетных форм миссии в современных условиях названа евангелизация.

Евангелизация, как аспект церковного просвещения, имела начало в средневековой Европе. Само происхождение этого термина коренится в новозаветной истории.

Следует отметить, что началом движения, под названием «евангелизация» связано с идеями протестантизма, а именно с именем Мартина Лютера. Лютер в своей религиозной доктрине ставил два постулата: «только вера» (лат. *solo fide*) и «только Писание» (лат. *Solo Skriptura*).

В следствие чего термин «евангелизация» прочно закрепляется в Западном богословии, проникая во все отрасли догматического вероучения.

Главной целью евангелизации является проникновение евангельского учения в жизнь каждого христианина и повсеместное воплощение идеалов, начертанных в Священном Писании Нового Завета.

Православное понимание «евангелизации» радикально отличается от того понимания, которое имеется в протестантизме, потому что протестантство отвергло Священное Предание, которое является ключом к пониманию Священного Писания. Поэтому, в соответствии с православной традицией «евангелизацию» следует понимать не просто как распространение текста Нового Завета, а как передачу живого духовного опыта Церкви Христовой. Это опыт воплощения Царствия Божьего, пришедшего в силу и опыт Воскресения Христова, дарованного в Святой Евхаристии. Именно в Евхаристии мы видим воплощение евангельского свидетельства.

Наше Благовестие должно быть понятным и актуальным для слушателей, отсюда необходимость разнообразия форм и методов проповеди Евангелия среди людей, живущих современными проблемами. Подобно тому, как апостол Павел приспособлял свои проповеди к менталитету и обычаям тех, к кому он обращался с устной или письменной проповедью, так и современным проповедникам необходимо учесть это многообразие форм, по слову апостола: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).

Проповедь Евангелия должна учитывать особенности экономического, культурного и социального развития тех, к кому она направлена. Примером такой проповеди может служить также Благая весть апостола Павла. Когда, например, он обращался к среднему городскому жителю Римской империи, он говорил на доступном языке, зная его представление о мире, учитывая и то, что он недавно был язычником, даже, может быть, участником мистериальных культов, и все это апостол использовал для благовестия Христовой Истины. В Первом послании к Коринфянам апостол Павел пишет: «Я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердой пищей» (1 Кор. 3:1–2). Поэтому для современного миссионера необходимо знание менталитета, образа жизни, привычек городского и сельского жителя. Без этого знания проповедь не может быть успешной. Православному миссионеру необходимо учесть и пророческие слова апостола Павла во Втором послании к Тимофею: «Будет время, когда здравого

учения принимать не будут, и от истины отвратят слух, и обратятся к басням» (2 Тим. 4:3–4). В настоящее время очень много таких басен как и о самой вере, так и о способах ее принятия.

Проповедь Евангелия должна стать новой и в своих методах: речь идет об истинном пастырском обновлении, которое должно отбросить неэффективные методы и искать качества и глубины в форме проповеди Евангелия, используя современные средства коммуникации. Также следует учесть, что проповедовать Евангелие в современном мире нельзя без знания современного мира, без знания и понимания того, чем живет современное общество.

Это значит также использовать все, чтобы перейти от консервативного пастырства к миссионерскому, то есть, идти навстречу тем, кто далеко, и решать задачи, встающие перед миссией Церкви.

Отсюда необходимость творческого подхода и «пастырского обращения», в ходе которого следует принять во внимание исторический контекст, в котором находится каждая Поместная Церковь, а также большие возможности для деятельности мирян, чтобы они могли осуществлять свою церковную ответственность.

Новой «евангелизация» должна стать и в своем выражении: речь идет о поиске языка, который, не искажая глубокий смысл тайн нашей веры, был бы понятен современному миру и подходил бы к различным ситуациям и культурам. Это подразумевает обновление традиционных языков, использовавшихся до этого в катехизации, Литургии и в других способах передачи веры.

Церковь должна начать диалог с современной культурой, чтобы устранить расстояние, отделяющее сегодняшнего человека от богатства Евангелия и дать ему почувствовать близость и желание солидарности и общения, исходящее от Православия. Церковь и культура нуждаются в друг друге. Поэтому новое выражение требует свидетельства своей жизнью. Первые христиане были убедительны именно в этом, служа бескорыстно другим и с любовью относясь друг ко другу.

Эти новые выражения касаются не только слов, используемых в вербальном общении, но связаны также с языком, пронизывающим из «новой заповеди», из заповеди любви, которая призывает к диалогу, к служению, к солидарности, равенству и человеческому развитию. «Евангелизация» должна включать в свои главные средства возвешение социального учения Церкви, когда требуется отвечать на великие вызовы современного мира.

Церковь, таким образом, призвана передавать всегда актуальную и вечную «новизну» Евангелия, ту новизну, которая происходит из самой личности Богочеловека Иисуса и из Его провозглашения Царства среди нас.

Следовательно, речь идет о том, чтобы делать это с радостью и энтузиазмом, потому что Слово Божие, которое возглашается, должно воплотиться в нашу культуру и наполнить энтузиазмом и надеждой тех, кто его слушает.

Как мы видим, все это – большие проблемы. Их решение прямо будет связано с общими результатами миссии Церкви и проповеди Евангелия Христа в современном секулярном мире.

Отец Серафим (Роуз) определил болезнь современного мира как «нигилизм» – отказ от веры в абсолютную Истину, основанной на вере в Бога. Он писал, что философия нынешнего времени может быть сведена к следующей фразе: «Бог мертв, человек стал богом, и потому все возможно». Поэтому мы должны опасаться такой нигилистической философии. Многие люди живут так будто Бога не существует, тем самым попадая под влияние духа времени.

Если нет Бога, перед Которым мы ответственны и Кто даст смысл и цель нашим жизням, наша жизнь превращается в существование для «мое» – мои желания, мои удовольствия, мои достижения, мое «качество жизни». И потому нет абсолютного или объективного смысла жизни; есть только относительный или субъективный смысл: что это значит для меня, как это мне подходит. Эта идея весьма распространена в современном обществе, ею пропитано абсолютно все. Отец Серафим (Роуз) говорил, что нынешнее поколение предоставлено самим себе, такое поколение может быть названо «поколение мне», т.е. потребительское поколение. Это поколение характеризуется утратой истинной веры, жадной наживы и самоудовлетворения.

Люди оказались в вакууме, который стал следствием отказа от христианской веры. Вот почему так бурно расцвели в последние десятилетия разные виды ложной духовности.

Литература

1. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. – М., 2001.
2. Воропаев В.А. Окно в мир евангельских истин. – М., 2005. – №2(11). – С. 60-65.
3. Иером. Пантелеймон (Бердников). Православная миссия: история и принципы организации. – Сергиев Посад, 1999. – 275 с.
4. Святое Евангелие с толкованием Святых Отцов. – М.: Синтагма, 2010. – 640 с.

АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ИСПАНСКОЙ ИНКВИЗИЦИИ

Семернина И.В., студентка 6 курса з/о кафедры теологии НИУ «БелГУ»

Россия сегодня переживает один из самых сложных и динамичных периодов своей истории, который характеризуется радикальной сменой общественных идеалов и стандартов. Переходные процессы, происходящие в современном обществе, предполагают не только экономические, политические и социальные перемены, но и серьезные изменения в духовной сфере. Этот процесс актуализирует понски ценностных ориентиров и моделей, что провоцирует интерес к анализу инквизиции как религиозно-общественного, политического движения в период средневековья.

Устройство повседневности в средневековье было тесно связано с политической и идеологической властью инквизиции. Догматизирующий дискурс инквизиции пронизывал буквально все сферы жизни.

Важным представляется осмысление средств и методов инквизиционного процесса, проявления которых не следует допускать, в какой бы то ни было форме в современном мире. Проанализируем разные точки зрения на феномен испанской инквизиции.

Еще в XVI-XVII вв. в протестантских государствах началось обличение жестокости испанских инквизиторов. Критика особенно усилилась в XVIII в. в рядах деятелей Просвещения, причем «черная легенда» об испанской инквизиции перерастала в «черную легенду» об испанском народе, которому приписывались якобы присущие ему извечно фанатизм и преданность консервативным началам¹.

Просвещение осудило религиозные гонения. Деятели Просвещения сформировали стереотип: инквизиции – это судилища, управляемые нередко психически неуравновешенными фанатиками, и там людей действительно приговаривали к смерти, не разбирая, кто прав, кто виноват. Вольтер, видели в Испании олицетворение средневековья: слабого, варварского и суеверного. Испанская инквизиция, которая уже воспринималась в качестве инструмента кровавых религиозных преследований, критиковалась философами Просвещения, представлявших её жестоким оружием нетерпимости и невежества.

Оценки инквизиции в науке и сегодня диаметрально противоположны. Несмотря на то, что уже обработана примерно половина дел и протоколов Высшего совета инквизиции, полемика вокруг роли испанской инквизиции в истории Испании не утихает и поныне.

Современная историография инквизиции, созданная по большей части некапиталистическими авторами, создала внимательный, относительно точный, умеренный ее образ. Среди важных авторов в этой области можно назвать Эдварда Петерса, Пола Ф. Грендлера, Джона Теденчи, Генри Кэмена, Томаса Мэддена, которые утверждают, что популярный взгляд на инквизицию, является мифом. Они приходят к выводам, что инквизиторы обычно были профессиональными легистами и бюрократами, строго руководствовались установленными процедурными правилами, а не какими-либо личными чувствами; правила эти сами по себе не были несправедливы. Они требовали наличия доказательств, позволяли обвиняемому защищаться и изымали из употребления сомнительные свидетельства. Исследователи, утверждают, что число жертв испанской Инквизиции преувеличивается. Она преследовала не миллионы людей, по их мнению, а примерно 44 тысячи (с 1540 по 1700 гг.), из которых казнено было менее двух процентов.

Проф. Томас Мэдден обосновывает сущность инквизиции с точки зрения средневекового менталитета и религиозных убеждений: «Чтобы понять инквизицию мы должны помнить, что средние века были, и впрямь, средневековьем. Не следует ожидать, что люди в прошлом, смотрели на мир и свое место в нем так, как мы сегодня. (Попробуйте пережить «чёрную смерть», и вы поймёте, как изменится ваше отношение). Для людей, которые жили в те времена, религия была не только чем-то, имевшим отношение к Церкви. Это была наука, философия, политика, самосознание и надежда на спасение. Она была не только отражением личных предпочтений, но и неизменной и

¹ Плавский З.И. Испанская инквизиция: палачи и жертвы: исторические очерки – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

всеобщей истиной. Ересь, следовательно, была по самой сути этой истины. Она обрекала еретика, была опасной для находящихся рядом с ним, и разрушала структуру общества¹.

При анализе испанской инквизиции Томас Мэдден говорит, что данные об осужденных в Испании, намеренно искажаются, что главой причиной возникновения стереотипа испанской инквизиции является протестантизм. «После 1530 г., испанская инквизиция начала обращать внимание на новую ересь – лютеранство. Именно протестантская Реформация и соперничество и породили этот миф... Врагами Испании и католической Церкви была создана новая, вымышленная испанская инквизиция»². Точке зрения, где инквизиция и ее деятельность служит ярким примером политического, идеологического, религиозного, социального и физического насилия над огромной массой людей, придерживаются ученые – исследователи: И.Р. Григулевич, Е. Гергей, С.Л. Лозинский, Х-А. Льорентье, О.А. Коврижных и др. По их мнению, инквизиция как институт политического и социального насилия тормозила социальное, политическое, экономическое и духовное развитие средневекового западно-европейского общества. Она сумела просуществовать на протяжении нескольких веков, применяя политическое и социальное насилие как эффективный метод управления обществом. Инквизиция в Испании являлась репрессивным органом на службе церкви и королевской власти в их тесной взаимосвязи.

Интересно изучить оценку инквизиции Православной Церковью. В оценке православием испанской инквизиции нет единого мнения. Одни православные богословы, ссылаясь на Евангелие, говорят, что казнь еретиков была ошибкой, другие же считают данные методы правильными.

Большая часть представителей православной церкви считает действия инквизиции преступлением, ссылаясь еще и на то что, по их мнению, на пути человека к Богу, нельзя прибегать к пыткам, православной вере это чуждо.

Согласно православной догматике: человек самостоятельно приходил к Богу, слова «пытка и вера» несовместимы в нашем сознании, Бог в понимании православия добрый, и любящий всех верующих, принятие веры через пытку неприемлемо для нас.

Диакон Андрей Кураев пишет: «В итоге – ни один другой суд в истории не выносил так много оправдательных приговоров. В первые полстолетия своей деятельности (XV в.) инквизиторы приговаривали к смерти на костре до 40% всех судимых. Впоследствии этот процент снизился до 3–4». Только два процента арестованных испанской инквизицией подвергались пыткам, и те не длились более 15 минут. Она была оболгана протестантскими авторами. Не более 5000 человек были приговорены к казни в Испании за все века. Миф о «миллионах жертв» –это черная легенда. Инквизиция функционировала как учреждение, скорее защищающее от преследований,

¹ Томас Мэдден Правда об испанской Инквизиции. Исследование общеизвестного мифа. - <http://www.ateismy.net/index.php?option=com>

² Томас Мэдден Правда об испанской Инквизиции. Исследование общеизвестного мифа. - <http://www.ateismy.net/index.php?option=com>

нежели разжигающее их. Нет, я не сторонник введения инквизиции. Но и поддерживать антихристианские мифы не считаю нужным»¹.

Протоиерей Всеволод Чаплин, говорит: «Инквизиция существовала как раз в условиях максимального взаимоудаления религиозной власти и светской власти друг от друга. Она расследовала реальные или мнимые преступления, ересь, колдовство, не приговаривало человека к реальной смерти, а отдавало в руки общества, которое его казнило. Т.е. получалось на самом деле «идеальное» распределение полномочий, «идеальное» отделение религиозного суда и светской казни. И получалось так, что церковная власть перекладывала ответственность на светское общество. Церкви не нужно брать на себя расправу никогда. Это не значит, что нужно заниматься всепрощением. У нас иногда некоторая часть интеллигенции пытается отождествить христианство и всепрощение. Это ложное мнение. Потому что на самом деле Господь принимает покаяние и прощает только раскаянный грех. Даже если ты этот грех долгое время считал правильным. Если все-таки раскаиваешься, и решаешь больше его не совершать, Господь его все-таки прощает. Но сейчас часто пытаются представить грех как добродетель. Этого Господь никогда не простит. Торжествующий, нахальный, самоутверждающийся грех Господь не прощает. Но и общество должно осуществлять справедливость»².

Итак, феномен испанской инквизиции на протяжении длительного времени анализируется под разным углом зрения. Можно выделить следующие позиции: 1. Испанская инквизиция рассматривается как результат невежества, неграмотности, фанатизма инквизиторов (мысль периода Просвещения); 2. причины инквизиции находятся: в социально-политических исканиях и экономике испанского общества, в борьбе государства за власть (историко-научное направление); 3. Инквизиция оценивается как с точки зрения средневекового менталитета и религиозных убеждений, утверждается, что численность жертв инквизиции было преувеличено (некатолические авторы).

Литература

1. Диакон Андрей Кураев Доброе слово об инквизиции. – <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=381>

2. Плавский З.И. Испанская инквизиция: палачи и жертвы: исторические очерки – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

3. Протоиерей Всеволод Чаплин: О В. Суркове, инквизиции. Спорах с властью, взятках – <http://microagis.ru/obschestvo/religiya/ffretty.html>

4. Томас Мэдден Правда об испанской Инквизиции. Исследование общезвестного мифа. -<http://www.ateismy.net/index.php?option=com>

¹ Диакон Андрей Кураев Доброе слово об инквизиции. – <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=381>

² Протоиерей Всеволод Чаплин: О В. Суркове, инквизиции. Спорах с властью, взятках – <http://microagis.ru/obschestvo/religiya/ffretty.html>

УЧЕНИЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОБ АНГЕЛАХ

Сидоренко В.В., студентка 4 курса кафедры теологии

Науч. рук.: Филатова Я.С., канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры теологии НИУ «БелГУ», г. Белгород

Множество дивных природных красот рассеяно пред нашими взорами щедрым и любящим Творцом – Богом. Поля, луга, желтеющие нивы, дремучие леса с их несмолкаемыми трелями пернатых, дикие горы, ущелья и скалы, бескрайнее море, все это, и в поле каждая былинка, и в небе каждая звезда, – все мироздание полно таких неизъяснимых красот, данных нам людям Премудрым Творцом.

Но, Божье творение не исчерпывается всем видимым, существует также и невидимый мир, который Библия иногда называет «небеса», а иногда – «превыше небес». Хотя, этот невидимый тварный мир – чисто духовен и его нельзя обнаружить, ни на одной карте мира, это не делает его менее реальным. Просто невидимое творение существует иначе, чем видимая материальная вселенная, и оно, конечно, отлично и от нетварного бытия самого Бога.

Первое и высшее место во всей лестнице тварного бытия занимают чистые и бесплотные духи – ангелы. Они существа не только высшие сравнительно и совершеннейшие, но они имеют весьма важное влияние на жизнь людей, хотя они и невидимы для нас.

Что нам открыто о них? Как и когда они произошли? Какая дарована им природа и – всем ли в одинаковой мере? Какое назначение и образ их бытия?

Наименование «ангел» значит «вестник» Этим словом определяется, главным образом, их служение роду человеческому. И человечество от дней своего райского состояния знало об их существовании. Отражение этого факта видим и в других древних религиях, не только иудейской¹.

О сотворении ангелов мы знаем не много, но о их существовании мы можем рассуждать из текста Священного Писания, так наприме, слова Ездры: «ты еси сам Господь един, ты сотворил еси небо, и небо небесе, и вся вои их, землю, и вся, елика на ней суть, моря, и вся, яже в них, и ты оживляеши вся, и вои небеснии поклоняются тебе»² (Неем.9, 6). Здесь под именем вой небесных, сотворенных Богом, разумеются ангелы, которые, действительно, называются этим именем в свящ. Писании (Лук.2,13), и изображаются окружающими престол Всевышнего и поклоняющимися Ему (Ис.6, 3; Апок.7,11; Пс.96, 7).

Наконец, со всей ясностью – в словах Апостола: Тем Сыном Божиим создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая тем и о нем создашася (Кол. 1,16). Невидимое означает здесь мир духовный, в противоположность миру видимому, вещественному, и престолы, господствия,

¹ Помазанский М. протопресвитер «Природа и назначение ангельского мира» //Азбука веры: Электронный ресурс. – Режим доступа:

http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/pomazansky_dogmatica_1g_10_all.shtml

² Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Библейские общества. – М.: 1993 г. 1346 с.

начала и власти – суть имена чинов ангельских, как видно из других подобных мест (Петр.3,22; Ефес, 1, 20.21)¹.

Говоря о происхождении ангелов Божественное Откровение не так ясно говорит о том, когда именно Бог сотворил ангелов. По мнению отцов Церкви: «ангелы сотворены Богом, прежде всего и вообще мир духовный прежде мира вещественного»². Основание для этого учения находится, с одной стороны в первых словах свящ. Бытописателя: в начале сотвори Бог небо и землю (Быт. 1. Здесь под именем неба нельзя разуместь твердь или вообще то, что обыкновенно называется небом: ибо небо видимое со всеми своими пространствами и светилами сотворено после (Быт. 1, 6, 8, 14 – 17).

И как под землю надобно понимать не одну собственно землю, а и вообще вещество, из которого потом, в продолжение шести дней, Бог образовал мир вещественный: так и под небом, по противоположности, естественно разуместь собственно духов, которые обыкновенно представляются в писании населяющее небо (Кол. 1, 16).

По природе своей ангелы суть деятельные духи, имеющие разум, волю, знание; они служат Богу, исполняют Его промыслительную волю и прославляют Его. Они – духи бесплотные, и поскольку принадлежат к миру невидимому, не поддаются лицемерию нашими телесными очами. «Когда ангелы, – наставляет преп. Иоанн Дамаскин, по воле Божией являются достойным людям, то являются, не такими, каковы сами по себе, а в таком преобразенном виде, в каком плотские могут видеть их»³. В повествовании книги Товита ангел, сопровождавший Товита и его сына, сказал им о себе: «все дни я был, видим вами, но я не ел и не пил, а только взорам вашим представлялось это» (Товит XII,19).

Утверждать бытие вне времени и пространства возможно только по отношению к Богу. Что касается ангелов, то они как существа тварные и, следовательно, ограниченные, в определенной степени зависят от этих категорий тварного бытия. С одной стороны, из Свщ. Писания видно, что по отношению к свойствам пространства и времени ангелы обладают несравненно большей свободой, чем люди. Они могут перемещаться с огромной скоростью, при том они не удерживаются, как говорит св. Иоанн Дамаскин, «ни стенами, ни дверями, ни законами, ни печатями и пребывают в местах постигаемых только умом» (кн.2, гл.3). Место их пребывания в Священном Писании называется различно, например, «небо небес»(3 Цар.8,27) или «третье небо» (2 Кор.12,2).

Вечность ангельского мира не тождественна вечности Божественной, поскольку ангельский мир, несомненно, имеет начало. Кроме того, он в той или иной степени подвержен изменению. Так, мы знаем, что часть ангелов пала. У св. Отцов встречаются высказывания о том, что ангелы способны непрестанно

¹ Там же.

² Творения Святых Отцов и Учителей Церкви – Блж. Феодорит Кирский – Творения в 2 т, 2004. Т.1. – С. 67.

³ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1992. – С 76.

возрастать в стяжании вечных благ, что также предполагает некоторую соотносительность со временем.

Таким образом, будучи «духами» и «пламенем огненным» (Пс.103,4; Евр.1,7) и пребывая в том мире, где земные законы времени и пространства не действуют столь «материальными» (если можно так выразиться) способами, что некоторые из отцов без колебаний говорят о «воздушных телах» ангелов.

Совершенство ангельской природы выражается в особой близости ангелов к Богу. Для них свойственно высочайшее ведение. Господь говорит: «Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Лк.18,10). В 2 Пет.2,11 говорится о могуществе ангелов, которые превосходят крепостью и силой. Совершенство ангельской природы ограничено. Так в Иов.4,18 сказано, что Бог «и в ангелах Своих усматривает недостатки». Разум ангелов также ограничен, они не знают существа Божия, потому что только Сам Бог знает Свое существо (1 Кор.2,11). Они не знают будущего, если Сам Бог этого им не откроет, например, им неизвестен день и час Второго пришествия (Мк.13,32). Они не постигают во всей полноте и тайны Искупления, желая лишь приникнуть к этой славе (1Петр.1,12).

По учению св. отцов, могущество ангелов ограничено природой. Хотя об этом не говорится, существует единое святоотеческое мнение, что ангелы не могут творить чудес своей собственной силой. Они творят чудеса только по благодати, которую имеют от Бога¹.

Небезынтересен вопрос о сравнительном совершенстве ангелов и человека. Существует распространенное мнение, согласно которому ангелы, в отличие от людей, не сотворены по образу и подобию Божию, что они ни в Священном Писании, ни у св. отцов не говорится, что ангелы созданы по Его образу и подобию. В действительности у св. отцов об этом говорится следующее, например, у св. Иоанна Дамаскина: «Творец ангелов, приведший их из не-сущих в бытие создал их по образу Своему»².

Мир ангельский представляется в Священном Писании необычайно великим. Когда прор. Даниил видел в видении, его взору открылось, что «тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним» (Дан. 7:10). «Многочисленное воинство небесное» восхваляло пришествие на землю Сына Божьего (Лук. 2:13).

«Представь, – говорит св. Кирилл Иерусалимский, как многочислен народ римский; представь, как многочисленны другие народы грубые, ныне существующие, и сколько их умерло за сто лет; представь, сколько погребено за тысячу лет; представь людей, начиная от Адама до настоящего дня: велико множество их, но оно еще мало в сравнении с ангелами, которых более. Их – девять тысяч овец; а род человеческий есть одна только овца. По обширности места должно судить и о многочисленности обитателей, сколько больше пространство; небеса небес содержат их необъятное число. Если

¹ Ангелы. Ангельский мир по учению Православной Церкви. Свяtitель Серафим (Звездинский). С 5–6.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1992. – С 89.

написано, что «тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним», – то это только потому, что большего числа пророк изречь не мог»¹.

Православная Церковь, руководясь взглядами древних церковных писателей и Отцов Церкви, а в частности, сочинением «О небесной иерархии», носящим имя св. Дионисия Ареопагита, разделяет мир ангельский на девять ликов, или чинов, а эти девять – на три иерархии, по три чина в каждом. В первой иерархии состоят находящиеся ближе к Богу, именно: престолы, херувимы и серафимы. Во второй, средней, иерархии: власти, господства, силы. В третьей, более близкой к нам: ангелы, архангелы, начала (Православное Исповедание). Исчисление девяти ликов ангельских встречаем в «Постановлениях Апостольских», у св. Игнатия Богоносца, у св. Григория Богослова, у св. Златоуста; позднее – у св. Григория Двоеслова, св. Иоанна Дамаскина и других. Вот слова св. Григория Двоеслова: «Мы принимаем девять чинов ангельских, потому что из свидетельства слова Божия знаем об ангелах, архангелах, силах, властях, началах, господствах, престолах, херувимах и серафимах. Так, о бытии ангелов и архангелов свидетельствуют почти все страницы Священного Писания; о херувимах и серафимах, как известно говорят больше книги пророческие; имена еще четырех чинов исчисляет апостол Павел в послании к Ефесянам, говоря: «превыше всякого начальства, и Власти, и Силы, и Господства» (Ефес. 1:21); и он же в послании к Колоссянам пишет: «престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано» (Кол. 1:16). Итак, когда к тем четырем, о которых он говорит ефесянам, т. е. к началам, властям, силам и господствам, присоединим престолы, раздельно означатся пять чинов; а когда к ним присовокупятся ангелы, архангелы, херувимы и серафимы, то ясно окажется девять чинов ангельских» (Кол. 1:16).

И действительно, обращаясь к книгам Священного Писания, встречаем имена перечисленных девяти чинов, и более девяти не упоминается. Так, наименование херувимов читаем в книге Бытия 3 гл., в псалмах 79 и 98, у Иезекииля главы 1 и 10; серафимов – у Исаии, гл. 6; сил – в посланиях к Ефесянам гл. 1 и к Римлянам гл. 8; престолов, начал, господств, властей – Колоссянам гл. 1, Ефесянам гл. 1 и 3; архангелов – 1 Солунянам гл. 4 и Иуды стих 9; ангелов – 1 Петра 3 гл., Римлянам 8 гл. и др. На этом основании число ангельских ликов в учении Церкви обычно ограничивается числом девять.

Православная Церковь верует, что каждый человек имеет своего ангела хранителя, если его не отдалил от себя нечестивой жизнью. Господь Иисус Христос сказал: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю всем, что Ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10).

Когда говорится, что Бог управляет ангелами, как и вообще своими тварями: этим выражается; что Он направляет их к цели их бытия, или употребляет сообразно с этим назначением. Но «ангелы, по учению православной Церкви, приведены от Бога из небытия в бытие для того, чтобы

¹ Догматическое богословие. Иерей Олег Давыденков. Курс лекций. С.33.

они прославляли Его, и служили Ему, и, кроме того, служили в сем мире людям, путеводя их в царствие Божие ». Значит, управление Вседержителя ангелами состоит в том, что Он, соответственно с их назначением, употребляет их: на служение Самому Себе и на служение людям¹.

Они служат Богу непосредственно, как орудия Его промышленности о вселенной. Это подтверждает св. Писание, когда называет их преимущественно ангелами (ангел – посланник) (Евр.1.4-6; Тим.5.1 и др.), ангелами Божиими (Мф.22.30; Лк.15.10), т.е. такими существами, которые посылаются Богом для исполнения Его поручений. Называет их также силами Его и слугами Его, творящими волю Его (Пс.102.20.21).

О служении ангелов людям православная Церковь учит так: они даются для охранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей, как духовных, так и мирских служение ангелов людям разделяется на три частных вида. Во-первых, они служили всему человеческому роду, когда принимали деятельное участие вообще в устроении Царства Божия на земле. Во-вторых, служат обществам человеческим: это ангелы-хранители царств, областей, церквей. И, в-третьих, служат отдельным людям: это ангелы-хранители частных лиц.

В итоге мы хотим сказать, что есть мир невидимый, созданный Богом, мир духов чистых, необлеченных никакою плотью: значит, возможно, существовать духу и без телесной оболочки, возможно, существовать ему и вне мира вещественного. Да послужит же эта мысль подкреплением для нашей души!

В частности, напоминая отношения к нам наших ангелов-хранителей, научимся: внимать им, как к нашим верным наставникам на пути истины и добра. Будем обращаться к ним с молитвою во всех наших нуждах и напастях, как к нашим предателям пред Богом и хранителям душ и телес наших. Любить их и благодарить их за всю ту нежную и попечительную любовь, с какою проходят они свое служение нам грешным, и за все те благодеяния, которые нам оказывают; не огорчать их своею невнимательностью и худыми делами, напротив радовать их своим обращением к Богу и добродетельною жизнью (Лк.15.10).

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Библейские общества. – М., 1993.
2. Давыденков О. (иерей) Догматическое богословие. Курс лекций. – М.: Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997.
3. Кирский Ф. Творения Святых Отцов и Учителей Церкви – Творения в 2т, 2004. 1 т.
4. Помазанский М. протопресвитер «Природа и назначение ангельского мира» // Азбука веры: Электронный ресурс. – Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/pomazansky_dogmatica_1g_10_all.shtml
5. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1992.
6. Святитель Серафим (Звездинский) Ангелы. Ангельский мир по учению Православной Церкви. – М.: Русский Хронограф, 2000. – С 5–6.

¹ Догматическое богословие. Иерей Олег Давыденков. Курс лекций. – С.35.

КУЛЬТ ИКОН КАК ОДНА ИЗ ПРИЧИН ИКОНОБОРЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Склярова А.Б., студентка 6 курса з/о кафедры теологии, НИУ «БелГУ», г. Белгород

Возникновение икон датируется примерно IV веком нашей эры. Именно с этого времени иконы и техника иконописи получили широкое распространение на всей обширной территории Византийской империи.

В своем почитании икон народные массы доходили до абсурда, поклонение иконам приняло массовый гипертрофированный характер. Это было обусловлено религиозной неграмотностью простого народа, развитием суеверий и фетишистского отношения к иконам. В этот период народ перестал поклоняться тому, что изображено на иконах. Объектом поклонения выступали именно кипарисовые доски, покрытые красками и лаком. Здесь уместно говорить о возникновении культа икон, что не могло пройти без последствий.

Общеизвестный факт, что защитная миссия икон берет свое начало еще с античных времен, когда у каждого города был свой бог-покровитель. Огромное значение икон обусловлено тем обстоятельством, что в тот период времени получил широкое распространение культ реликвий. Российский академик В.Н. Лазарев в этой связи уверенно утверждает, что «значение икон увеличилось и благодаря распространению культа реликвий»¹.

Особое поклонение вызывали, особенно в первые века признания христианства религией, «нерукотворные» иконы. Они возникли, согласно легендам, чудесным (божественным) образом, чем вызвали особое поклонение. Не менее ценились и почитались иконы «чудотворные», которые исцеляли страждущих и наделяли чудодейственной силой всякого, кто прикоснется к ним. И «нерукотворные» и «чудотворные» иконы находились в монастырях, которых к VIII веку насчитывалось более тысячи, а число монахов возросло до ста тысяч человек. Для сравнительно небольшой по территории Византии такое количество монашествующих составляло огромную цифру.

Паломники жертвовали монастырям немалые суммы, приходя на поклонение к святым иконам. Этими пожертвованиями и жили монастыри. Это повлекло за собой возрастание влияния монастырей и возвышение Церкви над государственной властью. Это не могло не настораживать императора, который опасался возвеличивания церковников.

Надо отметить, что иконоборцы имели достаточно сильную позицию к почитателям икон. В их число входили представители высшего духовенства, которые были против изображения Бога, Сына и Богоматери на деревянных досках. Иконоборцы придерживались той точки зрения, что божественное нельзя изобразить в материальной форме, так как оно находится за пределами понимания человеческого сознания. В этой же связи иконоборцы опирались на

¹ Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство: статьи и материалы. – М., 1978. – С. 33.

постулаты Ветхого завета, которые частично неверно ими истолковывались. Речь идет об одной из заповедей о несотворении кумира, идола.

Наиболее иконоборческое движение затронуло восточные территории Византийской империи, так как именно там земельная аристократия с опорой на военную знать противостояла возрастающему влиянию монастырей.

В иконоборческом движении императорская власть также преследовала свои цели: политические и экономические. Другими словами, это выражалось в ослаблении влияния Церкви и возможности захвата императором церковных земельных владений и материальных ценностей.

Кроме того, властители Византийской империи считали, что поклонение иконам отвлекает народ от почитания самого Императора, что было недопустимо.

Различные слои византийского общества по-разному выражали свои политические, социально-экономические и культурные амбиции. Как показывают исследования отечественных и зарубежных искусствоведов и историков, особенно активно в этих целях использовался культ икон.

Вопросы о формах обрядности, определяемые существованием либо отсутствием икон, интересовали самые широкие слои народа, и спор о почитании икон, таким образом, перерос из идейно-политического в массовый. В своей массе народ религиозно необразован, поэтому почитание икон и приняло такой размах. Люди поклонялись не лику или религиозной идее, изображенной на иконе, а самой иконе – деревянной доске. А это, в свою очередь, и являлось идолопоклонством.

Идеи иконоборчества решил употребить в своих целях император Лев III Исавр (по другим источникам – Исаврянин, основатель Исаврийской династии), ведя борьбу за централизацию государственного аппарата и главенство императорской власти. Императора поддерживала провинциальная знать, для которой было выгодно укрепление центральной власти¹. Лев III был талантливым военачальником до вступления на престол и отличался суровым нравом. В годы его правления гонения на иконопочитателей приняли наиболее широкий размах. Более того, император отождествлял себя наряду с государственным верховным властителем еще и первосвященником Византийской империи.

Положение страны к началу первого иконоборческого периода (726-787 гг.) было довольно сложным и шатким. В результате войн с арабами и славянами многие культурные центры были навсегда потеряны для империи.

В 730 году Лев III издал эдикт, официально запрещавший иконы. До этого эдикта иконы не уничтожались, их просто вешали в храмах намного выше, чем раньше. Это объяснялось тем, что так прихожанам сложнее при молитве дотрагиваться до икон, тем самым считалось, снизится уровень иконопочитания.

Исполнение эдикта о запрещении икон на территории всей Византийской империи имело катастрофические последствия. Только в Константинополе под

¹ Культура Византии. В 3 т. – М., 1984-1991. – Т. 2. – С. 87.

наблюдением императоров Исаврийской династии уничтожение икон было целенаправленным и систематическим.

В целом, образцы иконописи Византии – это крупнейшее художественное и изобразительное явление в христианском мире. Византийская художественная традиция, по оценкам многих исследователей, была родоначальницей культур других народов, а иконопись – была образцом и эталоном иконописи других стран православной веры. Особенное влияние для этих стран имели византийские образцы иконографии.

Задачи византийской иконописи – это изображение божественного в телесном образе, поэтому иконографический состав икон – единоличные образы святых, парные и групповые изображения, в том числе со Спасителем и Богородицею, сюжетные композиции на темы Ветхого Завета и Нового Завета – показывают, что для них характерна та же живописная стилистика, что и для стенописи, книжной миниатюры и скульптурных произведений этого времени.

Таким образом, очевидно, что иконопочитание сыграло одну из ведущих ролей в иконоборческом движении. Слепое поклонение иконам, зачастую принимавшее гипертрофические размеры, а также борьба Церкви и Императора за верховную власть, – все это послужило благодатной почвой для развития иконоборческого движения.

Литература

1. Лазарев, В.Н. Византийское и древнерусское искусство: статьи и материалы [Текст] / В.Н. Лазарев. – М.: Наука, 1978. – 333 с.

2. Культура Византии [Текст]. В 3-х т. – М., 1984-1991. – 386 с.

3. Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. [Текст] / Отв. ред. З.В. Удальцова. – М.: Наука, 1989. – 680 с.

ПРИОРИТЕТЫ БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ПОСЛЕ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

*Тарасов А.Г., канд. филос. наук, ст. преподаватель НИУ «БелГУ», г. Белгород
Тарасова А.А., Курский государственный университет, г. Курск*

В статье исследуются динамика богословских точек зрения со времени II Ватиканского собора и до наших дней на предмет учения о человеке. Актуализируется необходимость достижения методологического консенсуса между различными богословскими точками зрения в современном социо-культурном пространстве. Отмечаются сложности на этом пути и возможность их преодоления.

Ключевые слова: Церковь, консенсус, человек, Откровение, христианство, истина, христология, постмодернизм.

На II Ватиканском соборе было отмечено, что истины Откровения правильно осмыслять в исторической перспективе. По выражению А. де Любака, на данном соборе «идея абстрактной истины заменяется идеей наиконкретнейшей истины, то есть истины как личности, появившейся в истории, действующей в ней, и способной, находясь в самом лоне истории, править всей историей, идеей той Личности-Истины, Которая есть Иисус из

Назарета, полнота Откровения»¹. Тем самым обретается глубинная сообразность историчности и абсолютности, свободы и необходимости. Истина со-бытийствует, она свершается во времени и пространстве *hic et nunc* (здесь и теперь), в том числе и в признании ее через факт конкретным человеческим сознанием. Но при этом, оставаясь Откровением, превосходящим всякое конечное знание, истина никогда не может быть полностью сведена к каким либо понятийным концептам.

Задача католического богословия в этой перспективе сводится теперь к тому, что бы показать, что христоцентризм ценен ровно на столько насколько в нем имеет место понимание значения конкретной исторической личности, Иисуса, ставшего Спасителем мира в силу своей причастности к Божественному началу².

Карл Барт углубляя обозначенные акценты, отмечает примат в акте богопознания за самооткровением Бога³. Бог познается тогда, когда Он сообщает о Себе в истории Откровения. Бог устанавливает в Иисусе Христе возможность познаваемости истины.

Желая подчеркнуть дистанцию между человеком и Богом, Барт критикует средневековый принцип аналогии сущего (*analogia entis*) из которого веками исходило богословие, утверждая отношение человека и Бога. В замен шведарский богослов аксиоматизирует аналогию веры (*analogia fidei*). Но далее формальностей бартианская теология не идет. Здесь ясно не показано, что истина Божественного Откровения не обретается вне свободного поиска и усвоения верующего. Однако, в целом К. Барт это один из тез богословов который до сих пор продолжает оказывать значительное влияние на современное богословие.

В трактовке антропологии последователя К. Барта Ханса Урс фон Бальтазара обнаруживается более целостный вариант анализа проблемы⁴. Если у Барта примат инициативы Бога сводит человеческую функцию к пассивному пропусканию через себя самовыражения Бога, то для Бальтазара истины откровения должны быть очевидны в снятом виде и для разума, без чего невозможен акт внутненне-личностной свободной веры⁵, исполнение божественной воли.

¹ H. De Lubac. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo* (Opera Omnia 14), trad.it., Milano 1985. Paris, 1968-1983. 49; Cp. Colombo G. *La ragione teologica*. Milano, 1995. 91-106.

² cp. A. Scola. *Questioni di antropologia teologica*. seconda edizione aumentata. Roma, 1997. 29-41. Данная тема рассматривалась ранее Е. Мершее и Р. Гвардини (Cp. Mersch. *La theologie du Corps Mystique*, 2 vol. Paris-Brusseles, 1949; Guardini R. *L'essenza del Cristianesimo*, trad. it. Brescia, 1989 (Würzburg 1938).), и лишь в у К. Барта она становится центральной (Cp. Барт К. *La dottrina dell'elezione divina dalla Dogmatica ecclesiale*, a cura di A. Moda, trad. it., Torino, 1983.)

³ Барт, исходя из подлинных задач богословия, критически пересматривает положение об абсолютизации разума, которое принималось в рамках теологии Нового времени за совершенную истину. Однако, линия отхода от признания тождества истины и разума была намечена еще в Новое время Б. Паскалем и Н. Мальбраншем.

⁴ Cp. H. U. von Balthasar. *La teologia di Karl Barth*, trad.it. Milano, 1985; H. U. von Balthasar. *teodrammatica*. III. *Le persone del drama: l'uomo in Cristo*, trad.it. Milano, 1983. 236-238.

⁵ Кроме Бальтазара, хотя и в меньшей степени, эта тема разрабатывалась такими богословами как: G. De Schrijver, N.Reali, V. Holzen. (см.: Scola A. *Hans Urs von Baltasar: uno stile teologico*. Milano. 1991;

У современных богословов¹ обнаруживаются новые затруднения. Единого методологического подхода, как отмечает Дж. Коломбо², нет, поскольку богословская мысль сегодня, испытывая потребность обновления (осовременивание Церкви), что было определено еще на II Ватиканском соборе как новая цель, не может прийти к консенсусу в понимании антропологического содержания постмодернистской идеологии.

Если в постмодернизме радикальным образом ставится под вопрос претензия на истинность любого знания, то остро возникает потребность осмысления значения знаний для веры. Последняя особо начинает «заботиться» о своей идентичности³.

Задача сводится к демонстрации следствий факта совпадения Откровения с со-бытием Иисуса Христа. Лишь тогда появится возможность провести стратегию обновления антропологии. Современную дилемму соотношения человека и Бога неправильно решать через поглощение одного другим. Понимание онтологической основы человека выражаемой в акте его свободы несводимо к исключительности воли Бога, тогда человек лишь запрограммированный механизм. Истинное богословское учение о человеке, утверждая примат в бытии божественного и не допуская формализма в понимании связи человека и Бога, обязательным образом предполагает акт тождества Откровения и факта Иисуса Христа как реальной исторической личности⁴. Разрешение этой трудности понимания, несомненно, послужит положительному продвижению современной межкультурной дискуссии по теме определения статуса знания.

ПРАВОСЛАВНОЕ САМОСОЗНАНИЕ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

*Филатова Я.С., канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры теологии
НИУ «БелГУ», г. Белгород*

В прошлые века в досоветской, царской России православное мировоззрение было частью жизни и окружающей действительности. Вера в Бога, Церковь и таинства были неотъемлемой частью жизнедеятельности общества. В одной из лекций иеромонаха Серафима Роуза, очень точно было выражено, что: «...– все жили по-православному в согласии с окружающим православным обществом. Во многих странах само Правительство исповедовало православие; оно было центром общественной деятельности, и сам царь или правитель исторически был первым православным мирянином,

Martinelli P. La morte di cristo come rivelatore dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar. Milano, 1996.

¹ Мы не имеем здесь возможности более детально вдаваться в анализ множественных позиций. Ограничимся лишь общими выводами.

² Colombo G. Sull'antropologia teologica. In «Teologia» 20. 1955. 245.

³ Bertuletti A. La «ragione teologica» di Giuseppe Colombo, in «Teologia» 21. 1996, 29

⁴ Ubbiali S. Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male, in Associazione Teologica Italiana, Il peccato originale, a cura di I. Sanna, Padova 1996, 48.

обязанностью которого было подавать своим подданным пример христианской жизни. В каждом городе были православные церкви, и во многих из них службы совершались ежедневно утром и вечером»¹.

Современная ситуация такова, что приходится наблюдать явления и процессы, целью которых является совершенствование духовно-нравственного состояния общества, воспитание общечеловеческих ценностей и идеалов. Но следует отметить, что постоянное реформирование образования, создание все новых и новых требований и критериев не только, ни приносят положительных результатов, но напротив приводят к негативным отрицательным явлениям. Для современного общества становятся нормальными: жестокость, как в среде взрослых, так и детей, грубая безнравственность, неуважение к старшим, бесчеловечность, и что самое страшное – эгоизм, который стал не просто частым общественным явлением, но и своеобразной ценностью для многих современных людей. Руководствуясь принципом: «Я сам по себе...», многие забывают, что основной закон созидания жизни – это закон любви, прежде всего, любви к ближнему! Не только к своей семье, совсем не сложно любить того, кто любит тебя, а ко всем, кто нас окружает. Лишь только в этом случае, возможно, построить духовно и нравственно здоровое общество. Психологи постоянно твердят о любви к самому себе, о том, что нужно не принимать чужих страданий и проблем, а думать о своем благополучии. То, что на протяжении всей истории человечества было античеловеческим и антихристианским теперь возносится в ранг личностных ориентиров и ценностей.

Поэтому так важно сегодня, в своей жизни руководствоваться принципами совести, жить по совести и поступать по совести. В лучшем случае если эта совесть будет по выражению Святых Отцов «голосом Бога в душе человека», или «первой заповедью данной человеку Богом».

Нет ничего более истинного, чем то, что открыл нам Иисус Христос – Спаситель – заповеди, по которым следует жить человеку. Главная из них, конечно заповедь любви к ближнему. Здесь уместно привести слова одного из современных известнейших и авторитетных богословов А.И. Осипова: «Вне христианства мы встретим, какие угодно представления о Боге. При этом самое высокое Его понимание, к которому приходили отдельные религии и некоторые древние философы, сводилось к учению о справедливом Судье, высшей Правде, совершеннейшем Разуме. О том же, что Бог есть Любовь, никто не знал до Христа. Почему не знало и не знает нехристианское сознание (хотя бы оно даже и называло себя христианским) о том, что Бог есть именно Любовь и ничего более? Потому, что у нас, людей, исказилось само понятие любви. В человеческом языке любовь обозначает: всепрощенчество, отсутствие наказания, то есть свобода произволу. Делай что хочешь, вот что по-человечески обозначает «любовь». Мы другу все прощаем, а к тому, кто нам

¹ Иеромонах Серафим Роуз Православное мировоззрение//Азбука веры. Электронный ресурс. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Serafim_Rouz/pravoslavnoe-mirovozzrenie=1_4

неприятен, мы цепляемся за каждую ерунду. У нас извратилось понятие любви. Христианство же возвращает нам истинное ее понимание»¹.

Если говорить о Боге – Любви, которая есть не только Его превысшее свойство или энергия, но его Существо. По словам св. Григория Паламы, Бог есть Начало и Источник всего существующего в мире и самого мира, а, следовательно, основным фундаментальным законом жизни человека должен быть закон любви, который, верим мы в это или нет, объективен по отношению к нам! И действует действительно, так же как и законы материального физического мира. Только если, нарушая законы физики (например, закон всемирного тяготения) мы наносим себе телесные раны, то нарушая законы духовной жизни, в том числе и заповедь любви, мы наносим рану своей душе, которая в отличие от физического медикаментозного врачевания, излечивается в первую очередь покаянием, искренним сокрушением сердца о соделанном поступке. Только через покаяние по учению Святых Отцов даруется человеку благодать Божия, без действия которой мы своими силами никак не можем спастись, не можем достичь смирения – как основополагающей христианской добродетели! Свт. Филарет Московский пишет о Таинстве Покаяния так: «Покаяние есть Таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от пастыря Церкви, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом»².

При этом следует отметить важный момент: покаяние – это не просто факт осознания своей вины, в чем либо. Если говорить об этимологии этого термина, то он представляется иначе более глубже, чем мы его понимаем.

Общеславянское слово «каяться» имеет несколько значений: наказывать себя, сознавать вину, сожалеть о содеянном. На греческом языке это слово имеет следующее значение: перемена мыслей, раскаяние, возрождение, полное изменение существа. Само это слово на греческом – *metanoia* (читается как метаноия) состоит из двух греческих слов. Первое – *meta*, что в данном слове имеет значение перехода из одного состояния в другое. Второе – *noia*, которое образовалось от слова *noos* – (ум, разум, мысль, образ мыслей) + суффикс – *ia*, который имеет значение качества. Соответственно получившееся слово означает переход на качественно иной образ мыслей. По учению святых отцов добродетель покаяния является краеугольным камнем в деле спасения³. То есть покаяние – это глубокий внутренней процесс, происходящий в душе человека, который, конечно же, с помощью Божией, изменяет самого человека по существу.

Как пишет святитель Игнатий Брянчанинов: «Покаяние вводит в сердце ощущения благодатные, чуждые падшему естеству, научает ум и сердце истинному служению Богу, дарует сокрушение и смирение. Дух человеческий,

¹ А.И. Осипов Лекция профессора по основному богословию, прочитанная в сретенском училище 10 октября 2000. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/osipov_okt.htm

² Добротолубие. Сергиев Посад: Изд. С-ТСЛ. 1992. т. 5. С.207.

³ Священник Сергей Дергалев. Введение в православную аскетику / Издание Православного молодежного миссионерского центра Православной гимназии. – Белгород, 2005. – С. 234.

пришедший в это состояние, вступает в общение с Духом Божиим, в чем и заключается обновление и спасение человека»¹.

Таким образом, что бы сегодня мы могли созидать православное мировоззрение, духовность в обществе, нравственность, общечеловеческие ценности и идеалы, необходимо в корне пересмотреть свою жизнь, конкретно свою духовную жизнь, проанализировать по совести ли я поступаю, не осуждая общество, государство, окружающих людей, просто начать жить иначе самому. Ведь по мысли Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен и вокруг тебя спасутся тысячи»².

В первую очередь необходимо каждому православному христианину, живя обычной мирской жизнью, не забывать о правильной духовной жизни, именно в ней корень нашего поведения и мировоззрения. Очень важно сохранять сегодня все то, что дает нам Церковь для просвещения и спасения. Это и церковные таинства, богослужения, Священное Писание и Предание, жития святых и конечно же учения и творения Святых Отцов и учителей Церкви. Именно благодаря святоотеческому наследию мы можем вести правильную духовную жизнь, не искажая истинной цели христианской жизни, которая по словам того же Серафима Саровского состоит в стяжании духа Святого. Именно при таких условиях мы можем уповать на благодать Божию необходимую для нашего спасения.

Когда православное мировоззрение и мироощущение станет нормой жизни каждого из нас, тогда проблемы, которые сейчас стоят остро перед обществом исчезнут сами собой. Так как при наличии в сердце человека искренней любви к Богу и людям невозможно будет сотвориться чему-то плохому!

Литература

1. Дергалева С.М. (свящ.) Дергалева. Введение в православную аскетику / Издание Православного молодежного миссионерского центра Православной гимназии. – Белгород, 2005. – С. 234.

2. Добротолюбие. Сергиев Посад: Изд. С-ТСЛ. 1992. т 5. с.207.

3. Иеромонах Серафим Роуз Православное мировоззрение//Азбука веры. Электронный ресурс. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otchnik/?Serafim_Rouz/pravoslavnoe-mirovozzrenie=1_4

4. К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823-1927) //Антология. – Издательство: Отчий дом, 2006 .

5. Осипов А.И. Лекция профессора по основному богословию, прочитанная в сретенском училище 10 октября 2000. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/osipov_okt.htm

6. Св. Игнатий Брянчанинов Алфавит духовный. – М.: Братство св. ап. Иоанна Богослова, 2012. – С. 275.

¹ Св. Игнатий Брянчанинов Алфавит духовный. – М.: Братство св. ап. Иоанна Богослова, 2012. – С. 275.

² К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823-1927) //Антология. – Издательство: Отчий дом, 2006 .

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ В РОССИИ

*Харланова А.В., студентка 5 курса кафедры теология НИУ «БелГУ»,
Науч. рук.: Филатова Я.С., канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры
теологии, г. Белгород*

Сегодня как никогда ощущается потребность в коренных преобразованиях в стереотипах массового сознания, в отношении к собственности, к богатству, в новом, современном понимании исконных российских понятий милосердия, сострадания, благотворения и добродетели.

Тем более данная тема приобретает актуальность вследствие того, что, традиции милосердия и благотворительности в нашем Отечестве имеют глубокие исторические корни. С начала распространения и принятия христианства славяне имели четко организованные институты помощи «слабым» членам своей общины. Благотворительность на Руси имела свои специфические особенности, обусловленные менталитетом нации и спецификой общинного жития. Постепенно сложились хозяйственные формы помощи, совместного возведения общественно значимых построек и распределения остатков поминальной еды среди малообеспеченных членов общины. Последний вид помощи с принятием христианства, стал доминирующей формой на долгие столетия, представляя собой самую примитивную форму вспомоществования – милостыню. Инициатором ее был, как правило, самый богатый человек – князь.

В настоящее время российское общество, находящееся в духовно-нравственном упадке, испытывает острую потребность в преодолении кризисных явлений. Давление негативных моральных установок и стереотипов поведения, разрушают нравственное здоровье народа. Осмысление многовекового опыта благотворительности с точки зрения православного мировоззрения и традиции, основанного на принципах милосердия, добродетели и человеколюбия, в этой связи представляется весьма актуальным.

Благотворительность при этом должна рассматриваться в контексте духовно-нравственной составляющей самоорганизации общества и отдельно каждого человека. Без основы своей в духовности благотворительность не может оставаться истинно христианской добродетелью, это подтверждается словами Самого Господа Иисуса Христа: «Без меня не можете творить ничего» (Ин. 6; 58). Только с помощью Божией, с Его благодатью, мы можем творить добро. Только человек достигший истинного смиренномудрия может понять эту истину. Так сам апостол Павел говорил: «Бедный я человек, делаю не то доброе, что хочу, а то злое, что ненавижу» (Римл. 7; 22)¹.

Историческое осмысление благотворительности с точки зрения православной духовной аскетической традиции до настоящего времени не получает своего должного отражения. В процессе исследования автор

¹ Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Библейские общества, 1993. – С. 1045.

обнаружил большое количество публикаций церковных, светских, зарубежных, современных ученых-историков, излагавших зачастую диаметрально противоположные точки зрения по всем вопросам, касающимся благотворительности как вида социальной деятельности. Авторы многих исследований в этой области в основном ограничиваются определенными временными рамками, или исследуют внешнюю социальную сторону благотворительности, что никак не может быть оценено целостно с точки зрения правильной духовной жизни православного христианина.

При этом необходимо подчеркнуть, что с точки зрения православной традиции и аскетики, милосердие – одна из важнейших христианских добродетелей, исполняемая посредством телесных и духовных дел милосердия (милости). Милосердие – качество Всесовершенного Бога и евангельская добродетель, заключающаяся в сострадательном отношении к ближнему¹. А вот как выражает эту добродетель Св. Игнатий (Брянчанинов): «...Совершенство христианской, а потому и человеческой добродетели в обновленном естестве есть благодатное Богоподрожательное милосердие. От такого милосердия является духовная чистота: она питается, она живет им»². Преподобный Исаак Сирий на вопрос: что есть чистота? Отвечал: «Чистота – сердце, исполненное милости о всяком создании»³.

Любовь к ближнему – неразрывно связана с заповедью любви к Богу. И также, зависит от умения прозревать в любом нуждающемся человеке «образ Божий» (независимо от его недостатков). «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут», – говорит наш Спаситель Иисус Христос. Тот, кто творит милостьню, уподобляется Самому Господу Богу, Которого Писание весьма часто называет щедрым и милостивым. Милосердие есть великая добродетель, и нередко она способна творить самые настоящие чудеса, например, производить полный переворот, полное перерождение в человеке, сделавшем кому-либо добро. Примеров тому в истории Церкви очень много, и один из них – житие святого праведного Петра Мытаря. Великую силу имеет милостьня перед Богом, – она поистине способна творить чудеса, заново перерождать человека и буквально исторгать даже очень грешных людей из ада.

Блаженный Августин говорит, что у врат геенны стоит Милосердие и не попускает свергнуть в нее своих детей. У каждого из нас есть множество грехов, за которые мы достойны геенны, однако, если мы творим дела милосердия, – помогаем бедным, несчастным и убогим, то Господь не попустит нам быть свергнутыми в геенну, потому что очень приятна и угодна милосердному Богу добродетель милосердия⁴.

Таким образом, сознавая за собой множество грехов и зная силу милостыни и добрых дел, все мы должны в свою меру исполнять эту любезную Богу добродетель, которая, может быть, как никакая другая, сильна, возратить

¹ Милосердие. Словарь // Азбука веры. Электронный ресурс. – Режим доступа: azbyka.ru

² Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 4. Письма к мирянам. СПб., 1905. – С. 124.

³ Исаак Сирий О Божественных тайнах духовной жизни (перевод с сирийского игумена Илариона (Алфеева). – М.: Издательство Зачатьевского монастыря, 1998. – С. 342.

⁴ Блаженный Августин. Творения. Т.3. – М, 2000. – С. 462.

нам милость, благословение и Благодать от Бога, избавить нас от гибели и ввести в жизнь вечную.

Принятие христианства древней Русью в X веке, несомненно, означало шаг вперед в нравственном развитии древнерусского общества. Русский народ с самых древнейших времен воспринял христианское учение о милосердии как о всеобъемлющей любви к ближнему, как традицию, унаследованную от Церкви Константинопольской и Царствующего Града. Надо сказать, что идея милосердия получила в древней Руси широкое распространение. Церковь с самых первых дней своего существования категорически запретила принесение человеческих жертв божествам, ритуальные убийства жен или рабынь после смерти их мужей и господ.

Русская традиция милосердия, по мнению видного отечественного историка В. О. Ключевского, во внешнем своем проявлении направлялась преимущественно в одну только сторону: «человеколюбие на деле значило нищелюбие». В то время преобладала личная милостыня, благодаря которой древнерусский благотворитель, «Христолюбец», помышлял лишь о собственном духовном совершенствовании. По утверждению В.О. Ключевского, «нищенство считалось в древней Руси не экономическим бременем для народа, не язвой общественного порядка, а одним из главных средств нравственного воспитания народа, состоящим при Церкви практическим институтом благонравия»¹.

Русская Православная Церковь с самого начала взяла в свои руки заботу о людях, лишенных средств к существованию. Со времени христианизации Руси до петровских реформ дело «общественного призрения» находилось исключительно в руках Церкви. Дела милосердия и благотворительности были нераздельно закреплены за Церковью еще Уставом князя Владимира. Так, например, в соответствии с данным Уставом наряду с «чернецами и попами», «нищие, слепые и хромые» считались «церковными людьми». В другом же документе – «Правиле о церковных людях» (XIII в.) – перечисляется ряд благотворительных дел, требующих большого количества церковных средств: «...нищих кормление и чад мног, странным прилежание, сиротам и убогим промышление, вдовам пособие, девицам потребы, обидным заступление, в напастях поможение, в пожаре и в потопе, пленным искупление, в гладе прекормление, в худобе умирая покровы и гробы»².

Несомненно, современные условия общественного развития открывают перед Русской Православной Церковью большие возможности и более широкие перспективы для выработки новых форм активной социальной деятельности Церкви, о чем свидетельствует принятый 26 сентября 1997 года Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»³. Так, в соответствии с п. 1 статьи 18-й упомянутого выше закона «религиозные организации вправе

¹ Ключевский В.О. Русская история. Курс лекций. – М.: Русская мысль, 1890. – С. 567.

² Шапов Я.Н. О церковной юрисдикции // Церковный вестник. – №1/16, 2002. – С. 13-14.

³ Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Консультант плюс. Электронный ресурс. Режим доступа:

<http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=115879>

осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций». При этом государство готово «оказывать содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий» (п.3 статьи 18-й Федерального закона). Таким образом, Церковь получила законодательную основу для своей благотворительной деятельности.

То, что Церковь сегодня энергично проявляет себя во многих сферах общественной жизни – несомненный факт. В уповании на помощь Божию, будем надеяться, что и в будущем социальное служение Русской Православной Церкви, осуществляемое клиром и благочестивыми мирянами, будет расширяться на благо тех, кому требуется поддержка и помощь, кто ждет от нас сочувствия и участия. Но при этом, необходимо помнить о том, что истинная православная благотворительность может быть Богоугодной лишь с точки зрения понимания ее в свете правильной духовной жизни, о чем мы уже говорили выше, но не лишне будет подчеркнуть этот важнейший принцип еще раз. Здесь весьма уместно привести слова святителя Василия Великого: «Скажи же мне, что у тебя собственного? Откуда ты взял и принес с собою в жизни? Положим, что иной, заняв место на зрелище, стал бы потом выгонять входящих, почитая свою собственностью представляемое для общего всем употребления; таковы точно и богатые. Захватив всем общее, обращают в свою собственность, потому что овладели сим прежде других. Если бы каждый, взяв потребное к удовлетворению своей нужды, излишнее предоставлял нуждающемуся, никто бы не был богат, никто бы не был и скуден. Не наг ли ты вышел из матерняго чрева? Не наг ли и опять возвратишься в землю?»¹

Литература

1. Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Библейские общества, 1993.
2. Блаженный Августин. Творения. Т.3. – М., 2000.
3. Василий Великий . Творения. СПб.: изд-во П.П. Сойкина, 1911. Т. 2. Говорун С.Н. Из истории «Добротолюбия» // Православие.ru. – Электронный ресурс. Режим доступа http://www.pravoslavie.ru/archiv/dobrot_hist.htm
4. Добротолюбие избранное для мирян / Сост. Архим. Ювеналия (Килина). – 2-е. изд. – М. : Из-во Сретенского монастыря, 2011.
5. Исаак Сирий О Божественных тайнах духовной жизни (перевод с сирийского игумена Иларiona (Алфеева). – М.: Издательство Зачатьевского монастыря, 1998.
6. Милосердие. Словарь // Азбука веры. Электронный ресурс. – Режим доступа: azbuka.ru
7. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 4. Письма к мирянам. СПб., 1905.
8. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»//Консультант плюс. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=115879>
9. Шапов Я.Н. О церковной юрисдикции.//Церковный вестник. – №1/16, 2002.

¹ Василий Великий. Творения. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1911. Т. 2. – С. 119-126.

АКТУАЛЬНОСТЬ ЛИТЕРАТУРНОГО И ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ СОСТАВИТЕЛЕЙ СБОРНИКА «ДОБРОТОЛЮБИЕ»

Харланова Е.В., студентка 5 курса СТФ НИУ «БелГУ», г. Белгород

В современной богословской науке в последнее время наблюдается процесс смены ценностных ориентиров. Выражается это, прежде всего в концентрации внимания исследователей и богословов на внешней стороне религиозной и церковной жизни, при этом внутренняя духовная жизнь остается без внимания и правильного руководства, что зачастую приводит к серьезным искажениям ложным целям жизни православного христианина.

Несомненно, данное явление обусловлено рядом факторов. В первую очередь – это духовно-нравственный кризис, наблюдаемый во всем обществе в целом, который стал следствием культурных, политических и экономических переворотов. Произошедший в конце XX столетия ряд социальных преобразований и экономических потрясений, приведший российское общество к деморализации, размыванию и утрате корневых основ русской духовной культуры, к созданию благоприятных условий для распространения различных деструктивных культов. После распада Советского Союза русский народ оказался в плачевном состоянии. Бедность, безработица, отчаяние, а главное отсутствие веры, повлекли за собой появление преступности, грубости, бесчеловечности, беспризорности и многих других отрицательных факторов.

«Главная беда современной жизни – стремительная утрата людьми духовных ориентиров, – отмечал Святейший Патриарх Алексий II в декабре 2000 г. – Религиозный идеал – святость, перестает быть общественным идеалом. Греховные проявления человеческой личности – эгоизм, жестокость, распущенность, вседозволенность, неуважение к закону – становятся обыденными, превращаются, чуть ли не в повседневную норму жизни»¹. Отвергается богатейший опыт нашего духовного наследия.

В сложившейся ситуации наследие святых Отцов помогает православному христианину среди множества современных течений не сбиться с правильного пути, не увлечься ложными учениями. Способствуя познанию себя, поучения святых Отцов открывают сердцу человеческому пути правильного взаимоотношения с Богом, устраивая при этом всю его дальнейшую духовную жизнь. Исходя из понимания человеческой психики, из сознания необходимости борьбы с греховными наклонностями и приобретения навыка к добродетелям советы святых Отцов незримо приближают человеческую душу к Богу, к непосредственному общению с Ним – именно в этом и видя основную цель христианской жизни.

Добротолюбие – это не просто памятник христианской литературы и патристики, это поистине лучшее руководство к духовной жизни для современного православного христианина. Богооткровенные истины веры

¹ Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II к клиру, Приходским советам храмов гор. Москвы, наместникам и настоятельницам ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2006 г. / Официальный сайт РПЦ. – Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/173887.html>

начертаны письменами святых Отцов, имевших при жизни настолько чистое сердце, что оно позволяло им видеть и созерцать Самого Бога.

Так почему же современный погрязший в суете человек не обратит свой ум к этой поистине жемчужине духа, которая вернет его на путь радостного и бесконечного добра, приобщится к праведной жизни святых Отцов, врачей человеческих душ и поистине приобрести искреннюю радость жизни, искреннюю любовь к Богу и людям, наконец, обрести истинный смысл жизни в Боге и с Богом.

С одной стороны, обилие и богатство святоотеческого наследия – это неиссякаемый источник духовной мысли, и по сегодняшний день. С другой стороны менее изученным остается корпус текстов патристической мысли, собранный воедино в «Добротолюбии», хотя именно в нем содержатся основополагающие истины духовной жизни православного христианина.

Если говорить об истории создания сборника и его истинном назначении следует отметить, что «Добротолюбие» (греч. Φιλοκαλεῖν – Филокалия) – сборник духовных произведений православных авторов IV-XV веков. Большая часть текстов принадлежит к традиции исихазма. Сборник составлен Никодимом Святого рцеми Макарием из Коринфаи был впервые опубликован на греческом языке в 1782 году.

Полностью его название звучало как «Добротолюбие священных трезвумудрцев, собранное из святых и богоносных отцов наших, в котором, через деятельную и созерцательную нравственную философию, ум очищается, просвещается и совершенствуется»¹.

На славянский язык «Добротолюбие» перевел Паисий Величковский, первый и главный перевод которого вышел в 1793 году. Позднее большую работу по переводу на русский язык, составлению и дополнению сборника проводил Феофан Затворник².

В период с 1793 по 1857 год славянский перевод «Добротолюбия» выдержал не менее шести изданий. Следующие издания выходили в 1877 и 1880 годах, а еще три издания публиковались в период 1878-1914 годы. 1877 г. – издается частичный перевод или, лучше сказать, пересказ «Добротолюбия» на русский язык, выполненный свт. Феофаном Затворником. 1984-1988 гг. – в Салониках вышел полный перевод «Добротолюбия» на новогреческий язык, выполненный А. Галитисом. В девятидесятых годах на новогреческом языке в издательстве «Апостольская диакония» издавалась двухтомная антология, названная Малое Добротолюбие. Первый том (первое издание: 1992, 2-е: 1994, 3-е: 1998) был подготовлен архим. Евсевием, и второй (первое издание: 1995, 2-е: 1998) – Е. Караковунисом³.

Очевидность важности сборника «Добротолюбие» в современном мире безусловна. Чем еще может руководствоваться современный православный

¹ Добротолюбие избранное для мирян / Сост. Архим. Ювеналия (Килина). – 2-е. изд. – М. : Из-во Сретенского монастыря, 2011. – С. 2-3.

² Говорун С.Н. Из истории «Добротолюбия» // Православие.ру. – Электронный ресурс. Режим доступа http://www.pravoslavie.ru/archiv/dobrot_hist.htm

³ Там же.

христианин, в мире, где царят зачастую античеловеческие ценности, безнравственные идеалы и ложные истины, если не наследием святых Отцов учителей Церкви. Ведь само слово добротолубие, как мы уже говорили, означает любовь к прекрасному. Если мы будем говорить в свете православной аскетической традиции, то прекрасной является добродетель, создаваемая в сердце и душе человека через усердие, непрестанный подвиг, а главное через содействие благодати Божией. Авторы сборника добротолубия призывали к осознанию того, что любовь к добродетели – это путь к ее Источнику – Богу, что и является истинной целью жизни православного христианина. Вся наша духовная жизнь должна быть направлена к обретению обновленного естества, обретению утраченного нами образа и подобия Божия. Именно в «Добротолубии» содержатся опыты жизни и тайны Богопознания православных подвижников аскетов, которые на протяжении многих лет ведут нас по пути правильной духовной жизни, а как следствие и к Всеблагову, Милостивому Богу.

Литература

1. Добротолубие избранное для мирян / Сост. Архим. Ювеналия (Килина). – 2-е. изд. – М.: Из-во Сретенского монастыря, 2011.
2. Говорун С.Н. Из истории «Добротолубия»//Православие.ru. – Электронный ресурс. Режим доступа http://www.pravoslavie.ru/archiv/dobrot_hist.htm
3. Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ на Епархиальном собрании 2006 г. / Официальный сайт РПЦ. – Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/173887.html>

ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Чеботаяева Е.Н., магистрантка 1 курса з/о кафедры теологии НИУ «БелГУ», г. Белгород

И сейчас не потеряли своего значения слова святителя Николая Японского: «Здесь у всего этого моря людей, если спросить, – что за гробом? Какие цель вашей жизни и так далее?.. все скажут: «Не знаем»; почти все: «И не хотим знать»; а иные, вроде здешних университетских ученых, засмеются на вопрос и назовут его глупым ... «с жизнью все кончается, – душа его исчезает».

По словам священника токийского Воскресенского кафедрального собора «очень много японцев живет поверхностной жизнью... в фантазмагорическом мире...грез».

Верующим приходится быть мучениками в исконном смысле этого подвига вероисповедания, то есть «свидетелями» христианства. Здесь речь идет не о физической боли, при переводе слов Спасителя об отвержении от Него в Японии употребляется глагол «стыдиться»¹.

Здесь речь идет о выборе между значимым для японца социальным положением и уважением и верой. Чаще всего японцы терпимы, а в последние время и вовсе равнодушны к любой религии. В последние время для многих

¹ Бесстремная Г. Е Японская «Православная Церковь. История и современность». Свято-Троицкая лавра, 2006. С 29.

японцев участие в буддийских и синтоистских церемониях всего лишь дань уважения к национальным традициям. В православных храмах японцев привлекает торжественность богослужения и пышность убранства. Даже сейчас Японская Православная Церковь основной своей задачей видит проповедь основ веры в языческой стране. Внутри же Церкви верующие живут одной семьей, примеров этого служит роспись храма в небольшом городе Сукава в конце 1990-х годов, где иконописец изобразил на фреске небесных покровителей всех членов общины. К тому же после 1970 года возобновлена практика ежегодных соборов, установленная святителем Николаем. На этих соборах участвуют причт и миряне, коллективно решая вопросы церковной жизни¹. Современные японские священники и катихизаторы-миссионеры пытаются оттенить красоту и органичность православного образа жизни, раскрывая глубину догматов Православия, и показывают, что все, что японцы привыкли видеть в традиционных религиях, несут в себе христианские нравственные начала. Пастыри пытаются сделать Православие светом, озаряющим привычную жизнь верующих. Прихожане продолжают участвовать в традиционных праздниках, кланяться могилам предков, показывая уважения к их памяти, но не вызывая духов, присутствуют на буддийских панихидах как на гражданских церемониях.²

Есть у Японской Православной Церкви и свой печатный орган – журнал «Сэйке дзико» («Православный вестник»), двадцатистраничное издание выходит ежемесячно с 1970 года, также свои журналы-брошюры выпускает каждая епархия, также свои газеты-брошюры есть у многих приходов. В этих изданиях особое внимание уделяется рассказам о церковных праздниках и богослужениях, толкованиям Евангелия и Священного Писания, отрывкам из житийной и святоотеческой литературы³. В каждом храме ведется метрика (перепись людей, крещенных в храме). По данным статистических исследований на 2002 год православных в Японии было 30 тысяч человек при общей численности христиан в стране более 1,5 миллионов. На пасхальной и рождественской службе в храмах бывает в 2-3 раза меньше прихожан, чем записано в метрике, а на воскресных богослужениях в 5-10 раз меньше. В общей сложности на богослужениях в течение года бывает не более 10 тысяч человек⁴.

В храме Воскресения Христова в Хакодате – первой православной церкви Японии – прихожане преимущественно одни японцы. На службы приходят и русские студенты открытого здесь 10 лет назад филиала Дальневосточного государственного университета, и сотрудники хакодатского отделения российского консульства в Саппоро. Иконостас храма сохранился со времени

¹ Бесстремная Г. Е. Японская «Православная Церковь. История и современность». Свято-Троицкая лавра, 2006. С 30.

² Там же. С. 31.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 32.

Ямаситы Рин. Около трех лет назад в Болгарии была написана икона святителя Николая Японского специально для прихода Хакодатэ¹.

В крупных городах: Токио, Нагоя, Осака, Киото, Йокогама – прихожанами храмов также являются православные ученые из Европы и Америки, которые работают в местных университетах, а также православные эмигранты, большинство из которых православные жены чаще всего неверующих японцев.

В сельских районах православные семьи являются потомками тех, кто принял крещение во времена святителя Николая. Но с 1950-х начался экономический рост и урбанизация. Численность сельского населения падает, что приводит к сокращению численности общин, замирает жизнь приходов, где в основном остаются пожилые люди. Такие общины могут насчитывать несколько десятков или даже единицы прихожан. К тому же в сельской местности сильно влияние традиций. Чтобы не вызвать недовольство односельчан прихожане жертвуют деньги на нужды сельской общины, на традиционные праздники, хоронят близких по традиционным буддийским традициям. Японцу очень трудно придерживаться православия, если старший, будь то в семье, на работе, в общине или среди друзей, относится к христианству и православию равнодушно или даже отрицательно².

Общины в крупных городах играют важную роль в церковной и общественной жизни, часто небольшие общины объединяются с крупными приходами. В крупных общинах есть здания церкви или молитвенного дома, в небольших же общинах прихожане собираются в молитвенной комнате в доме одного из прихожан. Согласно закону 1939 года все религиозные организации должны проходить регистрацию как юридические лица. Так как юридические организации не могут возглавлять иностранцы председателями Японской Православной Церкви, зарегистрированной в 1940, являются японцы. Храмы в Японии, особенно в сельских районах, можно разделить на 20 благочиний, в каждом из которых один священник окормляет три-четыре храма.³ Службы во всех храмах – центрах благочиния бывают в субботние и воскресные дни. В больших приходах службы бывают и в двенадцатые праздники с предшествующим всеношным бдением. В крупнейших храмах в Великий пост читается канон Андрея Критского и служитя литургия преждеосвященных даров. В будни дни богослужение обычно не совершается, так как в Японии очень жесткий рабочий график и многим прихожанам очень далеко добираться до храма. По этим же причинам службы двенадцатых праздников переносятся на ближайшие выходные.

Благочинный служит в основном храме, а 1-2 раза в месяц совершает службу в каждой из церквей. После богослужений проходят встречи обществ по изучению Священного Писания – воскресных школ для взрослых. При

¹ <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41340.htm>

² <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41340.htm>

³ Там же.

каждом храме есть женские общества, которые устраивают мероприятия и занимаются благотворительностью¹.

Священник Николай Дмитриев, клирик из города Хокодате говорит, что всех прихожан можно разделить на три ветви. Первая – это исторические христиане, в 5-6 поколении потомки тех, кого крестил святитель Николай. Для них принадлежность к Православию дело абсолютно естественное, это атаримаэ – нечто само собой разумеющиеся, их вера и традиции. Вторая ветвь – это люди, пришедшие к православию, что называется от головы. К примеру, через изучения философии, музыки, искусства, русского языка и литературы. Третья ветвь – люди случайные. К примеру, шел человек мимо храма и зашел внутрь. Увидел мерцание свечей, почувствовал благоухание ладана, поклонил голову перед образами. Отец Николай рассказывает, что в храме Никорай-до в Токио, так в честь святителя Николая в народе называют Токийский кафедральный собор в честь Воскресения Христова, есть икона Веры, Надежды, Любви и матери их Софии, которая привлекает много молодых японок, которые потом становятся прихожанками храма. Внебогослужебная жизнь и миссионерские собрания развиты в Японской Православной Церкви с самого основания. К примеру, в токийском соборе Никорай-до три раза в неделю прихожане собираются для изучения Писания и церковной традиции, а по воскресеньям проходят чаепития с беседой. Присуша японцам черта, которую отец Николай Дмитриев называет «верность». Если японец принимает православную веру, он хранит ее сам и передает потомкам. Причем хранят они ее очень искренне, честно, правильно, без внешней демонстрации².

Основной задачей является привлечение всех верующих к участию в божественной литургии и регулярное причастие. Другим важным вопросом является совершенствование церковного пения во всех приходах. Обучение голосовому пению начался еще святитель Николай, но оно было трудным для восприятия в Японии 19 века. Японский язык очень мелодичен, японская азбука слоговая. И отдельные согласные звуки практически не встречаются. Поэтому церковное пение очень распространено, в некоторых общинах постоянные прихожане поют всю службу. Для соблюдения каноничности церковного пения организуются регулярные встречи и семинары для обучения регентов и певчих³.

С 2003 года проводятся специальные конференции православной молодежи, во многих приходах есть молодежные организации. Это связано с тем, что в церковь стали приходить молодые люди из неправославных и нехристианских семей и нужно помочь священникам и прихожанам пробудить у этих молодых людей интерес к Православию и показать, что оно наполнит их жизнь духовным светом⁴.

¹ Бесстремная Г. Е Японская «Православная Церковь. История и современность». Свято-Троицкая лавра, 2006. С 36.

² <http://www.pravmir.ru/pravoslavnoe-rozhdestvo-v-yaponii/>

³ Бесстремная Г. Е Японская «Православная Церковь. История и современность». Свято-Троицкая лавра, 2006. С 33.

⁴ Там же. С 34.

Японская Православная Церковь сохранила каноничность и традиции, принесенные святителем Николаем. Однако с тех пор в японском языке произошло несколько реформ и обычным людям стало трудно понимать старописьменный японский язык, на котором выполнены переводы библии и богослужебной литературы. Поэтому сейчас чтение сложных старинных иероглифов надписывается слоговой азбукой. Издается разнообразная литература, разъясняющая смысл и особенности богослужения. Прихожанам различают внешние и внутренние различия между православием и католичеством, что важно для японцев, которые в основном лишь поверхностно знакомы с христианством. Также сейчас издается разнообразная литература, разъясняющая смысл и особенности богослужения. Крупнейшие храмы Японии (Токио, Йокогама, Осака, Нагоя) и небольшие приходы имеют собственные сайты. Также существуют сайты, церковному пению, сайты с библиотеками православной литературы, где можно найти тексты молитв, богослужений, переводы святоотеческой литературы и даже серии тематических уроков по катехизису. Также с 2003 года в Западной епархии проводятся семинары (Киотоская и Западно-Японская епархия – Епархия охватывает территорию Западной Японии – приходы и общины имеются в городских округах Киото и Осака, в префектурах Айти, Кагосима, Кумамото, Окаяма, Токусима, Хёго, Хиросима¹). Так же укреплению общин и связей между прихожанами помогают благотворительность, образовательная и публицистическая деятельность и общение Японской Православной Церкви с другими Поместными Церквями².

Очень необычно проходит в Японии празднования Рождества Христова. После Второй Мировой Войны Рождество стало национальным праздником, для многих это просто веселый зимний семейный праздник, день влюбленных. Японцы покупают подарки, во многих школах устраивают праздники, очень похоже на то. Как праздновалось Рождество у нас до Революции. Все японское общество встречает Рождество в декабре. Везде ставятся красиво украшенные ели, несмотря на то, что на Хоккайдо Рождество снежное, а в Токио снег является редкостью, на Кюсю же его не бывает вовсе. Для того чтобы православные верующие не разделялись со своими неправославными родственниками, было дано благословение священноначалия, и в православных храмах праздновать Рождество в ночь с 24 на 25 января, но в некоторых храмах сохранилась традиция празднования Рождества в ночь с 6 на 7 января.

В храмах, не смотря на то, сколько человек было на службе 20 или несколько тысяч, после службы устраивается праздничная трапеза, во время которой прихожане поют песни и дарят друг другу подарки. Особенно популярными в Японии являются рождественские мотивы поклонения волхвов и образ Вифлеемской звезды. На Святках японские и русские православные

¹http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%BE%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B8_%D0%97%D0%B0%D0%BF%D0%B0%D0%B4%D0%BD%D0%BE-%D0%AF%D0%BF%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B5%D0%BF%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D1%8F

² Бесстремная Г. Е Японская «Православная Церковь. История и современность». Свято-Троицкая лавра, 2006. С 35.

дети вместе поют колядки на русском, украинском и японском языках. На рождественскую службу (как и на другие праздники) многие японцы приходят в кимоно. Еще одной традицией является то, что во многих приходах священники приходят в дома верующих и совершают «Славеная», как и в России до революции.

Японские верующие пытаются осознать веру ментально, они сначала пропускают вспоминаемые в эти дни Евангельские события через интеллект, то, что мы постигаем через красоту богослужения, в Японии обговаривается во время проповедей и бесед с прихожанами. Японцы никогда не забывают о главном, но они всегда внимательны и к мелочам, для них важно понимать, что именно празднуется в Рождество. Поэтому они очень тщательно изучают Священное Писание и церковную традицию. Если японец принимает христианство, то это очень серьезно. Перед тем как принять крещение нужно год занимается в миссионерском кружке, и только пройдя весь годовой литургический цикл, японец приступает к таинству крещения. Присуша японцам черта, которую отец Николай Дмитриев называет «верность». Если японец принимает православную веру, он хранит ее сам и передает потомкам. Причем хранят они ее очень искренне, честно, правильно, без внешней демонстрации¹.

Особенно величественно встречают Рождество в Токио. В доме для собраний верующих Никорай-кайкан, названный так в честь равноапостольного миссионера, каждый год проводится рождественская елка, собирающая более 100 человек. Сюда приходят и совсем юные малыши, и чуть более взрослые слушатели воскресной школы, и ее выпускники-старшеклассники, и члены молодежного православного общества при соборе Никорай-до. Елка начинается с молитвы и беседы священника, затем дети говорят приветственные слова и отвечают на вопросы по евангельской истории. Готовятся «священные картины» – повествования о Рождестве изображенные на листке бумаги. Все малыши получают подарки. Подобные елки бывают в каждом приходе Японии. После таких встреч на детских страничках приходских вестников или в специальных детских приходских листках публикуются впечатления юных прихожан.

В наши дни пасхальное богослужение так же торжественно, как во времена святителя Николая. В Великую субботу совершается вечерня с 15 паремиями и литургия святого Василия Великого, примерно с 9 вечера читают Деяния. Время подходит к 11 часам вечера, начинается исповедь, а около полуночи – торжественное богослужение. Пасхальное богослужение начинается в разных храмах в 23.00 – 23.30 и продолжается до 3 часов ночи. Во время службы все сосредоточенно молятся; семилетние мальчики, служащие в алтаре прислуживают до окончания литургии и выглядят совсем не уставшими. После пасхальной литургии и возгласов «Христос воскрес» на японском и русском языке священник приносит огромную корзину яиц и раздает каждому прихожанину, подходящему к кресту, вспоминаются дневниковые записи

¹ <http://www.pravmir.ru/pravoslavnoe-rozhdestvo-v-yaponii/>

святителя Николая. Праздничная трапеза продолжается до 6 часов утра, а всего через несколько часов начинается поздняя литургия.

Многие пожилые прихожане очень радуются возможности участвовать в ночной службе. В годы Второй мировой войны, когда ночью совершались воздушные налеты, а в городах гасли все огни совершать богослужение, а тем более идти крестным ходом, со свечами было запрещено, поэтому пасхальную литургию служили только днем¹.

В дни Страстной седмицы в церквях не столь многолюдно, поэтому ежедневная молитва не прекращается только благодаря усердию хора и клира основного храма благочиния.

Но вот совершен чин погребения плащаницы и крестный ход в Великую пятницу, наступает Великая суббота, и в приходах становится все оживленнее. В пасхальную ночь прихожане за несколько часов до службы приходят в трапезную, называемую «домом для собраний верующих». Каждый приносит угощение к общему столу, красиво выкладывает куличи и пасхальные яйца. Приход – это одна большая семья: слышны обычные разговоры о здоровье, о работе, о детях, об общих знакомых, и все откровенно делятся своими новостями.

На Светлой седмице в крупных соборах стараются совершать литургию каждый день, но в большинстве приходов Японии службы бывают, как и всегда, только в субботу и воскресенье. Перед Пасхой прихожане вместе готовят праздничную трапезу, украшают и благоустраивают храм, чтобы он мог вместить большее число верующих, на пасхальную службу в храмах собирается 100-300 человек.

В основном храме благочиния пасхальное богослужение совершается ночью в сам праздник, а в приписных храмах – днем в воскресенье Фоминой недели.

Интересно, что хотя слово «воскресение» переведено на японский язык подбором соответствующего японского понятия «фуккацу» («восстание, восстановление, воскресение»), само слово Пасха на японском передается транслитерацией и звучит так же, как и на славянском языке «Пасха». Так святитель Николай хотел сделать отличие между католической пасхой (Easter) и Пасхой православной. Этот же переводческий прием был применен и при транслитерации имени Христос: вместо католического «кирисуту» (Christ) было использовано греческо-славянское звучание, транслитерированное как «харисутосу».

И в ответ на возглас «Харисутосу фуккацу» (Христос воскресе) все верующие Японской Православной Церкви в эти дни единодушно восклицают: «Дзицу-ни фуккацу» (Воистину воскресе)².

¹ <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41397.htm>

² <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41397.htm>

ЕВАНГЕЛИЕ И ПОНЯТИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЛИЧНОСТИ

*Ширманова М.Ю., канд. филос. наук, доцент кафедры теологии
НИУ «БелГУ», г. Белгород*

Образование человека как существа духовного, не сводимого только к его биологической природе и социальным функциям, предполагает его воспитание согласно духовному достоинству человеческой личности, обретение им опыта сознательной духовной жизни. Великий русский философ И.А. Ильин так писал о целях образования и воспитания личности: «Самое важное в воспитании – это духовно пробудить ребенка и указать ему перед лицом грядущих трудностей, подстерегающих его опасностей и искушений жизни – истинные силы и утешения в его собственной душе. Надо воспитать в его душе будущего победителя, который умел бы внутренне уважать самого себя и утверждать свое духовное достоинство и свою свободу – духовную личность, перед которой были бы бессильны все соблазны и искушения... современного сатанизма»¹.

Цель воспитания личности – раскрытие перед ней и в ней силы духа, которая не поддается давлению всех тех факторов жизни, которые смогут сломить человека, превратить его в объект воздействия внешних отношений и обстоятельств, существующий по принципу «приспособиться и выжить». Духовное становление человека есть не столько его воспитание как объекта педагогического воздействия, сколько самовоспитание в качестве субъекта своего духовного становления.

Процесс становления личности всегда опирается на определенные ценностно-мировоззренческие установки и принципы. Сознательные волевые усилия личности по возделыванию своей души предполагают наличие той или иной мировоззренческой модели человека, которая определяет направление и содержание этих усилий. Эта мировоззренческая философско-теоретическая модель человека, на которой строится духовное воспитание личности, обычно предполагает определенное понимание онтологических оснований сущности человека, включает представление о цели и высшем благе, т.е. смысле человеческой жизни, об идеале высшего духовно-нравственного совершенства человека, путях и способах его достижения. Ответы, которые даст на эти вопросы та или иная философско-мировоззренческая система, определяют параметры, в которых будет происходить становление личности, определяют идеалы и ценности, на которые будет ориентировано ее духовное творчество.

Очень важно, чтобы философско-теоретическая модель человека, в качестве мировоззренческого условия определяющая параметры становления духовной культуры человека, ее цели, задачи, идеалы, принципы, максимально полно и адекватно выражала содержание глубинной сущности человека, т.е. реальные онтологические, сущностные основания его личности, давала глубокое и ясное понятие духовной жизни человеческой личности.

¹ И.А. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. Т.1. – М.: Русская книга, 1993. – С. 156-157.

Только в этом случае философско-теоретическое понимание человека как основание и условие его образования и воспитания может служить реализации основных задач его духовного развития: полного осознания, раскрытия и актуализации глубинной сущности человека, удовлетворение онтологических потребностей человека в полноте, постоянстве и устойчивости духовной жизни, творчестве, свободе, добре, правде, любви, красоте, общении, самопознании, самореализации и самовыражении.

Требованиям, предъявляемым теорией и практикой образования человека, задачами духовно-нравственного становления личности, всецело отвечает христианское, и в частности православное понимание человека.

Христианское понимание человека позволяет целостно, глубоко и непротиворечиво осмыслить сущность человека, постичь тайну свободы его духа, максимально полно ответить на вопросы о смысле и задачах его жизни, о его главных сущностных силах, способностях и возможностях, об основных ценностях и целях его бытия. Христианское мировоззрение позволяет осознать и актуализировать содержание духовной жизни человеческой личности, максимально полно и глубоко удовлетворить потребность человека в свободе, полноте и устойчивости его духовной жизни, потребность в любви, в общении, понимании, самопознании и самовыражении.

Православное понимание предметного содержания и смысла понятия *духовная жизнь* конкретно и однозначно. В онтологическом плане оно осмысливается как вечная жизнь в Царстве Божием, жизнь в Боге и с Богом, жизнь в единении со Христом, как высший дар Бога человеку (и человека – Богу) – благодать Святого Духа, дар божественной славы. Эту жизнь принес и открыл людям Богочеловек Иисус Христос. Она есть главное содержание Откровения Бога-Троицы человеку, главный предмет христианской веры.

Сам Спаситель говорит о Себе как о Творце и Дарителе этой духовной жизни как силы и радости Божественной Славы: «Я есмь хлеб жизни» (Ин.6, 38), «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14,6), «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10, 9-10), «Кто последует за Мною, тот ... будет иметь свет жизни» (Ин. 8,12), «Слушающий слово Мое и верующий в пославшего Меня, имеет жизнь вечную. Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 24,26). Христос приносит, открывает людям свою жизнь как свободный, безусловный дар Божественной творческой славы. Обращаясь к Своему Отцу, Он говорит: «И славу, которую Ты дал мне, Я дал им» (Ин. 17, 22). Эту божественную живую силу творческой славы Спаситель дарит всем людям. Своим светом Он освещает их сердца и открывает им вечную жизнь, залог которой каждый человек носит в своем сердце. Видя свою душу в истинном свете, в свете славы Божией, человек может принять дар этой живой силы духа Божественной славы, уверовав в его Дарителя и захотев жить одной жизнью с Иисусом Христом.

А апостол Павел поясняет: «Благовестие Христово есть сила Божия ко спасению всякому верующему» (Рим. 1,16).

Сила Божия, или жизнь Христова – это основание и главная ценность Православной веры и, соответственно, православной и русской культуры.

Духовная жизнь, или живая сила Святого Духа, является предметом и содержанием веры, религиозного чувства и религиозного духовного опыта богообщения и богопознания Православной Церкви.

Согласно православному вероучению, каждый человек в своей совести несет образ Бога, по которому он был создан Творцом. Этот образ указывает на присутствующий в сердце человека залог духовной жизни, или живой силы самобытной Божественной славы как смыслообразующего ядра личности. Как образ богоподобного совершенства этот образ совершенной целостной, неколебимой, нерушимой, вечной единой для всех людей духовной жизни дается человеку в его совестной интуиции и духовных чувствах. Искупительный подвиг Христа открывает перед каждым человеком реальную возможность и способность осознать в себе присутствие этой силы, приобщиться к ней, ее миру и радости через личное покаянное волевое усилие смирения и благодарения. Иисусом Христом человеку дарована способность осознавать и раскрывать в своем сердце живую силу Божественной славы в ее свободе, полноте и вечности.

Результатом этой веры и этого хотения становится покаянное сознательное волевое усилие человека к смирению, к свободе дарения живой силы Божественной славы своему Творцу и другим людям. Это творческое напряжение воли человека к свободному прославлению Творца углубляет его духовно-онтологическое, абсолютное, сущностное осознание действия Святого Духа в его душе. Благодарение углубляет способность совестного видения человеком своего сердца, духовного осознания себя самого в свете свободы дара живой силы творческой славы, принимаемого от Создателя и приносимого Ему и Его Церкви. Эта способность творческого осознания абсолютного, безусловного, подлинно духовного содержания своей личности укрепляется в синергии свободного соединения воли человека с волей Божественной, открываемой человеку в его совести интуицией свободного, неколебимого действия живой силы Христовой славы.

Встреча воли человека с его совестью ведет к творческой синергии человеческой и божественной воли в свободном, бескорыстном, безусловном дарении человеком этой духовной живой силы Божественной славы своему Творцу и другим людям – благодарении. Благодарение – дар блага Божественной жизни, живой силы славы Божией – есть основа и сущность свободы и полноты, вечности духовной жизни личности, содержание духовности человека, тайна его личного духовного достоинства, тайна его любви и свободы.

Синергийное очищение сердца и укрепление духовной жизни личности основано на желании увидеть и построить свой душевный мир – волю, разум, чувства, сердце – в свете Истины Христова благодарения, в свете свободы славы жизни Христовой.

Каждый человек, по учению Православной Церкви, является носителем образа Бога, по которому он был создан Творцом. Поэтому он имеет в себе залог духовной жизни, или живой силы духа, несет в своей совести образ своего духовного совершенства как образ целостности, свободы, полноты и

нерушимости живой силы божественной славы, а также возможность и реальную способность осознать в себе и принять эту силу Божественного Духа, приобщиться к ней. По своей сущности эта живая сила духа самобытна, свободна: как дар Божий человеку она не зависит от каких-либо причин и условий тварного, земного, естественно-природного порядка. Она принимается в Таинстве Крещения и открывается человеку и осознается им по его вере, покаянию, смирению перед волей Божией, свободному подчинению ей в свободном бескорыстном безусловном прославлении своего Творца.

Главным условием осознания и актуализации живой силы славы Божией является вера в невидимое глазами, но чувствуемое сердцем и совестью, т.е. духовным чувством, присутствие залога этой силы духовной жизни в сердце человека. Вера, разум, чувство и совесть лежат в основе свободного выбора, или самоопределения человеком своего духовного пути. Этот свободный выбор личности, или самоопределение себя к добру единой со Христом жизни, завершается покаянием – переменной, или возвышением ума. В покаянии и через покаяние происходит осознание человеком присутствия в его сердце живой силы Святого Духа, ее свободного, самобытного, неотмирного характера. Покаяние реализуется в смирении – деятельности свободной воли человека. Свободная воля человека, подчиняясь воле Божественной, действует не из корыстных мотивов выгоды, пользы, удовольствия, не определяется какими-либо внешними причинами, обстоятельствами, соображениями, событиями, но руководствуется исключительно Божественным Логосом – смыслообразующим ядром духовной жизни, законом целостности и единства духовной жизни всех людей, который записан в сердце каждого человека, хранится его совестью.

Божественный закон сохранения полноты и нерушимости вечной жизни творческой славы, который записан в сердцах людей, в их совести и открыт человечеству Христом как Божественный Логос, Божественная воля, замысел Творца о человеке, направляет действие человеческой воли к исполнению воли Божией о человеке. Следуя, подчиняясь божественному закону, воля человека становится подлинно свободной. Свободная воля определяется лишь духовной сущностью, совестью и духовной жизнью человека, которая по замыслу Творца о них есть безусловное, беспредпосылочное, т.е. абсолютное, свободное прославление человеком Создателя по своему свободному хотению и Божественному замыслу о человеке.

Самобытная живая сила славы Божией и есть та духовная сущностная сила, или духовная жизнь, которая принимается человеком в евхаристическом благодарении по его вере, покаянию и смирению как конкретно-предметная нетварная энергия благодати Святого Духа и осознается им как живая сила абсолютного, или истинного добра. Действие этой живой духовной силы, или духовной жизни с очевидностью осознается человеком в его чистой, свободной совести и обличается – становится основой и содержанием его личности, стержнем, ядром, движущей силой всех ее проявлений, мыслей, высказываний, действий, поступков.

Духовная жизнь как вечная жизнь благодати Святого Духа есть благодарение – свободное: безусловное, беспредпосылочное, бескорыстное

дарение Славы Божией, раскрывающееся как любовь, которая «долготерпит, милосердствует ... не завидует ... не превозносится, не гордится, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла...» (1 Кор. 13), любовь, которая «изгоняет страх» (1 Ин. 4, 16-19).

Духовная жизнь христианина, таким образом, состоит в осуществлении и хранении ее первозданных целостности и единства, в обретении совершенной любви через изживание страха и страданий страстей, в освобождении от их пагубного, парализующего волю действия.

Осознание, раскрытие и выражение духовной жизни является целью и содержанием становления человеческой личности.

Одним из базисных принципов православной педагогики является признание особой близости души ребенка к Богу, соответствия естественных качеств души ребенка образу вечной жизни Царства Божия, присутствующему в его душе. В Евангелии не раз говорится: «Если не будете как дети не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18,3), «Пусть дети и не прелятствуют им приходиться ко Мне; ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф.19,1) и «...кто не примет Царства Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк. 18,17).

Однако становление духовной жизни человеческой личности, подготовка ее к самостоятельной жизнедеятельности является сложным, противоречивым, таинственным, часто драматическим, и даже трагическим процессом. Философия, психология, педагогика знают, что в душе ребенка возможны процессы, которые не соответствуют его естественному благоволению началу, противоречат его духовной сущности, присутствию даров образа Божия в нем. Христианство знает, что эти процессы есть проявления действия первородного греха в душе человека. Первородный грех связан с утратой человеком ясного осознания своего бессмертия, прямого, непосредственного видения неуничтожимости духовной жизни личности. Хотя первородный грех и прощается в Таинстве Крещения, но его действие сохраняется в душе человека практически на всех этапах его развития. Это действие первородного греха в душе человека состоит в его неспособности видеть грех как таковой, неспособности осознать грех как свободное уклонение человека от нормы своего бытия в единстве и общении с Творцом. Первородный грех также состоит в способности человека поддаваться действию испуга и неумении самостоятельно переживать, преодолевать испуг как естественную реакцию души, служащую сигналом опасности, угрозы здоровью и жизни человека. Не находя в себе силы пережить испуг, отреагировать его в действиях защиты или нападения, человек в момент его действия может испытывать страх как парализацию воли сильным испугом, угрозу возможности полного уничтожения, необратимого разрушения его бытия.

Одна из задач становления духовной жизни человека состоит в том, чтобы научиться неустрашимости, научиться преодолевать, перебарывать естественный испуг. Испытывая испуг, человек может сохранять целостность духовной жизни. Он должен научиться переживать его, не утрачивая первозданного духовного равновесия. Стремление и умение ребенка не поддаваться испугу ведет к сохранению целостности, укреплению его духовной

жизни, развитию чувства могущества, уверенности в духовной силе, носителем которой он является.

Воспитание духовной жизни личности идет по двум направлениям. С одной стороны – это приобщение ее к вечной жизни Царства Божия, к вечной жизни со Христом и во Христе. С другой стороны, воспитание человека предполагает его социализацию. Он должен быть подготовлен к адекватной жизни в определенной общественной системе, усвоить ценностные ориентации данной системы. Как в одном, так и в другом случае каждый человек должен научиться следовать должным нормам поведения и уклоняться от недолжного, запретного. Проще говоря, воспитание ребенка как духовно-нравственное, так и социальное, с необходимостью должно включать приобщение воспитуемого к закону, подчинение поступков и проявлений человеческого существа нормам, предписаниям, советам, запретам, диктуемых законом.

Одним из главных механизмов действенности устанавливаемых законом запретов и предписаний, наряду с личным примером воспитателя и поощрениями за исполнение предписаний закона являются испуг и страх. Воспитатель может не только умело использовать естественную способность испуга и эмоциональную реакцию ребенка на него, но и специально устрашать ребенка, научать его пугаться и страшиться нежелательных с точки зрения закона и социальных требований, запретных вещей. Целенаправленное возбуждение испуга и удержание страха в душе ребенка в определенных ситуациях ведет к созданию устойчивых реакций парализации воли, угнетенного, болезненного, негативного, злобно-агрессивного, депрессивного реагирования на заданные предметы. Таким образом, в воспитательном процессе возможно угнетение первоначально целостной духовной жизни личности, подавление ее духовного естества, ущемление и расщепление личности. Использование страха как средства управления волей человека в приобщении его к нормам и запретам закона приводит к разрушению духовного здоровья, нарушению целостности, угнетению его духовной жизни, помрачению образа Бога и углублению греха в его душе. Такое болезненно-тягостное реагирование человека на недолжное, запретное, противоречащее нормам и заповедям закона, апостол Павел определяет как смерть его души.

В послании римлянам он говорит, что благодаря знанию норм закона человек узнает запретное как недолжное, как грех. Когда человек узнает должное – закон, он одновременно узнает и недолжное, запретное, т. е. греховное, грех. Это знание греха, греховного через воспитание эмоционального отвращения к нему ведет к духовной смерти человека. Очевидно, знание своей греховности, видение греха в своей душе переживается человеком с внутренним смятением: стыдом, чувством вины, испугом, болезненным страхом, парализующим волю. «Когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер, – говорит апостол Павел. ...И таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти... Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди» (см.: Рим. 7, 8-13).

Нарушение заповеди пресекается подавлением воли, наказывается страданием страха. Наряду с эмоциональным отвращением к недолжному, запретному, страх вызывает парализацию воли перед совершением запретных вещей. Это отвращение и парализация осознаются человеком как страдание, грех, влекущий смерть души.

По этой логике следует, что, если за преступление заповеди закона, грех, полагается наказание, то за ее исполнение полагается вознаграждение. Эта логика наказания и награды лежит в основе наемнически-фарисейского расщепления мира вещей и поступков на «хорошее», «доброе», заслуживающее награды Бога, и «плохое», «злое», заслуживающее Его наказания и порицания. Следствием такого расщепления становится комплекс неполной ценности и ожидание награды за исполнение воли Божией.

Утрата первозданной целостности, греховное расщепление духовной жизни на «положительное» и «отрицательное», эмоционально приятное и неприятное, преодолевается покаянным приобщением человека к неколебимой, вечной жизни благодати Божией, к Его благодарности и любви, освобождающими волю человека от власти страха, от расщепления духовной целостности личности. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин.4, 16-18).

ЕВАНГЕЛИЕ И СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Яровой А.Н., кандидат богословия доцент кафедры теологии,

Яровая И.М., магистрант I курса кафедры теологии,

Бочарников Д.М., магистрант кафедры теологии. НИУ «БелГУ», г. Белгород

Горе миру от соблазнов.

Мф. 18,7.

Чтение можно сравнить с лекарством, но излечивает это лекарство не тело, а душу. Но как тело, так и душа бывают больны различными болезнями. А для каждой болезни показаны свои особые лекарства и для каждой души должна быть подобрана такая духовная литература, которая соответствовала бы ее болезни.

Душе нужны мысли бодрящие, согревающие, возвышающие и окрыляющие ее. Вместе с тем, глубоко воспринятая истина не может оставаться бездейственной: она заставляет не только иначе думать, но и иначе жить. Источник истины – Священное Писание. Истина более всего собрана в Священных Писаниях Нового Завета и особенно в Святом Евангелии. Как пишет святитель Игнатий Брянчанинов: «Раскрывая для чтения книгу – Святое Евангелие, вспомни, что она решит твою вечную участь. По ней мы будем судимы и, смотря по тому, каковы были здесь на земле по отношению к ней, получим в удел или вечное блаженство, или вечные казни» (Ин. 12, 48). Через чтение Евангелия в человеке зарождается благодатный ум. Об этом так пишет архиепископ Иоанн (Шаховской): «Вникание в Евангелие и проверка себя и своей совести его светом и молитва просвещают малый человеческий разум и

открывают в человеке Высший Разум, который обычно бывает в человеке закрыт, засыпан мелким практическим рассудком. Истина Христова освобождает человека от зла и неведения, очищает и воспитывает внутреннюю глубину в человеке, его сердце, дух».

Святое Евангелие содержит ответы на все вопросы, которые могут встретиться в жизни христианской души. И чем более богатеет человек истиною, тем свободнее он становится от греха, тем светлее его разум и тем чище его сердце, тем ближе он становится к Богу уже в этом мире.

Сейчас выпускается очень много православной литературы. Сегодня христианин может приобрести в православных магазинах и лавках все, что необходимо в его домашней библиотеке. Вместе с тем, возникают опасения, все ли издаваемое в современных условиях полезно, не попадают ли среди новой православной литературы книги душевердные. В связи с этим своевременно был создан Издательский Совет Московского Патриархата, создаются также епархиальные издательские советы, где опытные протоиереи изучают издаваемую и попадающую в продажу литературу. Многие настоятели храмов также очень добросовестно относятся к этому и считают своим долгом просматривать литературу, поступающую в книжную лавку, отсеивать все сомнительное и ненужное, чтобы не плодить суеверий. Между тем задачей православного человека является духовное перерождение его души, исполнение ее Духом Святым, стремление к богоподобию. Но главное, что можно увидеть в Евангелии, – вместе с исцелением тела Спаситель всегда направлял к исцелению и душу человеческую, укреплял ее в вере. Легко заметить, что современное наше общество страдает именно суеверием: верят в разные приметы. У нас есть святоотеческий опыт, древняя традиция Православной Церкви, нужно придерживаться ее.

Согласно преданию, Мать Господа Иисуса Христа – а отсюда и Мать всех христиан – Дева Мария, была большой любительницей чтения Священного Писания. Это была Ее духовная пища. И по словам Святого Писания и Самого Господа: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Втор. 8, 3; Мф. 4, 4). Духовное питание несравнимо важнее питания физического, так как от духовного питания формируется душа. Следует вспомнить, что благочестивые поколения древней Руси с детства начинали чтение духовных книг – Псалтири и других, на которых дети и обучались чтению. Также и во времена первых христиан Священное Писание не только читалось, но и изучалось детьми. В детстве его изучали, например, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, преп. Макрина, Ориген и многие другие. Одновременно с чтением чисто духовной литературы дети должны читать и детскую, и юношескую литературу – рассказы и повести, описывающие жизнь святых или благочестивых детей. К таким книгам относятся, например, «Святая юность» Е. Поселянина; повести из жизни первых христиан Евгении Тур; «Камо грядеши», «Хижина дяди Тома» и др. Из таких книг дети должны черпать примеры жизни в Боге, жизни верою и примеры подвигов ради Христа. Духовное чтение может идти понемногу, но систематически.

Игумен Феодосий из Оптиной пустыни в воспоминаниях о своей жизни рассказывает о том влиянии, которое оказали на него вечера, проведенные им в детстве около его благочестивой бабушки. Бабушка по вечерам собирала около себя семью, а сама, занимаясь рукоделием, кого-нибудь просила читать жития святых. Воспоминания об этих вечерах, согретых его душой, остались у игумена Феодосия на всю жизнь.

Вместе с заботой о подборе для детей хорошей духовно питающей литературы следует оберегать их от книг, могущих неблагоприятно повлиять на их души.

Из литературы для детей младшего возраста следует обратить внимание на сказки. Есть много сказок и рассказов, где автор выводит бесов в шутовском тоне. На первый взгляд – что особенно плохого может быть в таких сказках? Дьявол и его темные полчища – враги человека, по словам Самого Господа (Мф. 13, 28), и поэтому нельзя рисовать их детям в качестве глуповатых или смешных существ. При правильной духовной настроенности христианин должен быть всегда бдительным против своего врага и не обманываться в отношении его силы, злобы, коварства. Преп. Серафим говорил, что если бы благодать Божия не охраняла людей, то сатана одним когтем смел бы с лица земли все человечество.

Привитие же с детства пренебрежительного отношения к темной силе притупляет в дальнейшем нашу бдительность и ведет к тому, что христиане не учатся борьбе с темной силой, ставящей себе цель лишить человека радости вечного блаженства. Кроме того, самое произношение при чтении богопротивного имени нельзя одобрять, это может привести к привычке употреблять его легкомысленно в разговоре. Вместе с тем, детям младшего возраста нельзя рисовать бесов в их истинном свете, так как это будет устрашать детей и делать их пугливыми. Для маленьких детей вообще не должно существовать темной стороны жизни. Когда дети подрастут и не будут пугливы, тогда надобно рассказать им про истинный характер темных сил и про способы борьбы с ними, пользуясь для этого литературой с описанием богатого опыта святых и подвижников в этом отношении. Особенно тщательно следует оберегать детей всякого возраста от чтения книг кощунственного характера, богоборческих, безнравственных и сеющих нечистые образы. Чтение богоборческих книг недопустимо не только для детей, но и для взрослых: наша вера – дар Божий, так как «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым», – пишет апостол Павел (1 Кор. 12,3). Поэтому испытывать крепость своей веры чтением богоборческих книг грешно по заповедям Спасителя: «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф. 4, 7). Известен рассказ про Антония Великого, который убежал от пришедшего к нему еретика: таким образом, даже великий святой не рисковал испытывать крепость своей веры. Нечистые же образы без-нравственных книг способны так глубоко западать в душу, что могут жить там до смерти и не исчезают из памяти, грязня наше воображение. Поэтому один греческий мудрец говорил: «Я не столько хотел бы иметь дар хорошей памяти, сколько способность забывать». Но не только подобная литература вредна для наших детей. Всякая книга, написанная

безбожником, носит отпечаток безбожного мирозерцания ее автора и в какой-то мере побуждает читателей смотреть на мир его глазами. Блаженный Иероним так пишет одной матери: «Оберегайте дитя свое от всех чтений, которые вносят в недра христианской души понятия и вкусы языческие». Поэтому родителям следует учитывать отрицательное влияние значительной части современной детской литературы. Возьмем, например, сочинения Марка Твена, который считается детским классиком и которым зачитываются все мальчишки. В произведениях «Приключения Тома Сойера» и «Приключения Гекльберри Финна» Марк Твен выводит яркие типы двух мальчишек, которые в глазах молодого поколения овеяны героизмом. На первый взгляд им свойственен ряд положительных черт характера: мужество, самостоятельность, сострадание к обиженным и др. Этим мальчишкам, вероятно, будут подражать многие молодые читатели. Но на самом деле здесь выводятся дети антихристианского характера, у которых гление греха прикрито личиной доблести. Для мальчишек не существует религии и Бога: непослушание и обман – основные черты их поведения по отношению к старикам. Мальчишки курят, воруют куриц, вступают в яростные драки и все это возводится автором в какую-то доблесть. В книгах М. Твена встречаются рассуждения относительно молитв и Промысла Божия, полные насмешек над религией. В произведении «Принц и нищий» Марк Твен среди ряда светских людей выводит одно духовное лицо – отшельника, но он выводится безумным и грозит смертью принцу. В произведении «Гимназисты» Н.Г. Гарина описывается, как постепенно мальчик сбрасывал с себя «цепи религии». Окончательно потеряв веру, гимназист (очевидно, сам автор) иронически говорит: «Мне говорили, что без религии нет морали; а вот я не верю, но не имею потребности ни убивать, ни грабить». И «оправдана премудрость чадами ее» (Мф. 11, 19). Один из приемов сатаны для достижения обладания душой человека – это заставить его забыть о Боге. «Трепещу, – пишет св. Василий Великий, – чтобы по невнимательности ума или по занятию суетным не отпасть от любви к Богу. Ибо тот, кто ныне оболещает нас и мирскими приманками старается произвести в нас забвение о Благодетеле, к гибели душ наших ругается». И не ругается ли так громадная масса современной беллетристики, в том числе и детской? И нельзя закрывать глаза на то, что подобная литература, написанная авторами безбожного мирозерцания, будет если не отравлять, то во всяком случае подавлять духовную жизнь детей. Родители не в силах в полной мере оберегать от соблазна своих детей, и чем старше становятся дети, тем труднее это делать. Но и здесь, как и во всех сторонах воспитания, родители должны сделать все от них зависящее. Прежде всего они должны сами подбирать для детей ту литературу, которая питала бы детей духовно. Следует подбирать такие книги, которые были бы написаны если не живыми по духу христианами, то хотя бы не врагами христиан и были бы по духу близки к христианству (например, Диккенс). «Кто не против вас, тот за вас», – сказал Господь (Лк. 9, 50). В отношении же писателей вроде Марка Твена, Уэллса и т.п. надо стараться, чтобы такой литературы дети читали меньше и по возможности менее, чем здоровой по духу. Вместе с тем, надо раскрывать детям истинное лицо ее авторов и ее героев, их безумие («Сказал безумец в сердце своем: нет Бога»,

Пс. 13, 1) и порочность их мирозерцания. Книги же богоборческого духа, вроде «Гимназистов» и «Студентов» Н.Г. Гарина-Михайловского должны тщательно устраниваться и не попадать в руки детям. Говоря о современном увлечении светской литературой, старец Амвросий Оптинский дает такой совет одной воспитательнице: «В благие минуты можно сказать питомице, что она, как христианка, кроме журналов должна читать духовные книги и на слово не верить всякому вздору без разбора – что можно родиться из пыли и что люди прежде были обезьяны». Из этих слов старца Амвросия видно, что опасность соблазна грозит нашим детям и от той части современной науки (точнее, лженауки), преподаваемой в школах, которая носит явно богоборческий характер, сеет ложь и обольщение мнимым могуществом человеческого разума. Современные христиане находятся в отношении обучения детей в том же положении, что и первая христианская церковь среди господствовавшего языческого мира. И тогда христианские наставники предупреждали детей о необходимости критически относиться к материалу, который им преподавали. В сочинении «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями» свт. Василий Великий пишет: «Не без разбора брать от языческих учителей, а только полезное. Ибо стыдно, отвергая вредное в пище, не делать никакого разбора в науках, которые питают нашу душу». Основным противоядием языческой философии христианские родители считали благочестивое воспитание в семье и старались помимо школы давать духовное образование детям сами. Так воспитывался, например, Ориген. Когда он был мальчиком, отец ежедневно заставлял его заучивать Священное Писание и потом пересказывать. Эти занятия увлекали Оригена, и он удивлял отца своими богословскими вопросами. Отец был счастлив успехами и духовным настроением мальчика. По рассказам отца, он нередко ночью тайком открывал грудь Оригена и целовал ее как «святилище Духа Божия». Будучи еще 16-летним отроком, Ориген уже укреплял своего отца Леонида-исповедника и сам стал бы добровольно мучеником, если бы не был насильственно удержан от этого матерью, которая, не надеясь на свои уговоры, прятала его одежду. Не имея поэтому возможности выходить из дома, он писал в тюрьму своему отцу и просил не тревожиться за будущность его большой и материально бедной семьи. Когда Леонид был обезглавлен за исповедание Христа, 16-летний Ориген начал преподавать и стал опорой матери и шести младших братьев. Для таких, каким был юноша Ориген, не могла быть опасной языческая школа. И у нас духовное воспитание детей должно стать основным средством для сбережения их от влияния атеизма из лженауки и литературы. Укрепляя веру наших детей всеми доступными нам способами (таинства, молитва, духовная среда и духовное чтение), мы можем рассчитывать на обетование Спасителя для уверовавших в Него: «...и если что смертоносное выпьют, не повредит им» (Мк. 16, 8).

В заключение, однако, следует предупредить, что одним только чтением духовной литературы христианин не спасется. Об этом так пишет о. Александр Стефановский: «От чтения духовных книг без применения их в жизни скоро создается самообман, что "духовное возрастание началось". Духовная жизнь подменяется воображением. От чтения надо переходить к жизни, начиная духовный подвиг с первых ступеней».

ЕВАНГЕЛИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

*Барышпенкова Л.И., музыкальный руководитель
МБДОУ детский сад общеразвивающего вида № 16 «Ивушка»*

Каждому человеку свойственно стремление поиска смысла жизни, который дал бы ему возможность познать самого себя, познать своё место в мире. И в этом поиске одни обращаются к науке, другие – к материальным благам, третьи- к искусству, многие же – к Евангелию.

Что означает слово «Евангелие»? Этимология и перевод термина «Евангелие»: с греческого «Ев-ангелион» переводится как «благо-вестие», «благая весть». В греческом языке словом «Евангелие» обозначались не просто хорошая новость, а – весть с поля боя о победе, т.е. весть об избавлении, о спасении. В этом смысле христианское Евангелие – это Благая Весть о самой существенной победе – победе над смертью, т. е. о Воскресении Христа, о спасении и избавлении человечества) от господства греха и смерти). В Евангелии сосредоточена суть христианской веры. Христианская вера преобразует жизнь человека, определяет цель его бытия. Вера управляет мыслями, поступками человека. Верующий человек стремится жить по заповедям Божиим.

К сожалению, в настоящее время большинство людей живёт так, как будто Бога нет. Если нет Бога, перед которым мы ответственны и Кто даёт смысл и цель нашим жизням, наша жизнь превращается в существование для СЕБЯ – мои желания, мои удовольствия, мои достижения, моё «качество жизни». По мере того, как общество удаляется от Бога, всё больше появляется изощрённых способов отвлечься от боли, возникающей при удалении от Бога, и больше средств для утоления её. Эти средства и способы предоставляет современная культура. Какие же это способы и средства? Это и фильмы, и телевизионные шоу, и книги, и игры, различные зрелища, и даже антидепрессанты. В наши дни широко распространены восточные религии, вера в НЛО, псевдохристианские общины. Свой вклад в дело отвлечения людей от Евангелия вносят и современные СМИ. На страницах современных изданий часто можно встретить отрицание реальности библейского сказания о сотворении мира и всемирном потопе, отрицание историчности пророка Моисея, оспаривание историчности Евангелия, а жизнь Христа и его апостолов интерпретируется с точки зрения еретического гностического учения, отвергнутого Церковью много веков назад. Так, современная культура заставляет людей забывать о Боге, отказываться от Христа Истины, учит жить для самих себя, жить только для этого мира, жить для сегодня.

Отдельно хочется сказать об общении людей. Ведь общение является частью культуры. Современная культура общения оставляет желать лучшего. Часто в общении между людьми сквозит агрессия, грубость. Евангелие же научит общаться между собой с терпением и любовью. Христос сказал Своим

ученикам: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13:35).

Но не только негативная сторона присуща современной культуре. Современную культуру нельзя рассматривать без того культурного богатства, которое было накоплено человечеством на протяжении столетий. И в этом культурном наследии яркой нитью проходит Вера в Бога, жизнь по Евангелию. Евангелие жило и сейчас живёт в произведениях классиков всех видов искусства, в архитектурных ансамблях старинных городов и монастырей, в исторических повествованиях. Так, существует несколько музыкальных произведений разных авторов «Страсти по Матфею» по мотивам Евангелия и с использованием фрагментов его текста, самок известное из которых – произведение И.С. Баха для солистов, двух хоров и двух оркестров, созданное в 1727-1729 годах. В 1964 году итальянский режиссёр Пьер Паоло Пазолини снял фильм «Евангелие от Матфея».

Мировая культура не просто полна евангельскими сюжетами, мотивами, образами. Вместе с этими образами, мотивами, сюжетами и пр., культура взяла из Евангелия и главную идею. Так, в русской литературе есть прекрасные примеры духовного перерождения, «воскресения» героев (например, романы Толстого «Воскресение», Достоевского «Преступление и наказание», второй и третий тома «Мёртвых душ», и многие другие произведения). В таких произведениях отражается впитанное всей русской культурой представление о возможности нравственного совершенствования, о возможности «пересоздания» самой природы человека к лучшему. А такое преображение человеческой природы и есть главная идея Евангелия. Если рассмотреть древние литературные памятники, то нельзя не упомянуть о таких высокохудожественных произведениях, как «Поучение Владимира Мономаха», «Хождение Даниила», «Жития Бориса и Глеба», «Житие Феодосия» и другие.

Застывшим Евангелием в камне называют соборы и храмы. Храм – это неземной мир в условиях земного существования. Росписи церковью напоминали об истории Вселенной, о Новом и Ветхом Заветах, о будущем человечества – конце света и Страшном суде. Храмы – это не только святыни для миллионов людей, абсценные памятники мировой культуры. Только на территории России на сегодняшний день насчитывается около 25 тысяч храмов. Среди них известные во всем мире крупнейший в Русской Церкви Храм Христа Спасителя, уникальный монастырский комплекс – Киево-Печерская Лавра и многие другие. Важное место в современной культуре занимает изобразительное искусство. Иконопись – это создание изображений, цель которых быть связующим звеном между земным миром и Божественным. По словам князя Е. Трубецкого, икона – это «умозрение в красках». Величайшим русским иконописцем считают Андрея Рублева. В наше время создают иконы такие творцы, как Л. Винницкая, В. Морозов, Л. Завгородняя и многие другие. Евангелие нашло своё отражение в таких формах изобразительного искусства, как монументальная живопись (фрески), декоративно-прикладное искусство.

Отдельно хочется сказать о киноискусстве. Помимо документальных фильмов, с недавнего времени начали сниматься и художественные фильмы,

которые заставляют задуматься о своём внутреннем мире, о состоянии своей души. Яркий пример тому – такие работы российского кинематографа, как художественные фильмы «Остров» Павла Лунгина (2006), «Раскол» Николая Досталы (2011).

Великий русский ученый, крупнейший социолог XX столетия, ставший классиком и российской, и американской социологии П.А. Сорокин в 30-х годах выдвинул теорию культурных циклов. Согласно этой теории, подтвержденной на огромном эмпирическом материале, культурная жизнь всех известных цивилизаций подчиняется своеобразному закону «маятника»: она периодически обращается то к религиозным, то к чувственным, земным ценностям. Ушедший XX век, утверждал Сорокин, стал веком кризиса и распада чувственной культуры, сложившейся в Западной Европе к началу эпохи Ренессанса и охватывающей Европу, Америку и Россию. Но сквозь хаос, трагедии и ужасы этого времени уже пробиваются ростки нового, которое обращается к вечным и высшим ценностям.

Культура есть своеобразный «живой организм» со своим генетическим кодом, со своей собственной логикой развития. Хочется верить, что современная культура в своём развитии будет идти по пути, освещённому светом Евангелия.

Литература

1. Новый Завет. СПб, 1892.
2. Майор Ф.С. Завтра всегда поздно. – М., 1989.
3. Мень А. Вера и культура. Христианская культура на Руси. Христианство и творчество // Радостная весть. – М., 1991.
4. Розанов В.В. Религия и культура. – М.: Философская мысль, 2000.
5. Фомин Ю.А. Человечество в XXI веке. – М: Синтег, 2001.
6. Материалы сайта www.superinf.ru

СОХРАНЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ЗДОРОВЬЯ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА В УСЛОВИЯХ ОРГАНИЗАЦИИ РАБОТЫ В ДОШКОЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ ПОСРЕДСТВОМ ПРИОБЩЕНИЯ ИХ К ЦЕННОСТЯМ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕРЕЗ ОРГАНИЗАЦИЮ ТЕАТРАЛЬНО-МУЗЫКАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Водолажская Н.А., Гребенюк Е.А., Беглуева Л.М.

МБДОУ детский сад общеразвивающего вида № 35

Дошкольный возраст самый чувствительный (чувствительный) из всех возрастных периодов, именно в этом возрасте закладываются основы человеческой личности, ее нравственные и культурные ценности. Как важно в этот период создать вокруг ребенка чистую, духовно-здоровую атмосферу для развития и воспитания в обществе, детском саду, семье. А в случае необходимости скорректировать негативные проявления в развитии ребенка.

В дошкольном детстве происходит усвоение социальных норм, моральных требований и образцов поведения на основе подражания. Поэтому

самое действенное средство на дошкольника – игра, театральное действие, кукла, сказка. Герои просят совета у детей, рассуждают о своих поступках, уважительно относятся к старшим, просят прощения, если провинились, или прощают обидчикам, стремятся быть добрыми. Именно такими мы и хотим видеть наших детей. Мы сознательно не героизировала и не делали привлекательными для подражания образы отрицательных героев. Кроме того, совершив недостойный поступок, отрицательный герой оказывался в одиночестве, рассуждая о своем поступке, искал пути исправления.

В данном контексте использование искусства (театра) – выполняет роль ретранслятора социального опыта и культурного наследия, обеспечивает создание специальных условий для «вращения» ребенка в культуру. С его помощью происходит в основном передача духовного опыта человечества, способствующая восстановлению связей между поколениями. Оно в силу своей природы способно эффективно помочь ребенку построить целостную картину мира, научиться принимать решения в широком спектре жизненных ситуаций, преодолевать негативные эмоциональные переживания.

Тем более Православные праздники, со всеми, относящимися к ним обрядами – это источник познания народной мудрости, души, традиции уклада жизни нашего народа. По мнению русского педагога XIX века К.Д.Ушинского «...для ребёнка светлый праздник и весна, Рождество и зима, Спас и спелые плоды, Троица и зелёные берёзки сливаются в одно могучее впечатление, свежее и полное жизни.»

Эти слова подтверждаются и широко известным писателем XX века И.С.Шмелевым, ведь его роман «Лето Господне» стал подлинной энциклопедией жизни православного человека. Смысл и красота праздников, обрядов, обычаев, остающихся неизменными из века в век, раскрыт И.С.Шмелевым так ярко и талантливо именно на основе своих детских воспоминаний. Хотелось бы, чтобы и у современных детей тоже остались на всю жизнь незабываемые, положительные воспоминания о Рождественских огоньках, блинах и чаепитии на Масленицу, Пасхальной весенней радости и плодовом изобилии на Спас.

В основу занятий положены краткие сведения о сути праздника, его истории, традициях, национальных особенностях празднования, а также о нравственных нормах поведения в духе Православия. Занятие-утренник проводится в форме увлекательной игры, беседы и просмотра детьми кукольного спектакля, в котором непосредственное участие принимают зрители. Заканчивается занятие угощением традиционным праздничным блюдом: на Пасху – куличом, на Рождество – конфетами, на Масленицу – блинами и т.д.

Атмосфера игры и праздника, веселья, угощение воспринимается детьми как увлекательное познавательное действо, в котором ребенок, имеющий особенности психо-физического развития принимает активное участие вместе со здоровыми сверстниками. Педагоги имеют прекрасную возможность во время занятия диагностировать, формировать, корректировать и направлять нравственную составляющую детского характера посредством арттерапии.

Нужно отметить, что наши занятия-утренники не перегружены назидательностью, содержат доступный, понятный ребятам информационный минимум, который при необходимости можно еще сократить или расширить в зависимости от возраста, индивидуальных особенностей или состояния здоровья детей. События празднования подаются в игровой, театральной форме, многие из них заканчиваются вопросом, ставя детей перед нравственным выбором, предполагая самостоятельное рассуждение и размышление о своих мыслях, чувствах и поведении в похожей ситуации.

Все спектакли можно инсценировать не только с помощью кукольного театра, а и посредством драматизации или с помощью персонажей настольного театра игрушек, а также придумывать к ним продолжение, предложить детям рисовать свои впечатления о празднике. Работа по нравственному воспитанию не заканчивается на занятии, ведь потом ребята рассказывают родителям о том, что им понравилось, делятся угощением, поздравляют сами друзей и близких, показывают рисунки дома, составляют с воспитателями фотоальбом о праздниках. На Пасху, Троицу стараемся закрепить впечатления детей экскурсией к Храму (по письменному разрешению родителей), где можно побеседовать со священником, позвонить в колокола в Пасхальные дни, послушать настоящее церковное пение и научиться правильно вести себя в Храме. Зачастую есть необходимость и в предварительной работе с ребятами, особенно перед праздниками Рождества, Пасхи, Святого Николая. Детям читают художественные произведения к празднику, учат с ними стихи, беседуют о семейных традициях Православного праздника, рассматривают картины, иллюстрации, иконы. Главное – оставить в детской памяти незабываемую радость и теплоту православного праздника, желание стать лучше, добрее.

Изучение традиций Православных праздников позволяет детей научить внимательному, заботливому отношению к тем, кто нуждается в их помощи, а детям с особенностями психо-физического развития дать ощущение успешности, равенства, скорректировать зарождающиеся негативные черты характера, вызванные чрезмерной опекой или, наоборот, равнодушием окружающих.

Сегодня всех нас не может не тревожить духовное и нравственное состояние нашего общества, проникновение в души взрослых и детей культура низменных страстей и власти денег. Размытые и искаженные духовно-нравственные ориентиры, пропаганда насилия, эротики, жестокости, алчности, отрицание семейных ценностей, предлагаемые нашим детям в СМИ, нелегким бременем ложатся на неокрепшую душу ребенка.

Организовать воспитание молодого поколения без духовного стержня, без идеи, которая объединяет и вдохновляет людей невозможно. Тогда возникает вопрос, на основе каких ценностей нам все же следует воспитывать подрастающее поколение? Очевидно, что без духовности, которую закладывали наши отцы и деды своим детям на протяжении столетий, и мы не сможем вырастить нравственно здоровое поколение, которое бы сохранило свои исторически сложившиеся национальные особенности. Православная

педагогическая традиция в нашей стране имеет тысячелетнюю историю, и можно проследить, что отказ от Православных ценностей привел сегодня к таким печальным последствиям, как очерствление личности, бездуховность общества. Православное мировоззрение, христианские ценности пронизывают всю нашу культуру, историю, народные традиции, поэтому без изучения основ Православия невозможно понимать смысл многих литературных и музыкальных произведений, художественных полотен, да просто невозможно быть культурным и полноценно образованным человеком.

Сегодня морально-духовное воспитание детей возможно, и представляется мне необходимым, организовать по таким направлениям:

1. Духовно-образовательное (занятия, беседы, устные поучения).
2. Воспитательно-оздоровительное (занятия-утренники, игры: подвижные и назидательные, ролевые и строительные, прогулки, походы).
3. Культурно-познавательное (встречи, целевые прогулки, экскурсии).
4. Нравственно-трудоовое (продуктивная деятельность, например: изготовление подарков, открыток к праздникам).

Желательно, чтобы воспитание духовной личности на основе Православных традиций осуществлялась совместными усилиями образовательной системы и семьи. Участником образовательного процесса может быть и священник Православной церкви. При общей заинтересованности положительные результаты будут непременно достигнуты.

Цели и задачи:

1. Воспитывать любовь и уважение к Отчизне: ее народу, культуре, истории, святыням, фольклора, традициям народа.
2. Воспитывать у ребенка желание помогать другим, быть правдивым, трудолюбивым, справедливым.
3. Учить быть заботливым, отзывчивым к сверстникам, имеющим особенности психо-физического развития, проявлять уважение к старшим, уметь мирно разрешать конфликты, быть щедрым, терпеливым, внимательным.
4. Формировать внутренний мир ребенка на основе эмоционального и смыслового отклика, вызванного темой игр и театральным представлением.
5. Создать условия для проявления ребенком заботливого, милосердного отношения к окружающим, для проявления способности к сопереживанию, сорадости и адекватному проявлению этих чувств.
6. Формировать впечатления о красоте и сезонных изменениях окружающего мира, об исторической, культурной традиции народа через театр, игру, сказку.
7. Ввести детей в круг основных православных праздников, показать их тесную и органическую связь с народной жизнью, познакомить с основами духовности украинского народа и традиционного уклада жизни, а также с особенностями подготовки и проведения праздничных дней, пробудить чувство сопричастности к традициям нашего народа.
8. Формировать представления детей о таких понятиях, как стыд, совесть, прощение, примирение, милосердие, честность, доброта, любовь.

9. Познакомить детей с традиционной кухней Православного праздника (блины, куличи, творожная пасха, яйца, пироги на именины).

10. Воспитывать уважение к нравственным нормам христианской морали. Учить различать добро и зло, хорошие и плохие поступки, прощать обиды, быть отзывчивыми, внимательными к сверстникам и старшим. Создать условия и вызвать желание совершать хорошие поступки, творить добро.

11. Пресекать (в адекватных формах) безнравственные проявления в стремлениях и действиях ребенка.

12. Формировать у детей первоначальные представления о духовном мире, знакомить с основными религиозными понятиями, элементарными сведениями из Священной Истории (Рождество и Воскресение Иисуса Христа, краткие сведения о земной жизни Спасителя, детских годах Богородицы), жизни Святых (Святителя Николая, Апостолов Петра и Павла), заступничестве Богородицы.

13. Знакомить детей с некоторыми доступными их пониманию произведениями иконописи, церковным пением, колокольным звоном, художественной литературой духовно-нравственного содержания.

14. Формировать у детей позицию неприятия циничного рационализма, жестокости, хамства, равнодушия, эгоизма.

15. Воспитывать желание подражать благим образцам, жить по совести.

16. Помочь семье в формировании ценностной сферы личности ребенка на основе приобщения к традициям Православной духовной культуры, в становлении нравственно здоровой и духовно богатой личности ребенка.

17. Способствовать восстановлению духовных связей между поколениями нашего народа.

18. Научить принимать высоконравственные решения в реальных жизненных ситуациях.

ВОСПИТАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ У ДЕТЕЙ СТАРШЕГО ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА НА ОСНОВЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

*Голощукова Л.В., воспитатель МБДОУ д/с № 63 г. Белгород
Андреева Г.Н., старший воспитатель МБДОУ д/с № 63 г. Белгород*

Воспитатель, педагог третьего тысячелетия, с уверенностью могу сказать: наше будущее всецело зависит от того какими мы, взрослые, вырастим наших детей.

Цель деятельности воспитателя – способствовать формированию внутренней культуры, мировоззрения, духовно-нравственного потенциала, заложенного в каждом человеке с детства. В силах воспитателя научить детей видеть красоту окружающего мира.

«Через красоту – к человечности» – так говорил Сухомлинский. Природа, литература, живопись, народная культура и искусство – всё это источники прекрасных образов чувств, мыслей, которыми мы можем восхищаться вместе с детьми.

Для педагога прекрасное – прежде всего культурное наследие нашего народа. Приобщая детей к народной культуре и традициям, воспитываем в них любовь и уважение к родителям и родственникам, городу, своему народу, к стране в целом, а также чувство гордости за родной край, стараемся выбрать то, что не оставляет их равнодушными.

Кроме того, в жизни необходимо учитывать общечеловеческие ценности, такие как терпимость, уважение к людям, добро. Одна из главных заповедей кодекса основывается на народной мудрости: «Ребёнок учится тому, что видит у себя в дому». Ведь это через нас, взрослых, они постигают мир, учатся видеть, чувствовать, понимать.

Соприкосновение с народным искусством и традициями, участие в народных праздниках, духовно обогащают ребёнка, воспитывают гордость за свой народ, поддерживает интерес к его истории и культуре. Сейчас к нам возвращается национальная память, и мы по-новому начинаем относиться к старинным праздникам, традициям, фольклору, художественным промыслам, декоративно-прикладному искусству, в котором народ оставил нам своё ценное из своих культурных достижений, просеянных сквозь сито веков. Дети должны знать традиции, обычаи русского народа, историю народной культуры, проникнуться чувством понимания её древности и величия, чтобы приобщить к её истокам. Проблема приобщения детей к художественной народной культуре непосредственно связана с национальной основой формирования личности, поэтому считаем своей задачей – способствовать возрождению, сохранению и развитию народной культуры нашего края, нашей малой Родины. Перспективу работы мы видим в том, чтобы сформировать у детей чувство причастности к наследию прошлого. В основе человеческой культуры лежит духовное начало. Поэтому, приобретение ребёнком совокупности культурных ценностей, способствует развитию его духовности – интегрированного свойства личности. Через несколько лет

наши дети вырастут. Станут взрослыми полноценными жителями России. Они должны знать и понимать то, что русские люди всегда трудились, защищали свои земли от вторжения, боролись за свободу, создавали материальную и духовную культуру общества. Эту культуру будущим поколениям предстоит сохранить и преумножить. Искорки творческого ремесла, заложенные в детстве, могут разгореться в настоящий, взрослый интерес к творчеству.

Наша задача – приобщать детей к народной культуре как можно раньше. Они должны чувствовать себя участниками продуктивной, результативной, творческой деятельности, создателями полезных красивых предметов. Приобщая детей к народной культуре и традициям, мы воспитываем их любовь и уважение к родителям и родственникам, городу, своему народу, к стране в целом, а также чувство гордости за свой край.

С самого раннего детства необходимо прививать в детях такие качества как доброта, милосердие, сострадание к людям, готовность помочь другим.

Дети старшего возраста вполне готовы воспринять простое изложение библейского рассказа о сотворении мира. Можно рассказывать о том, как Бог заботится о нас.

В благоприятных условиях семьи и детского сада ребёнок дошкольного возраста накапливает множество впечатлений, которые в дальнейшем возрастают и развиваются.

Когда ребёнок растёт в атмосфере любви и душевного покоя, основанных на народной, православной культуре, он вполне подготовлен к сознательному духовному развитию. В эти годы формируется духовное подсознание ребёнка, которое станет почвой и фундаментом свободной мысли и самостоятельных действий в будущем.

В заключении хотелось бы отметить, что народная культура во всех её проявлениях, обладая огромным эстетическим, духовно-нравственным и педагогическим потенциалом, способна формировать гармонично развитую личность с устойчивыми приоритетами, ценностными ориентирами, жизненными принципами.

Таким образом, только все вместе – детский сад, семья, государство – путём целенаправленного воспитательного влияния могут заложить в ребёнке семена любви и добра, основы понимания того, что надо спешить делать добро, а не только жить в своё удовольствие, обогащаясь любым способом.

ВОСПИТАНИЕ НРАВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ ЛИЧНОСТИ УЧАЩИХСЯ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ШКОЛ НА ИНТЕГРИРОВАННЫХ УРОКАХ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

*Карановская Т.А., магистрант кафедры теологии СТФ НИУ «БелГУ»,
учитель православной культуры МБОУ СОШ № 2, г. Строитель*

Интегрированный урок обладает большим, можно даже сказать огромным воспитательным потенциалом, который реализуется за счет эффективного использования идейного содержания учебного материала. Рассмотрим эффективность воспитывающего воздействия на становление и развитие нравственных качеств личности учащихся на примере интегрированных уроков православной культуры и музыки. Процесс слушания духовной музыки на этих уроках православной культуры можно и должно рассматривать, не только как средство развития эстетических, но и духовно- нравственных качеств личности. Приведём примеры из практики учителей православной культуры МБОУ СОШ № 2 г. Строитель Яковлевского района Белгородской области. Было отмечено, что в сочетании со слайд-фильмами по теме урока «Православные иконы», музыка усиливает эмоциональное восприятие наглядных образов библейской истории. Помогает понять глубинное содержание православных икон и внутреннее состояние, изображённых на них ликов святых. Когда в процессе преподавания обращались к образу Богоматери на иконах Владимирской, Казанской, Донской, Тихвинской, то школьники, на интегрированных уроках православной культуры и музыки, самостоятельно замечали, что нигде, ни в одной из икон нет пересечения взглядов Девы Марии и Богомладенца. Их взгляды обращены к предстоящим. Рассматривая же иконы без музыкального сопровождения, дети не замечали того, что взгляды

Богоматери и Иисуса Христа обращены не друг к другу, а к людям. Дети не до конца могли понять и прочувствовать молитвенное состояние Матери Предвечного Младенца, уже знающей будущее своего Сына. Безусловно, что при рассматривании Богородичных икон, церковное песнопение «Богородице, Дево, радуйся!» и «Аве Мария» помогают создать условия для формирования духовной культуры личности школьника, а сравнительный анализ этих произведений способствует всестороннему и гармоничному развитию учащихся. Создаёт атмосферу сопричастности, сопереживания, вызывает чувство сострадания к участникам трагических событий Священной Истории.

Духовная музыка создает также художественные образы, которые вызывают ассоциации с явлениями современной жизни, с переживаниями современного человека. Сочетание выразительных средств в музыке с поэтическим словом на интегрированных уроках православной культуры и литературы делает музыкальные образы более контрастными и понятными современному школьнику. Обладая могучим эмоциональным воздействием, духовная музыка пробуждает в учениках добрые чувства, делает их выше, чище, лучше, так как она предполагает положительного героя, возвышенные эмоции и как венец, как идеал – образ Иисуса Христа. Духовная музыка стремится воплотить этот этико-эстетический идеал и в этом особенности ее содержания, и особенности ее воздействия на человека.

Специфика действия духовной музыки на интегрированных уроках православной культуры на нравственность современного школьника связана ещё и с развитием эмоционально-нравственной отзывчивости. Это важное социальное качество личности, определяющее ее альтруистический, гуманный облик. Духовная отзывчивость позволяет сопереживать состояние человека, откликаться сочувствием, жалостью, состраданием.

Люди издавна считали, что музыка обладает огромной чудодейственной силой,

развивает чувство красоты и гармонии. Слушая «Утреннюю молитву» и «В церкви» Петра Чайковского из «Детского альбома», дети размышляют о чувствах, которые навеивает музыка.

Когда в начальной школе ученики слушают фрагмент из 1-ой части концертной симфонии для арфы с оркестром В. Кикты, то при кажущемся спокойствии детей идет огромная внутренняя работа, которая проявляется в стремлении пожалеть стареньких, помочь больным и немощным. Это драгоценное свойство души сострадания, сопереживания.

Когда дети слушают «Вокализ» Рахманинова, то часто называют его музыкой покаяния, поэтому его тоже можно назвать музыкой духовной. Покаяние необходимо и возможно и для каждого из нас. Школьники учатся через музыку, через искусство заглядывать в свою душу и думать: а чем же она наполнена? А когда мы читаем «Молитву» Лермонтова, и слушаем «Свете тихий» Киевского распева, с пояснением, что это молитва вечерней службы, то понимаем, что Господь, именуемый тихим светом, пришел на землю не в полной божественной славе, а тихим светом этой славы, как истина, которая

приходит тихо. Также как тихо и спокойно смотрят на нас лики святых с икон. «Истина приходит тихо».

Ученые доказали, что под действием музыки у ребенка изменяется тонус мышц, ускоряются сердечные сокращения, снижается давление. Во время слушания музыки у детей меняется электрическая активность клеток мозга, улучшается память. Именно музыка, музыкальное воспитание может оказать большую помощь в полноценном развитии ребенка. Под влиянием музыки, музыкальных упражнений и игр при условии использования правильно подобранных приемов, положительно развиваются психические процессы и свойства личности, чище и грамотнее становится речь.

Говоря о положительном воздействии духовной музыки в становлении нравственных качеств личности школьников на интегрированных уроках православной культуры, нельзя не говорить о Рождестве. При изучении этого торжественного религиозного праздника, невозможно не сказать, что, Рождество – это праздник души, и мы чувствуем это при виде мерцающих свечей и звучащей музыке, которая несет с собой радость и веселье. Она обладает способностью создавать праздничное настроение: поются ли колядки, звенят ли церковные колокола в деревне или звучит трогательная песня, раскрывающая рождественскую историю. Обязательно, как нам кажется, следует привести на «рождественских» уроках одно из самых трогательных событий в истории рождественской музыки произошедшее в ночь накануне Рождества в 1914 году, во время первой Мировой войны. Когда немецкие солдаты перестали стрелять из своих пушек и начали петь рождественские песни, британские войска вышли из траншей, и обе армии отправились на нейтральную территорию, где они всю ночь напролет пели рождественские гимны, забыв о военных действиях.

Современная педагогика накопила большой опыт в теории и практике обучения, разработала новую систему воспитания. Эта система воспитания ставит задачу формирования личности, способной активно, творчески преобразовывать действительность.

Музыка и различные виды музыкальной деятельности на интегрированных уроках православной культуры обладают специфическими возможностями и воздействиями на формирование личности человека. В силу того, что музыка воспринимается эмоционально, мы считаем, что она имеет огромное значение в развитии чувств ребенка. И если задачи нравственного воспитания можно сформулировать как:

- осознание требований и норм общественной морали, выработка нравственных убеждений, мировоззрения;
- развитие у детей чувства патриотизма;
- развитие чувства уважения к старшим, товарищества и дружбы со сверстниками, заботы и внимания к окружающим людям;
- выработка умения сопереживать, сочувствовать;
- формирование ответственного отношения к трудовой деятельности, тщательности в работе, дисциплинированности, ответственности в труде, трудолюбия;

- формирования умений и навыков трудиться и жить в коллективе, подчинять свои личные интересы общественным;
- формирование таких черт характера, как: принципиальность и стойкость в убеждениях, правдивость, целеустремленность и творческое отношение к работе, непримиримость к несправедливости, тунеядству;
- формирование навыков культуры поведения и др.

То для правильной организации духовно-нравственного воспитания средствами музыки надо с самого начала ясно представить себе цели и возможности такого воспитания. Музыка, прежде всего, воспитывает дисциплину, стремление к совершенству, которое приносит большое эмоциональное удовольствие. Стимулирует умственное развитие.

Таким образом, музыкальные занятия не только развивают и облагораживают чувства, но и оказывают влияние на формирование эстетического вкуса. Способствуют становлению характера, норм поведения. Обогащают внутренний мир человека яркими переживаниями.

Музыкальное воспитание на уроках православной культуры можно и нужно рассматривать, как неотъемлемую часть нравственного воспитания подрастающего поколения, итогом которого является формирование общей культуры личности.

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО БЛОКА ДИСЦИПЛИН В СВЕТСКОЙ ШКОЛЕ – ГАРАНТ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ

*Логина Н.В., студент 5 курса з/о кафедры теологии СТФ НИУ «БелГУ»,
г. Белгород*

В любом обществе существуют идеологические принципы, составляющие его основу. И современное общество – не исключение. Как мы будем жить завтра, зависит от нас самих, и особенно от воспитания подрастающего поколения. Духовно-нравственное воспитание должно стать одним из основополагающих принципов современного образования. Невозможно построить будущее, не прививая молодому поколению нравственных норм, традиционных для нашего народа.

Можно согласиться с доктором философских наук, зав. кафедрой теологии НИУ «БелГУ» Липич Т.И.: «Обществу необходимы духовные ориентиры. Если человек будет опираться в своей жизни на духовный опыт христианства, нравственные и исторические ценности своего народа, которые ярко проявляются в православии, то общество будет двигаться по пути гармонизации. И поэтому оно должно быть заинтересовано в поддержании ценностей, которые способствуют общественному развитию, а также направлять часть национальных средств на поддержание духовной сферы общества. В условиях реальной угрозы прогрессирующей нравственной деградации части общества и в целях улучшения морального климата в нем

вопросом национального выживания становится приобщение молодежи к основам отечественной духовно-нравственной и культурно-исторической традиции»¹.

Для развития духовно-нравственных и культурно-исторических традиций в «Национальной доктрине развития образования в Российской Федерации», утвержденной в 2000 г., подчеркивается задача обеспечения исторической преемственности поколений, сохранения, распространения и развития национальной культуры в системе образования. Поэтому необходимо воспитание юного поколения в исконно-историческом национально-патриотическом православном сознании.

Этнокультурное образование располагает широкими возможностями для формирования духовно-нравственной личности средствами традиционной отечественной культуры но, к сожалению, ещё очень мало совершается успешной деятельности в этом благом деле на практике.

Как правильно подчеркнул Епископ Ростовский и Новочеркасский Меркурий, Председатель Синодального отдела религиозного образования и катехизации РПЦ: «Духовно-нравственное воспитание должно стать одним из основополагающих принципов современного образования. Изучение основ религиозных культур – это вопрос национальной безопасности.... Огромное число наших сограждан, еще не пришедших к вере, находится в религиозном поиске, а подчас и в духовной опасности. Природа не терпит пустоты. И если душа человека не наполнена любовью к традиционной, выверенной веками культуре, обращенной к миру и созиданию, она заполнится суррогатом в виде псевдодуховности или религиозного экстремизма»².

На данный момент в педагогических образовательных стандартах, учебных программах, педагогических пособиях используются пространные и строго не определенные точки зрения о духовной жизни человека, общества.

Соловьев В.С., объяснял: «...безусловно необходимы для жизни человеческой убеждения и воззрения высшего порядка, то есть такие, что разрешали бы существенные вопросы ума, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явления, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям воли, ставя безусловную цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни; необходимы, говорю я, такие общие воззрения, что разрешали бы те вопросы и удовлетворяли бы тем требованиям, которых не разрешают и которым не удовлетворяют ни непосредственная практическая жизнь, ни положительная наука. Такие общие

¹ Липич Т.И Традиционные ценности культуры и православие в современном мире.// Социальная работа в современной России: взаимодействие науки, образования и практики: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. В.В. Бахарева, М.С. Жирова, И.Н. Кищенко. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. С.86-89

² Меркурий (Иванов) Епископ Ростовский и Новочеркасский Выступление на круглом столе «Христианские ценности в образовании и воспитании» круглый стол «Христианские ценности в образовании и воспитании» 25 января 2013 года [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1633>

воззрения, как известно, существовали и существуют, и при том в двух формах: религии и философии»¹.

Об этом недавно отметил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «С правовой точки зрения наше государство является светским и в нем действует принцип свободы совести и вероисповедания. Государство посредством права и соответствующей политики создаст светское пространство, которое является нейтральным в отношении мировоззренческих ценностей. Статьи 13 и 14 Конституции Российской Федерации гласят: «Никакая религия или идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Эта нейтральность дает свободу выбора, в том числе и в сфере образования.

В интервью журналу «Православное образование» председатель Отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви митрополит Ростовский и Новочеркасский Меркурий: «Я думаю, что эта задача скорее религиозного сообщества, семьи, в конце концов. Но светская, государственно-общественная школа должна и может научить человека ценить и знать свою традиционную религиозную культуру, воспитывая ребенка в соответствии с мировоззренческим, в том числе религиозным выбором, идентичностью его семьи»².

В настоящее время в молодежной среде, в сетях интернет (к примеру «В контакте») стал проявляться интерес к родам экстремистским организациям, религиозным и квазирелигиозным сектам, национально сепаратистским движениям, паранаучным обществам. Это ведет к моральной и физической деградации личности, разрыву с историческими корнями своих предков, а также к проявлению разнообразных форм антисоциального или социально- деструктивного поведения: рост наркомании и подростковой преступности, распад семейных устоев как традиционного института воспитания подрастающего поколения, утрата ценностей материнства, отцовства, семьи, суицида среди подростков и т.д.

В Российской Федерации действует большое количество объединений, групп и организаций, которые могут быть отнесены к неоязыческим. На это указывает содержание их публикаций, выступлений, официальных мероприятий, массовых изданий. Их деятельность может представлять опасность для общества: в негативной реакции к традиционным конфессиям (оскорбительные высказывания и оценки в отношении к традиционным конфессиям); психологическом ущербе адептов; нарушении процессов позитивной социализации молодежи, отвлекаемой от учебы и получения профессии на достижение утопических социальных целей (построение «идеальных общин» и т.п.) или достижение особого психологического статуса (обучение «магическим техникам», «полетам во сне» и т.п.); ущерба семьям

¹ Соловьев В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 1. М., 2000. С.153 – 155.

² Меркурий (Иванов)Епископ Ростовский и Новочеркасский Меркурий Журнал «Православное образование»[электронный ресурс] Режим доступа: Патриархия.ру

адептов, разрыва семейных связей вследствие конфликтов в семьях на мировоззренческой почве и т.д.

Так священник Хвыля-Олинтер А.И. в своей книге «Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества» отмечает: «Известно, что практически все из них являются антихристианскими. Многие проповедают экстремистские идеи, некоторые возбуждают религиозную рознь. Вероучения таких организаций представляет собой нагромождение совершенно безумных идей, ничем неподкрепленных, резких нападок на православие и ислам, фрагментов из учений сект иной направленности»¹.

Потеря интереса молодежи к традиционным культуuroобразующим конфессиям ведет к вопросу о национальной безопасности.

Недавно введенный курс «Основы религиозных культур и светской этики» дает возможность «обеспечить свободную реализацию духовно-нравственного воспитания детей в школе на основе мировоззренческих и культурных запросов их семей, народов России, социокультурных групп, включая свободное и добровольное приобщение учащихся к культуре традиционных российских конфессий»².

Курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) состоит из нескольких предметов-модулей: «Основ православной культуры», «Основ исламской культуры», «Основ иудейской культуры», «Основ буддийской культуры», «Основ мировых религиозных культур» и «Основ светской этики». Ни один из конфессиональных предметов-модулей не ставит перед собой задачу сделать человека верующим. Но дает возможность приобщать к духовно-нравственным ценностям и культуре традиционных религий как необъемлемой части национальной культуры, формированию системы понятий, представлений, чтобы каждый учащийся мог бы осознанно определять свои мировоззренческие позиции и толерантно относиться ко всем традиционным религиям признанных обществом.

К сожалению, есть опасность, что преподавать курс может человек далекий от духовно-нравственных ценностей и культуры традиционных религий. Еще хуже это может быть адепт общественно-политического или идеологического объединения радикальной, националистической и, откровенно, нацистской и экстремистской направленности.

На региональном уровне согласно запросу от 14 декабря 2012 года № ИП-0512-46 в департамент образования Белгородской области преподавание предмета «Основы религиозных культур и светской этики» обеспечивают 606 учителей, 546 из которых по модулю «Основы религиозных культур» и 60 по модулю «Основы светской этики». Модуль «Основы православной культуры» – не выбран. А количественный и качественный состав учителей говорит о том,

¹ Хвыля-Олинтер А.И. Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества / А.И. Хвыля-Олинтер. – М.: «Дарь», 2008. – С. 254.

² Галицкая И.А., Метлик И.В. Понятие «духовно-нравственное воспитание» в современной педагогической теории и практике // И.А. Галицкая, И.В. Метлик Электронный ресурс Журнал Вера и время. Режим доступа: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=578>

что (ОРКСЭ) ведут: учителя начальных классов – 287 человек, из них 10 – пенсионного возраста; учителя истории и обществознания – 76 человек; учителя русского языка и литературы – 30 человек; учителя православной культуры – 170 человек; другие педагогические работники – 43 человека, из них 12 пенсионного возраста. По этим данным мы видим, что из 606 учителей 546 учителей ведут модуль «Основы религиозных культур», из которых учителей православной культуры всего 170 человек. И все работники повышали квалификацию по региональным программам, не имея базового религиозно-теологического или теологического образования.

Поэтому нужны специалисты в сфере религиоведения и теологии, которые бы грамотно и не нарушая принципов свободы совести, смогли обеспечить духовно-нравственное воспитание детей в школе на основе мировоззренческих и культурных запросов их семей, народов России, социокультурных групп, включая свободное и добровольное приобщение учащихся к культуре традиционных российских конфессий. Современный теологический религиовед должен свободно ориентироваться в многообразии религиозных систем, знать взаимосвязь конкретных исторических условий возникновения религии, а так же хорошо знаком с основными вероучительными текстами, догматическими положениями и спецификой ритуала различных религий и, в первую очередь, тех, которые определяют лицо современного мира. Это позволит ему в профессиональной деятельности способствовать предотвращению любого рода конфликтов, провоцирования религиозной вражды, столкновений, зачастую основанных на незнании или неверном истолковании религиозных доктрин. А самое важное заключается в том, что преподавание основ религиозных культур на профессиональном уровне с учетом духовно-нравственных ценностей поможет защитить нашу молодежь от всякого рода неформальных экстремистских организаций и деструктивных религиозных объединений.

Литература

1. Галицкая И.А., Метлик И.В. Понятие «духовно-нравственное воспитание» в современной педагогической теории и практике // И.А. Галицкая, И.В. Метлик. Электронный ресурс Журнал Вера и время. Режим доступа: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=578>

2. Липич Т.И Традиционные ценности культуры и православие в современном мире.// Социальная работа в современной России: взаимодействие науки, образования и практики: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. В.В. Бахарева, М.С. Жирова, И.Н. Кищенко. — Белгород: ИД «Белгород», 2012. С.86-89.

3. Меркурий (Иванов)Епископ Ростовский и Новочеркасский Выступление на круглом столе «Христианские ценности в образовании и воспитании» круглый стол «Христианские ценности в образовании и воспитании» 25 января 2013 года [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1633>

4. Соловьев В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 1. – М., 2000. С.153 – 155.

5. Хвьяля-Олинтер А.И. Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества/ А.И Хвьяля-Олинтер. – М.: «Даръ», 2008. С. 254.

**ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ОБРАЗ ПРЕОБРАЖЕННОГО МИРА
В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ
ШКОЛЬНИКОВ НА УРОКАХ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ**
*Лутченко Е.И., МОУ «Разуменская СОШ № 3 Белгородского района
Белгородской области»*

Православная христианская картина мира, по сути своей, всегда представляла собой **евангельский образ преображенного мира**. Павел Флоренский отмечал, что в православии все – архитектура, живопись, пение, проповедь – работает на создание единого **образа преображенного мира**. Основой православной христианской картины мира является **Слово**. В православии можно выделить различные **ипостаси Слова**: Слово литературное, Слово музыкальное, Слово зримо явленное через фрески, мозаики, иконы. Только интеграция духовной литературы, духовной музыки и иконописи создает условия достаточные для овладения целостной христианской картиной мира, историей православного искусства и нравственной культурой православия.

«Вначале было Слово... все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть» (Иоанн 1: 1-3). Слово, Неизреченный Логос, Разум, Смысл – у этого понятия огромный синонимический ряд.

Христианство – религия Слова, этим определяется его специфика. Любой текст, а тем более сакральный, требует определенного навыка чтения и непосредственного обучения этому навыку. Еще в ранней Церкви для лучшего усвоения Священного писания предлагался принцип прочтения текстов Священного писания на нескольких уровнях. Об этом упоминает Блаженный Августин, называя ступени в следующем порядке: буквальный, аллегорический, моральный, анагогический. В определенной мере этот принцип прочтения текста одновременно является интегративным принципом, формирующим **единство человеческой сущности** в его духовно-нравственном контексте.

Дадим краткие характеристики уровней прочтения сакральных текстов:

- **Буквальный уровень**. На первом уровне происходит знакомство с сюжетом. О ком или о чем идет речь в Евангельской притче, поучении, Священной истории? Связана ли Евангельская история с реальной жизнью?

- **Аллегорический уровень**. На втором уровне происходит раскрытие смысла образа, символа, знака. Здесь важно все: место где происходит событие, свет, жест, звук, пространство, время, иные средства художественной выразительности.

- **Моральный уровень**. На третьем уровне обнаруживается обратная связь Священного текста с читателем. Что говорит Евангельская притча, поучение, Священная история лично тебе, воспринимающему? Какие нравственные вопросы ты перед собой готов поставить, а на какие, возможно, готов дать ответ перед людьми и совестью?

- **Анагогический уровень**. Четвертый уровень – уровень возведения, восхождения, уровень чистого созерцания. На этой ступени открывается глубинный смысл. Чтение Евангельского текста не есть акт эстетического

любования, хотя эстетические ценности в христианской культуре играют не последнюю роль. Но на первом месте стоит приобщение к Слову. Еще древние греки считали, что цель искусства – очищение, катарсис. Для христианского искусства это тем более верно, потому что через Слово мы можем не только очищать наши души, но и содействовать преобразению всего нашего естества. Русское слово «исцеление» имеет тот же корень, что и слова «целый», «цельный». Евангельское чтение предполагает собирание человека к тому, что в нем самое главное, к его центру, к Образу, к постижению смысла жизни.

Приведем пример из педагогической практики. В качестве примера послужит «Притча о сеятеле», изучаемая с учащимися на уроках православной культуры в 3 классе по теме: «Воеводы сил любви. Добродетели». Методика разноуровневого прочтения Евангельского текста состоит в следующем.

На первом уровне буквального понимания евангельского текста учитель совместно с обучающимися читают текст притчи: «Вышел сеятель сеять на поле своем. И когда он сеял, иное семя упало при дороге, и налетели птицы и поклевали его. Другое – упало на каменистое место, где было мало земли. Оно скоро взошло. Но корню негде было окрепнуть, и росток завял. Иное семя упало в тернии. И выросло терние, и заглушило его. А иное упало на добрую землю и дало плод, который взошел и вырос».

В ходе направленной беседы, обучающиеся приходят к выводу, что эта история реальной жизни человека. На этом этапе, возможно, предложить ученикам выполнить рисунки Евангельского сюжета. Лист бумаги делится на четыре части и дети выполняют рисунок. Многолетняя практика показывает глубинное подсознательное прочтение текста детьми. На первых трех частях рисунка, как правило, ученики не изображают солнце. Чаще всего изображение в цветовом отношении выполняется в темных тонах, иногда изображаются дождь и молнии. А четвертая часть рисунка обычно светлая, солнечная, радостная.

Проблемный вопрос, позволяющий перейти на **второй, аллегорический этап прочтения**. Вопрос звучит так: А знаете ли вы, дети, что прослушав эту притчу, ученики Господа Иисуса Христа спросили Его: «О чем эта притча?»

Господь им объяснил: семя – это слово Божие; земля – сердце человеческое; сеятель – тот, кто проповедует Евангельскую истину. Учитель предлагает ученикам заново пересказать притчу, раскрывая ее символический смысл.

Земля при дороге, куда упало семя, означает невнимательных и рассеянных людей. Дух лукавый без труда похищает и уносит от них Истину, чтобы они не увсеровали и не спаслись.

Каменистая земля означает душу непостоянную и малодушную, которая при первых трудностях отрекается от Истины, потому что не имеет сильных корней.

Земля с терниями означает людей, у которых грехи и житейские заботы заглушают в душе Слово Божие.

Хорошая, плодородная земля означает людей с чистой и доброй совестью. Они слышат Слово Божие, хранят Его и приносят добрые плоды веры.

На этом этапе дети вновь обращаются к своим рисункам и осуществляют самоанализ. Они отмечают, что в первых трех частях рисунка Бог как бы

гневаются, нет солнца, краски темные, печальные. А в четвертой части Бог радуется за людей, много света, тепла и хорошего настроения.

На третьем моральном уровне прочтения Евангельского текста ученики дают самооценку своему нравственному состоянию, определяют этап нравственной жизни своей души и своей совести. Отдельные учащиеся с большим воодушевлением выражают самооценку вслух. Каждый старается определить, чему научила «Притча о сеятеле» лично его. На этом этапе чрезвычайно важно не торопить ребенка и дать ему возможность побыть наедине со своей совестью хотя бы несколько минут. Возможно, учитель сочтет уместным предложить послушать детям тихую классическую музыку.

Исходя из вышеизложенного, следует отметить, что изучение Священного Писания будет не полным и не глубоким без интегрированного осмысления Слова на уровне «текст – изобразительное искусство – музыка». Чрезвычайно важно в педагогическом отношении, что в сакральном искусстве органически соединяются зрительное, словесное и звуковое начала. Комплексный интегрированный подход способствует более глубокому постижению разных видов искусства, между которыми, как известно, нет непроходимых границ, если речь идет об их общечеловеческом содержании.

Практически любое общество видит одну из задач образования в том, чтобы воспитать достойных граждан, из числа которых, в свою очередь, выдвинутся духовные руководители и политические лидеры нового поколения. Важнейшим условием становления таких личностей является глубокое усвоение нравственных и этических ценностей. Наличие или отсутствие в обществе прочных нравственных основ определяет ее настоящее и будущее. «Душа наша глядится в Бесконечное и Безусловное, – вернее, томиться о Нем... Образ Божий, как мы думаем, и дан нам в этом неустранимом влечении к Безусловному. Мы можем питать это влечение суррогатами, но душа непобедимо ищет Вечного, Безусловного всюду и во всем» (В.В.Зеньковский)

Человек, существо бренное и ограниченное, срок и границы его жизни отмерены очень скудно. Древние философы считали человека чем-то средним между животными и Богами. Воспользовавшись этим сравнением, можно сказать: нравственность и есть то, что выводит человека из животного состояния и поднимает до «божественных» высей.

Нравственность – не теоретическая система, а практический идеал. Человек поднимается до нравственных высот тогда, когда он саму жизнь, как минимум свою, стремится сделать нравственной. У каждого свой нравственный путь. Нравственность удивительная штука, её наличие не заметно, зато отсутствие сказывается самым роковым образом.

Нравственность – это не те назидания, которые мы слышим от учителей и родителей, а, прежде всего те формы общественного поведения, которые эти назидания выражают. Чтобы разобраться в нравственной жизни следует двигаться снизу вверх.

Это всё – знание принятых в обществе норм и правил поведения, взаимоотношений, переживаний, способность к сочувствию, сотворчеству, сорадости, содействию в отношении других людей, развитие собственных добрых качеств личности – и составляет **понятие нравственности**.

ИСТОРИЧЕСКОЕ МАКЕТИРОВАНИЕ В ВОСПИТАНИИ ПОДРОСТКОВ

*Маслова С.Н., МОУДОД «Станция юных техников Белгородского района
Белгородской области»*

Сегодня как никогда на разных уровнях говорится об уникальности и важности роли дополнительного образования в современной системе воспитания. Воспитательная уникальность таких учреждений в том, что их деятельность охватывает внешкольное пространство социума, досуг детей, выходит за рамки и границы жесткого, стандартизированного программного содержания, охватывая сферы культуры, техники, экономики, различные социальные сферы жизни ребенка. Учреждения дополнительного образования являются инновационными в системе непрерывного образования. Здесь применяется интеграция разных направлений, учебных предметов, что может быть интересно всем детям, от дошкольника до студента.

На занятиях нашего объединения «Построй дом», созданного на базе Станции юных техников Белгородского района Белгородской области используется методика интегрирования краеведческого компонента, духовно-патриотического воспитания и научно-технического творчества.

Белгородский край богат своей ратной историей, и каждый ребенок должен ее знать, гордиться ею и воспитываться на примерах трудовых и военных подвигов его жителей. Отраднo, когда ребенок в творческом объединении становится причастным к единому большому и серьезному делу.

В объединении дети занимаются по авторской образовательной программе «Построй дом», рассчитанной на три года для детей 8-12 летнего возраста. Программа «Построй дом» тесно связана с историей нашей малой родины – Белгородчины. Программа прошла процедуру утверждения, рекомендованную нормативными документами органов народного образования.

Отличительной особенностью и актуальностью авторской программы «Построй дом» является то, что в ней сочетаются две предметные образовательные области – краеведение и начальное техническое творчество. Историческое макетирование как средство творческого развития личности используется впервые в педагогической практике учреждений дополнительного образования на территории Белгородской области.

Целью программы «Построй дом» является формирование социально – активной, духовно богатой личности через приобщение детей к историческому макетированию. Вся работа с детьми направлена на решение совершенно конкретных образовательных, развивающих, воспитательных задач.

Образовательные:

– формировать элементарные знания и умения технического моделирования;

– расширять и углублять знания о материалах и инструментах, используемых при работе с природным материалом, создание миниатюр и макетов;

– научить основам умственного труда (запоминать, анализировать, оценивать исторические факты, материалы).

Развивающие:

– развивать самосознание, побуждая к творчеству и самостоятельности;
– развивать образное и пространственное мышление, ловкость рук;
– формировать интерес к краеведческой и поисково-исследовательской деятельности.

Воспитательные:

– воспитывать стремление детей к познанию нового;
– воспитывать духовно-нравственные качества личности;
– воспитывать патриотические чувства на основе уважения к традициям своего народа, бережного отношения к природному и культурному наследию родного края, чувства гордости за его многовековую историю.

Практическая работа в этом направлении ведется уже несколько лет и содержит следующие этапы:

1-й год обучения. Дети овладевают техникой работы с природным материалом, из которого в дальнейшем будут выполняться их творческие проекты, изучат элементы конструирования и технологии начальной обработки материалов. В соответствии с возрастными особенностями младших школьников на первом году обучения активно используются элементы игрового обучения. Основными формами организации учебной деятельности, кроме учебных занятий, являются увлекательные путешествия по заготовке природного материала, конкурсы развитие литературной фантазии (сочинение сказок). При этом используются как индивидуальные тематические задания, так и групповые. Итогом первого этапа обучения является создание композиции «Лесная сказка».

В 2008 году коллективная миниатюра «Лесная сказка» (триптих) заняла первое место в Районной выставке «Дети, техника, творчество», а также награждена грамотой «За оригинальную творческую работу» на Областной выставке детского технического творчества «Город мастеров», посвященной 90-летию государственной системы дополнительного (внешкольного) образования детей.

2-й год обучения – начало работы юных исследователей истории малой родины, результат – изготовление исторического макета «Белгородская крепость на Меловой горе». На втором этапе мы закрепляем знания, умения, навыки первого года обучения и продолжаем обучение по программе. У детей уже имеется практический опыт ручного труда, поэтому теперь акцент делается на мыслительной деятельности. В образовательный процесс дозировано вводятся элементы краеведческого исследования, когда группы детей получают определенные задания, связанные с изучением краеведческого материала для выполнения общей коллективной работы. Мы изучаем литературу по краеведению, посещаем музеи, выставки, учимся вести исследовательскую работу, работать в архиве. В результате ребята узнают интересную информацию об истории основания Белгорода, Белгородской крепости на

Меловой горе. Полученные сведения, вместе с практическими умениями и навыками, воплощаются в изготовлении исторических макетов. При этом у детей развивается не только объемно-пространственное мышление, но и творческая активность, формируются важные духовные качества личности. Эти цели могут быть достигнуты при создании условий для выявления и развития способностей детей, создании обстановки доброжелательности, заинтересованности в изучении прошлого, настоящего и сопереживания за будущее родного края.

Макет «Белгородская крепость на Меловой горе», изготовленный школьниками по итогам второго этапа обучения в 2009 году, занял первое место на Районной выставке «Дети, техника, творчество», и также стал победителем областной выставки детского технического творчества «Дети, техника, творчество», посвященной Году молодежи в разделе «55-лет образования Белгородской области».

3-й год обучения – это углубление ранее полученных знаний, умений, навыков в области начального технического творчества, углубление знаний по истории малой родины XX века (период Великой Отечественной войны). Результат – создание макета «Освобождение Микояновки» на основе поиска, анализа краеведческого материала по теме «Микояновка в годы Великой Отечественной войны».

Макет «Освобождение Микояновки» занял первое место на районной выставке «Дети, техника, творчество», посвященной 65-летию Победы в Великой Отечественной войне.

Наша Программа работает на ближайшую перспективу. В прошлом году был разработан экспериментальный план на четвертый год обучения, учебный материал которого направлен на развитие в детях желания увидеть свою малую родину в будущем.

Согласно программе «Построй дом» четвертого года обучения деятельность воспитанников направлена на создание коллективного творческого проекта «Центр Воскресенский – макет для нашего поселения». Этот проект предусматривает изучение истории, в том числе строительства храмов России и Белгородчины, беседы на тему «Русский храм изнутри и снаружи», экскурсионную поездку «Храмы Белгорода», знакомство с русским деревянным зодчеством. Применение этих знаний в практических творческих работах способствовало не только развитию творческой личности, но и повышению духовного уровня воспитанников объединения. В ходе работы собирался иллюстративный материал, книги по храмовому зодчеству, по русской деревянной архитектуре. Дети делали эскизы, разрабатывали дизайн отдельных построек и макета в целом, придумывая свои варианты и заимствуя идеи из разных источников. Был выбран лучший вариант эскиза макета. Затем на практических занятиях изготавливался макет, состоящий из храма, колокольни, часовни, водяной мельницы, дома творчества. Все это обнесено стеной с угловыми башнями и центральной въездной башней с воротами.

Макет «Центр Воскресенский» занял первое место на Районной выставке «Дети, техника, творчество, и также стал победителем Областной выставки детского технического творчества «Город мастеров». О нашей работе по созданию макета мы написали иллюстрированную книжку «Центр Воскресенский – макет для нашего поселения». Макет «Центр Воскресенский» мы предложили администрации нашего поселения (поселок Октябрьский) для его реального воплощения в парковой зоне отдыха поселка.

Учебно-тематический план нашей программы построен таким образом, что получение знаний детьми как в области краеведения, так и в области начального технического творчества идет от простого к сложному: от изучения сказаний о Белгородчине – к истории региона и его современному состоянию, а также формированию его облика в будущем. Постепенно расширяются возможности ребенка: он проходит путь от созерцателя к созидателю, от созидателя – к активному гражданину.

В результате практической деятельности по реализации программы «Построй дом» воспитанники с огромным удовольствием принимают участие в творческих конкурсах различного уровня: районных, региональных и Всероссийских, где становятся победителями и призерами в номинациях разных направлений.

Для работы по данной программе нами создано Приложение, состоящее из 1) учебно-методического комплекса (технологические карты по основным разделам курса, методические разработки по созданию исторических макетов), 2) индивидуальный образовательный маршрут, 3) диагностический инструментарий, 4) разработки игровых программ, мероприятий и учебных занятий, 5) инструкции по технике безопасности,

6) экскурсионные маршруты.

Опыт проведения занятий в объединении «Построй дом» показал, что практически все дети обладают творческими способностями, которые можно и нужно развивать в процессе специально организованной деятельности. Каждый воспитанник был способен выполнять задание в своем неповторимом варианте и практически в каждом виде труда, во всех техниках, которые изучались на занятиях.

Пробудить заложенное в каждом ребенке творческое начало, научить трудиться, помочь понять и найти себя для радостной, счастливой и наполненной жизни – к этому и стремимся мы, организуя наши занятия.

В течение двух лет в нашем объединении «Построй дом» проводилось анкетирование с целью изучения мотивации учебной деятельности воспитанников. На выбор обучающимся были представлены 16 вопросов и задание: Прочтите и выберите номера подходящих вариантов ответа на вопрос «Ваше отношение к учебным занятиям в объединении» (от 1 до 3 ответов):

– желание испытать себя;

– лучше узнать свои возможности по данному направлению деятельности;

- полезно, пригодится в будущей профессии;
- желание иметь авторитет среди товарищей, так как это престижно в данном коллективе;
- желание быть духовно богатым, культурным и полезным для общества;
- интерес к данному виду деятельности;
- желание как можно больше узнать из данной области деятельности;
- знания об этом необходимы для дальнейшего образования;
- уверенность в успехе;
- легко все получается;
- желание преодолеть трудности;
- интересное общение с товарищами;
- умный и справедливый педагог;
- желание быть образованным человеком, интересным для друзей;
- желание быть готовым к самостоятельной жизни;
- чтобы не ругали родители, педагоги.

В ходе анкетирования проводились исследования мотивационной готовности школьников – обучающихся детского объединения «Построй дом» к занятиям на Станции юных техников, которые показали, что интерес к избранной деятельности стал более устойчивым, а также понимание полезности данного вида деятельности в будущей профессии.

Результаты анкетирования в течение двух лет показали, что за относительно небольшой период времени пребывания детей в объединении изменилось их отношение к своей деятельности. Во-первых, повысился интерес к дополнительному образованию, а во-вторых, они увидели связь между деятельностью в УДО и своими личностными качествами. Наибольшее количество выборов получили пункты:

- желание быть образованным человеком, интересным для друзей (на 18%);
- полезно, пригодится в будущей профессии (на 8%);
- интерес к данному виду деятельности (на 32%);
- уверенность в успехе (на 28%);
- лучше узнать свои возможности по данному направлению деятельности (на 3%);
- желание преодолеть трудности (на 3%).

Исследование истории родного края, переходящее в историческое макетирование, помогает чувствовать неразрывные корни со своей семьей, национальной культурой, гордость за славное прошлое своей малой родины, помогает воспитывать истинных патриотов России.

Опираясь на историко-краеведческий материал, собранный педагогом совместно с воспитанниками, мы строим исторические макеты. В это время у воспитанников вырабатывается позитивная мотивация к осознанию своих обязанностей перед Отечеством, обществом, родным краем, семьей.

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ СЮЖЕТЫ В РУССКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (из опыта работы)

*Петренко Н.С., учитель православной культуры МБОУ «Гимназия № 3»
г. Белгорода*

*О, Книга книг! Кто не изведал,
В своей изменчивой судьбе,
Как ты целишь того, кто предал
Свой утомленный дух – тебе!
Ты – правда тайны сокровенной,
Ты – откровенье, ты – завет,
Всевышним данный всей вселенной
Для прошлых и грядущих лет!*
В. Брюсов

В своей статье я хочу рассмотреть следующие вопросы:

1. Как привить российскому школьнику нравственность, духовно-нравственную культуру?
2. Как интегрировать молодого человека в духовно-нравственную культуру?
3. Как можно актуализировать воспитательный потенциал духовно-нравственной культуры, вложить в нее «память нашего сердца»?

На мой взгляд, основной путь нравственного воспитания детей и молодежи России – это систематическое преподавание в школе духовно-нравственной культуры, основанной на многовековых религиозных ценностях. Это и изучение курса «Основы православной культуры», и разработанная в настоящее время «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России», где сказано, что «духовно-нравственное развитие личности гражданина России является одним из ключевых факторов модернизации России». В рамках Федеральных образовательных стандартов второго поколения с нового 2013-2014 учебного года вводится предмет «Основы религиозной культуры и светской этики» (ОРКСЭ). Все эти меры направлены на возвращение и актуализацию духовно-нравственного воспитания в школах. Достаточно ли этого? Считаю, что все преподаваемые в школе предметы должны способствовать духовно-нравственному развитию и воспитанию. Богатый материал представляют в первую очередь такие предметы, как литература, русский язык, история, обществознание, мировая художественная культура, музыка, рисование. В 10 классе на уроках православной культуры изучается тема «Русская литература об установлении духовных устоев на Руси».

Русская классическая литература, светская по своей направленности и характеру, органически связана с церковно-книжной традицией, сложившейся на почве православной духовности. У Православия есть своя философия, свое понимание человека, мира и Бога. И без знания основ православной культуры многое в русской литературе остается непонятым. Русская литература содержит многослойный библейский подтекст, который мы с учениками обнаруживаем путем анализа библейских мотивов.

Приведу примеры.

Евангельская притча о блудном сыне – один из наиболее часто воспроизводимых в русской литературе эпизодов священного Писания. Притча о покаянии и всепрощающей отцовской любви. С подробного пересказа содержания притчи о блудном сыне практически начинается свою повесть А.С. Пушкин «*Станционный смотритель*». «Тут он принялся переписывать мою дорожную, а я занялся рассмотрением картинок, украшавших его обитель. Они изображали историю блудного сына...» Все произведения А.С. Пушкина заключают в себе те или иные библейские истины и учат им следовать. Гринев в «*Капитанской дочке*» – это «глубоко верующий человек, соблюдающий все каноны православного учения, хотя и не выставляющий этого на показ.

О романе «*Евгений Онегин*» Пушкин писал: «Время в моем романе рассчитано по календарю», и только спустя двести лет было доказано, что события «Евгения Онегина» построены в соответствии с Евангелием. Поэт удивительно поэтично определил предназначение русского человека и смысл его жизни:

Не для житейского волненья,
Не для корысти, не для битв,
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуков сладких и молитв.

Пушкин подает и пример любви к Родине: «Я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя..., но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить Отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал».

Великий русский писатель Ф.М. Достоевский всю жизнь постигал тайну христианской любви. Итог своих многолетних размышлений он изложил в своем романе «*Братья Карамазовы*» словами старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека во грехе его, ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день...»

В романе «*Преступление и наказание*» Достоевский убедительно и наглядно показал не столько губительность для человека нарушения одной из основных библейских заповедей «Не убий!», но и всю тяжесть искреннего раскаяния и покаяния.

Чтение Соней Раскольникову Евангелия:

«На комодѣ лежала какая-то книга. Это был Новый завет.

– Где тут про Лазаря? – спросил он вдруг...

– Не там смотрите... в четвертом Евангелии... – прошептала она.

– Найди и прочти мне...

Соня развернула книгу и начала читать «*Был же болен некто Лазарь из Вифании...*».

Как работать на уроке с этим материалом? Можно пропустить этот сюжет и пойти дальше читать текст, но для чего писатель так подробно описывает чтение Евангельского текста и именно о Воскрешении Лазаря?

Эпизод воскрешения Лазаря в Евангелии – одно из доказательств божественной природы Иисуса как сына Божьего. В Евангелии сказано, что после воскрешения Лазаря многие уверовали в Иисуса Христа. Вместе с тем при чтении Соней притчи о воскрешении Лазаря актуализируется не только идея спасения и воскресения, но и проблема веры и неверия. О пробуждении веры в душе Раскольникова мечтает и Соня.

Преступление Раскольникова – это результат его отступничества от Бога, что характеризует его как блудного сына Бога, захотевшего жить по-своему. В результате последовательного анализа романа В.М. Достоевского «Преступление и наказание» можно увидеть «притчевое поле», вбирающее в себя притчи о блудном сыне, о мытаре, о блуднице, о Лазаре.

Цифра «семь» означает союз Бога и человека. Раскольников вначале разрывает этот союз, но затем он восстанавливает свою разорванную связь с Богом. Роман Достоевского заканчивается тем, что Раскольников остаётся семь лет каторги до освобождения. Семь лет. За семь дней Бог создал землю и человека, и за семь лет Раскольников должен стать совершенно другим. Это не совпадение: каждый человек способен найти в себе стать другим, поверив в Бога, потому что вера в Бога есть не что иное, как вера в себя, в то доброе, светлое, чистое, что имеется в душе каждого человека.

Прочитав произведения Достоевского, ученики говорят, что встретили на их страницах людей, искренне верящих в Бога. Эти избранные верят до конца, не отступают от своей веры и проносят её через всю свою жизнь. Может быть, только бог заставлял их жить на этой земле; и они не только не разочаровались, но и силой духа, преданностью привлекали на свою сторону других, убеждая верить и надеяться. Ярким примером такого служения Богу является Соня Мармеладова – девушка, пожертвовавшая всем ради других. Казалось, что настанет тот миг, когда она сорвётся, упадёт в пропасть, но нет – тот целительный нежный свет, исходящий от бережно ею хранимой книги «Евангелие», спасает и удерживает её.

Когда Соня читала отрывки Раскольникову, казалось, что она рождалась заново, и жизнь, покинувшая её хрупкое истерзанное тело, расцветала в ней заново. С каким трепетом и ужасом она смотрела на него и не могла, не допускала мысли, что в это можно не верить, что в этом можно усомниться. Если бы у неё отняли веру в Бога, то забрали бы вместе с ней и живительную тягу к жизни. Опорочив себя, она гордо выносила презрение окружающих и боялась лишь Божьей кары. Она была убеждена, что, раскаявшись и поверив в Бога, её возлюбленный добьётся себе прощения. Только Бог мог помочь ему на этом пути к покаянию и прощению. Вся её жизнь была страдание, и она считала это нормальным, потому что страдать ради других – это благое дело. Вся её жизнь была песнь Богу, всему тому, что приносит с собой Бог, что даёт Он людям.

Роман *Б. Пастернака «Доктор Живаго»* заканчивается семнадцатой частью, куда включены 25 стихотворений. Вот названия некоторых из этих

стихотворений: «На страстной», «Рождественская звезда», «Чудо», «Магдалина», «Гефсиманский сад». Уже перечень названий говорит об их содержании, смысл и глубина которых раскрываются в Евангелии. Евангельские тексты в этих стихотворениях не просто присутствуют отдельными эпизодами, они здесь являют основное содержание. В них полностью прослеживается земная жизнь Иисуса Христа: его крестные страдания, смерть и воскресение. В последнее время читаю на своих уроках эссе *Ксении Букиши из «Литературной матрицы»* – альтернативного учебника, написанного современными авторами, посвящённое стихотворению «Рождественская звезда». Его писательница считает щедрым подарком автора своему герою: «...это очень спокойное стихотворение. Не скучное, не вялое – именно спокойное: в том смысле, что написано без всякой аффектации».

Очень много спорят о христианстве Юрия Живаго. Упрекают автора в том, что его герой отождествляет себя с Христом. Дмитрий Быков, написавший о Пастернаке для серии «ЖЗЛ», приводит интересные объяснения по этому поводу: «Пастернак всего лишь ставил себе задачу написать об очень хорошем человеке, как он его понимал; и доказать, что очень хороший человек – как раз и есть самый честный последователь Христа в мире. Потому что жертвенности и щедрости, и покорности судьбе, и неучастия в убийствах и грабежах – вполне достаточно, чтобы считать себя христианином».

Русская поэзия дает нам не меньше примеров, где можно найти присутствие евангельских сюжетов: А.А. Блок «Верю в солнце Завета...», И.А. Бунин «Христос воскрес! Опять с зарею...», М.Ю. Лермонтов «Молитва», Д. Мережковский «Христос воскрес», А.С. Пушкин «Отцы пустынноики и жены непорочны», малоизвестная молитва Богородице Н.В. Гоголя. Вот как интерпретируют стихотворение *И. Бунина «Источник звезды»* современные школьники: «Поэт пересказывает легенду о том, как посланник Бога – Иса – должен был появиться на свет. Вифлеемская звезда приводит волхвов к месту рождения Христа. Автор спрашивает: «Кто достоин – кто видит / В источнике тёмном звезду?» И дальше можно прочесть прозрачный ответ: только избранным, чистым душой и телом, открывается божественная истина. «Чистые девы, невесты с душой не невестинной» могут увидеть «источник звезды», т. е. источник веры. Лишь только тот, кто уверовал в рождение Христа и ничем не осквернил заветы и имя Его, способен видеть раз в году божественное сияние». (*Наталья Сотова, 11а*)

А сказки? Так сказка Х.А. Андерсена «Снежная королева» даст возможность познакомить детей с молитвой «Отче наш». Это единственная молитва, которую Христос в Евангелии дает нам как образец. Вспомним эпизод в сказке, когда главная героиня Герда пробует войти в замок Снежной королевы, но стража не пускает ее. Герда читает «Отче наш», и легион снежинок вокруг нее превращается в ангелов, которые прокладывают ей дорогу. Когда Герда и Кай возвращаются домой, бабушка читает Евангелие:

«Если не будете как дети, не войдете в Царствие небесное». И дети, взглянув друг на друга, понимают смысл старого псалма:

«Уж розы в долинах цветут,
Младенец Христос с нами тут».

Из-за чего начались злключения Кая. Осколок зеркала попал ему в глаз, и он из доброго и отзывчивого мальчика превратился в злого и жестокого. Сказка может послужить материалом для разбора таких понятий, как добро и зло, а отсюда легко перекинуть мостик для разговора о том, что такое грех и как его исправить.

Имея такой мощный материал для преподавания курса «Православная культура» только на уроках литературы дети будут просвещаться, воспитываться в духовно-нравственном направлении в естественной среде школьных будней. Каждый человек должен понимать, что русскую культуру нельзя разделить на светскую и религиозную. Светская современная культура, захватившая сознание подрастающего поколения и молодежи нашей страны, привела к тому, что ищется выход для спасения страны.

Как же мудр и проницателен был русский писатель Иван Шмелев, обратившийся с призывом: «*Читайте Пушкина и Евангелие!*».

Литература

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. По благословению святейшего патриарха московского и всея Руси Алексия II. – М.: Российское библейское общество, 1995. – 1376 с.
2. Быков Д. Л. Борис Пастернак. – М.: Молодая гвардия, 2005.
3. Габдуллина В.И. «Блудные дети, двести лет не бывшие дома»: Евангельская притча в авторском дискурсе Ф.М. Достоевского: монография /В.И. Габдуллина; отв. ред. В.Г. Одинокое. – Барнаул: БГПУ, 2008. – 303 с.
4. Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России». Серия «Стандарты второго поколения». – М.: «Просвещение», 2009. – 24 с.
5. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский. – М.: Художественная литература, 1970. – 576 с.
6. А.С. Пушкин «Станционный смотритель».
7. Б. Пастернак «Доктор Живаго». – М.: Дрофа: Вече, 2002. – 672с.
8. Сказки Андерсена в переводе с подлинника А. и П. Ганзен. – СПб.:1991. – С. 327
9. Тургенев И.С. «Отцы и дети». – М.: Художественная литература, 1983. – 543 с.
10. Урицкая Б.Я. Христос Воскресе. Евангельские сюжеты и молитва в русской поэзии / Б.Я. Урицкая. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2011. – 210 с.

ДВЕ СМЕРТИ Проселкова Т.В.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

*Бог умер.
Ф. Ницше (1882 г.)*

*Ф. Ницше умер.
Бог (1900 г.)*

Кризис фундаментальной науки – тема, во многом табуированная для обсуждения. Насколько неприемлемо для современного общества само признание проблемы ярко показала реакция на книгу американского журналиста Джона Хоргана, попытавшуюся, и не без успеха, это табу снять¹.

¹ Джон Хорган. Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. – М., 2001.

«После того как книга была опубликована, – пишет Хорган, – на меня посыпались обвинения – от советника Билла Клинтона по науке, от министра науки Великобритании, от главы NASA, от руководителя проекта Human Genome Project, от редакторов журналов Science и Nature, от десятков нобелевских лауреатов... По большей части в этих обвинениях отсутствовало опровержение выдвинутых мною аргументов; в них содержались лишь декларации веры в дальнейший технический прогресс»¹. Реакция на столь высокий уровень вполне объяснима – Хорган не просто журналист «с улицы». Он долгое время работал ведущим обозревателем журнала «Scientific American» и интервьюировал крупнейших ученых практически во всех сферах естествознания, его книга – это сборник таких интервью, систематизированных по рубрикам («Конец космологии», «Конец эволюционной биологии» и т.д.) и снабженных авторскими комментариями. Из множества симптомов кризиса, приведенных Хорганом, выделим два крайне важных. Во-первых, уменьшение числа, а затем и полное прекращение фундаментальных открытий первого ранга, то есть открытий, принципиально меняющих наши представления о мире – таких как, например, ньютоновская теория. Во-вторых, широкое распространение, в том числе в академической сфере, так называемой «иронической науки» (термин Хоргана), т.е. науки, выводы которой никогда не смогут быть проверены экспериментально, а значит, представляют собой вид научного мифотворчества – например, многочисленные космологические теории.

Широкое распространение «иронической науки» вызвано тем, что кризис зашел достаточно далеко, в частности, стало невозможным провести демаркационную линию между наукой и ненаукой. «Сегодня сама наука не в силах внятно определить свои границы – границы научного знания, научного дискурса. Такие границы определяет то, что мы называем эпистемой научного знания, принятой в данный период. Так вот в данный конкретный период наука пребывает в состоянии, которое называется *эпистемный вакуум*. Единой рабочей эпистемы в науке нет. В сравнительно еще недавний период господствующей эпистемой служила классическая рациональность, основанная на субъект-объектной парадигме познания. Она имела определенно негативные установки по отношению к богословию и религии, но сегодня она сама вполне устарела и отвергнута. Хотя в широкой среде, в кругах технических или естественнонаучных, еще нередко пытаются ею руководствоваться, пытаются выстраивать отношение к религиозному знанию на ее базе, – но эти попытки уже надо считать несостоятельными. Новой же эпистемы пока не создано, и в такой ситуации требование научности попросту демагогично, ибо сама наука не может его строго и точно до конца эксплицитовать», – отметил в одном из своих интервью известный философ и математик С. Хоружий. Это означает, что кризис науки является системным, наука утратила самоидентификацию.

Переосмысление истоков, методов и самого содержания научного знания в таких условиях стало неизбежным. Во второй половине XX века, особенно в

¹ Джон Хорган. Еще раз о конце науки // <http://www.osp.ru/os/2004/03/184063/>

его конце и начале XXI века появился интенсивный поток работ, посвященный венаучным основаниям научного знания и всевозможным экстерналистским влияниям на нее. Такой подход следует признать естественным – чтобы понять, как работает система, надо выйти за ее пределы. Прежняя прогрессистская парадигма предполагала, что простое течение времени обеспечивает накопление научных знаний и кардинальное изменение мира на основе их применения, поскольку естественный разум с неизбежностью освобождается от всего, что сдерживает его развитие (религиозных «пут», в первую очередь). Отметим, что эта схема по-прежнему является основной для подавляющего большинства учебников по истории и философии науки. Однако, как пишет историк науки Лорен Эйсли, «Наука совсем не являемся "естественной" для человечества. Любознательность и пылливость о мире, действительно, естественны, но институциональная наука много больше, что это. У нее есть принципы, которые должны быть освоены, практики и техники, которые должны передаваться из поколения в поколение в формальном процессе образования...она есть изобретенный культурой институт, который отнюдь не присутствует во всех обществах, и вовсе не тот, который, является естественным продуктом человеческой природы» (цит по книге N.Pearcey¹). Тип мышления, который мы сейчас называем научным, с его упором на эксперимент и математическое формулирование результатов, уникален в истории – все великие цивилизации прошлого пережили расцвет и падение без малейших намеков на него. Он появился на очень ограниченном географическом пространстве и на очень небольшом по историческим меркам отрезке времени. Это пространство и время в точности совпадают с ареалом возникновения, распространения и развития христианской цивилизации.

На связь экспериментального метода с христианской теологией волонтаризма, как известно, обратил внимание французский физик, философ и историк науки Пьер Дюгем еще в XIX веке. Но первым явно выразил и дал, кроме исторического, еще и *логико-философское* обоснование экспериментального метода как следствия тестирования рациональных умозаключений на совместимость с христианской догматикой оксфордский философ М.В. Фостер в своей работе «Христианская доктрина Творения и рост современного естествознания»² (а также двух последующих за ней³).

Аргументация его следующая. Очевидна корреляция, а по Фостеру строгая связь (strict reciprocal implication) между богословием (доктриной бога), натурфилософией (теорией природы) и естествознанием (наукой о природе). Действительно, не бывает доктрины бога без суммы представлений о том, что собой представляет окружающий мир и природа как его часть, а то, как мы себе мыслим сущность природы, в свою очередь определяет наши методы ее исследования. Две великие философские традиции древних греков платоновская и аристотелевская определяли природные объекты как

¹ Nancy R.Pearcey and Charles B.Thaxton. "The Soul of Science", Crossway Books, 1994.

² M.B.Foster. "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science. "Mind 43 (1934), 446-68

³ M.B.Foster. "Christian Theology and Modern Science of Nature (I)". Mind 44 (1935), 439-66. "Christian Theology and Modern Science of Nature (II)". Mind 45 (1936), 1-27.

артефакты. Сущностью вещей была умопостигаемая форма, воплощенная Демиургом в материи с помощью искусства (техне). Такой взгляд подразумевает вечность, как формы, так и материи и, тем самым, волевая деятельность Демиурга, как любого ремесленника, определяется целью или планом. Конечно, он может избежать диктата разума, но это просто будет означать его неудачу как мастера, что невозможно. Поэтому все, что не обусловлено необходимостью, есть случайный (contingent) элемент в вещи, не служащий его цели, но эта случайность может простекать только от сопротивления косной материи, поскольку искусство Демиурга совершенно. Таким образом, ощущения дают только несовершенное знание и не есть путь познания. Конечно, чтобы прийти к определению сущности, к постижению ее формы некоторый чувственный опыт необходим, но подлинное познание предполагает способность к интеллектуальному «прыжку», к постижению формы, в которой уже нет чувственности вообще. Отсутствие эмпирического элемента в науке греков целиком определяется этим обстоятельством.

Однако деятельность Творца превышает все установления разума и находит свое завершение в случайном (contingent¹) бытии творения, т.е. в том его элементе, который избежал определенности формой, а именно *материи* как таковой. Эта случайность есть уже не просто несовершенство, но именно то, что определяет природный объект как более, чем воплощение формы, а именно, *тварь*. Но тогда он может быть познан только через чувственный опыт и этот момент неизбежен, причем не просто как этап в достижении адекватного знания посредством разума, но неизбежным, потому что знание посредством разума не может быть адекватным природе, которая есть больше, чем воплощение формы. Опора на чувственный опыт как на свидетельство, а не просто как на иллюстрацию, есть то, что составляет эмпирический характер современной науки, и заключительный вывод – *только сотворенная природа может быть объектом эмпирической науки.*

По Фостеру, содержание процесса развития всей западной интеллектуальной традиции есть постепенная трансформация классического греческого рационализма христианским Откровением. Напряжение, возникшее из попыток совместить несовместимое – абсолютный разум и абсолютную волю, определило весь ее необыкновенный динамизм, яркость и плодотворность.

Современная наука смогла начаться только тогда, когда под влиянием Откровения современные основные предположения о природе заменили греческие. И доктрина Творения не единственная послужила источником и вдохновителем этой замены. В трудах известного богослова Томаса Торранса,

¹ Само это слово в своем развитии сейчас закрепилось в устойчивом выражении «contingent order», подразумевающим тот порядок, который установил Бог в мире и который раскрыли в своих творениях отцы Церкви первых веков христианства. Он основан на сопряжении духовного и физического и с философской точки зрения представляет собой синтез представлений о трансцендентной власти Бога над миром и имманентной Его властью в самом мире. Поэтому переводить слово «contingent» как «случайный» в этом выражении не совсем корректно. в литературе предлагаются разные варианты (например, в книге А. Неструка «Логос и космос: Богословие, наука и православное предание». (М., 2006) – «свободно-обусловленный»), но представляется, что в данном контексте можно оставить просто «случайный», поскольку здесь слово функционирует самостоятельно, хотя и нагружено тем же смыслом.

богословие которого близко к святоотеческому, раскрыта роль в этом процессе догмата Воплощения, а доктрина Грехопадения лежит в основе всего научного проекта эпохи Модерна. Кроме того, фундаментальное понятие современной науки «закон природы» сформировалось в напряженном противостоянии христианских ученых, работавших в русле неоплатонической традиции с одной стороны и механической с другой в их попытках раскрыть и выразить волю Бога о мире¹. Каждая из сторон при этом руководствовалась исключительно мотивами благочестия (синтез этих двух подходов был осуществлен И.Ньютоном). Таким образом, христианская вера была модератором процесса формирования современной науки во всех ее аспектах, а христианская теология одним из основных источников ее категориального аппарата.

В современной нам науке, как источник творчества, так и его критерии полностью изменились – научный поиск сейчас определяется только личным любопытством и честным ученым, поощряемого обществом. Однако, как уже было сказано выше, этих факторов недостаточно для плодотворного развития науки. Симптомы этой недостаточности мы, по-видимому, и наблюдаем. *«Смерть Бога», торжественно объявленная современной культурой, закономерно ведет к смерти науки – драгоценного и уникального плода христианства.* Конечно, как многие развитые системы, наука еще долго сможет работать в автономном режиме, на инерции и том «заделе», который был сделан предыдущими поколениями – будут и победы над болезнями и, особенно, будет развиваться техника, благодаря которой мы можем не замечать кризиса. Но сколь оправдана эта позиция, если наша цивилизация действительно так ценит науку, как это декларирует?

Логико-философское и богословское переосмысление оснований, развития и самого феномена науки как такового на основе подлинных исторических фактов, а не мифологии, было бы первым шагом на пути к подлинной самоидентификации науки. Что, конечно, не обеспечивает автоматически выздоровление пациента, но служит необходимым этапом на пути к нему.

КАК ВОСПИТЫВАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ ПО ЕВАНГЕЛЬСКИМ ПРИНЦИПАМ?

*Пузанова М.Н., воспитатель МБДОУ комбинированного вида д/с № 52
г. Белгорода*

Сегодня в стремительный век информатизации и нанотехнологий проблема воспитания подрастающего поколения отходит на второй план.

Конечно, новое молодое поколение должно быть креативным и свободным, но, в то же время, – законопослушным и способным воспринимать добро.

¹ Проселкова Т.В. К вопросу об основаниях науки // Вестник Ленинградского университета, серия «Философия», № 3 (том 2), 2011.

И вот тут-то встает вопрос о целесообразности решения обозначенной проблемы средствами религии, об оптимальном возрасте, с которого надо начинать знакомить детей с постулатами религии. Мне кажется, что, чем раньше произойдет такое ознакомление, тем больше вероятность того, что семена воспитания попадут на благодатную почву.

На сегодняшний день, к сожалению, отсутствуют эмпирические исследования по содержанию и методикам религиозного воспитания детей. Вместе с тем, обзор опытов детских садов и практических наработок выявил большинство проблем, а хотелось бы – решений.

Обратимся к фундаментальному свойству религии – ее коллективности, «общности», «единению». Это утверждение обосновано, так как человек, по своей сути, не может существовать вне коллектива, социума. Так вот, в воспитании чувства коллективизма следует, на наш взгляд, учитывать не только возрастные особенности ребенка, но и его возможности в целом. Бывают два пути развития коллективизма. Первый – когда отношения между детьми внутри коллектива складываются на основе доброжелательности и взаимной симпатии. Другой путь – когда такой симпатии не возникает, а даже, наоборот, возникает напряженность во взаимоотношениях между детьми. В этом случае, воспитатель обязан не просто заметить нарастающий конфликт, но и посягать между детьми доброжелательные, добрые, отзывчивые отношения. Такие отношения должны быть основаны на взаимопомощи и взаимопрощении даже самых мелких обид, которые очень больно ранят неокрепшую детскую душу. Прочитав в этой связи Евангельский постулат: «... во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (МФ 7-12). Чем раньше дети познакомятся с ним и поймут его суть, тем легче им будет найти взаимопонимания в коллективе.

Примем за аксиому утверждение, что нравственность воспитывается на основе религиозности. Только с одной особенностью – абстрактные или иносказательные религиозные понятия малодоступны детям дошкольного возраста. Поэтому и начинать воспитывать у детей религиозность целесообразней через воспитание нравственности, приобщение к общечеловеческим моральным ценностям.

Основным методом воспитания нравственности в дошкольном возрасте является метод «добрых дел». Другим словами, «добрые дела» включаются в иерархическую цепочку взаимодополняющих действий: старшие заботятся о младших, младшие учатся уважать старших. Взаимные обязательства внутри детского коллектива (ребенок \longleftrightarrow ребенок), между взрослыми и детьми (взрослый \longleftrightarrow ребенок), очень способствуют воспитанию коллективизма.

Но как иногда случается в детских коллективах, дети, по разным причинам, отказываются от участия таких добрых делах. Как следствие, – наказание, очень часто – неадекватное поступку. Ребенка, особенно дошкольника, нельзя наказывать оскорбительно, а уж тем более – физически. Последствия могут быть необратимыми, например, озлобление, отстранение.

Абсолютно недопустимо и неправильно в качестве словесного наказания или устрашения использовать «имя Божье». Как часто мы, взрослые, угрожая кому-либо за проступок, произносим: «Бог тебя накажет!». Многих это останавливает, многие – не реагируют. Но дети – другое дело. Для маленького ребенка слова: «Бог накажет» – не то, что не аргумент для прекращения неправильных действий, а непонятная, но пустая угроза. «Страх Господень» как «начало премудрости», то есть начало освоения Евангельских постулатов, недоступен пониманию ребенка. Такая угроза для ребенка равноценна: «Придет милиционер и заберет тебя», «Придет доктор и сделает укол» и так далее.

Следует вообще иметь в виду, что устрашение как метод воспитания неэффективен, он только способствует тому, что психика ребенка может быть покалечена, травмирована. В дальнейшем, ребенок очень трудно будет воспринимать какие-либо замечания и пожелания.

Нужно всегда помнить, что человек – творение Божье, созданный по образу и подобию Создателя. И человек может и должен поступать плохо, чтобы уметь различать добро и зло. Но совершение плохих поступков не всегда означает, что какой-то человек из-за этого плохой. Это одно из основных постулатов православной догматики должно быть использовано и в воспитании дошкольников.

«Наказание», если в нем есть необходимость, должно соответствовать проступку. При этом хорошо было бы, чтобы оно носило временный характер: запрет на просмотр мультфильмов, отмена похода в парк и т.д. В любом случае, главным условием должно быть четкое очертание временных рамок наказания и разъяснение причин самого наказания. Наказание не должно восприниматься как свершившийся факт, а как следствие необдуманного поступка ребенка. И это важно донести до сознания детей.

Приобщая дошкольников к религии, некоторые дошкольные учреждения подменяют понятие религиозности религиозным культом. На мой взгляд, здесь уместно говорить о неправильном толковании известного Евангельского изречения Иисуса Христа: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко мне» (Мф. 19-14). Все это правильно до определенного момента, детей надо направлять даже в таком благом деле. Иначе возможны необратимые последствия. Например, возможны псевдорелигиозные действия: неправильное положение на себя крестного знамения, искажение текста молитвы и т.д. Это не означает, что ребенок кошунствует, просто он, в силу возрастных особенностей и отсутствия наставничества не может и осознанно выполнять требования культа. Сам православный религиозный культ очень символичен, и это сложная, зачастую непостижимая даже для взрослых символика.

Таким образом, в современных условиях любого дошкольного образовательного учреждения целесообразно уделять особое внимание созданию предпосылок к развитию религиозности у детей соответствующими возрасту средствами, основываясь на приоритете положительного, доброго и возвышенного.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В УЧЕНИИ В.И. НЕСМЕЛОВА

*Сулема А.А., аспирант Дальневосточного Федерального университета.
г. Владивосток*

Духовное возрождение России связано с осмыслением уникального опыта русской философии XX в. Важнейшим дискурсом современности является обновление интереса к одной из главных тем философии XX в. – к проблеме личности. Путем к более глубокому пониманию сущности человека может быть обращение к философской антропологии. Большой вклад в развитие религиозно-философской антропологии внес профессор Казанской духовной академии В.И. Несмелов (1863-1937). Несмелов в своих трудах опирается на идеи святых отцов восточно-христианской Церкви, в особенности на учение о человеке свят. Григория Нисского. Святоотеческая же антропология важнейшим своим источником имеет библейское представление о человеке и является христоцентричной. Иисус Христос является и совершенным Богом, и совершенным Человеком одновременно. Поэтому все вопросы христианского учения о человеке раскрываются и понимаются через учение о Христе. Это касается и учения о человеке. Христианская антропология неразрывно связана с христологией.

Православное учение о свободе человека опирается на ряд евангельских свидетельств, относящихся ко Христу. Отметим некоторые из них. Прежде всего, это указание на две воли во Христе. «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6: 38). «Впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39). «Отче! О, если бы Ты благоволил прогнать чашу сию мимо Меня. Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42). Все эти свидетельства служили опорой для святоотеческой традиции, которая учила о том, что во Христе две воли, но при этом Его человеческое хотение не противоречит, а следует и подчиняется Его Божественному хотению.

В силу сверхъестественного рождения Спасителю была свойственна совершенная личная безгрешность, поскольку Он был свободен от первородного греха. Св. Писание неоднократно указывает на свободу Христа от какой-либо греховности. «Идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего», – говорит Сам Спаситель (Ин. 14:30). «Он не сделал никакого греха», – свидетельствует ап. Петр (1 Пет.2:22). «В Нем нет греха», – утверждает ап. Иоанн (1 Ин. 3:5).

Новозаветные свидетельства о нравственном совершенстве Христа, его полной свободе от греха и согласованности его человеческой воли с волей божественной задают общие контуры рассмотрения антропологической проблематики в русской духовно-академической философии, в частности, у В.И. Несмелова.

В философии В.И. Несмелова важную роль играет понятие личности, которое применимо и для определения Абсолюта, и для определения человека, как образа и подобия Бога. «В актах самосознания ближайшим образом этой личности является свободное, самосушее "Я"», – подчеркивает

Н.К. Гаврюшин¹. Несмелов полагает, что, хотя вопрос о свободе воли и рассматривался на протяжении всей истории философии, но бесспорного решения он так и не получил. Анализируя разные трактовки свободы, философ отмечает, что «поборники индетерминизма под именем свободы воли защищали безусловный произвол, поборники же детерминизма воли утверждали ее принуждаемость и принуждаемость мысли по аналогии с физической необходимостью»².

Несмелов определяет волю, как «способность субъекта действовать по мотивам чисто внутреннего происхождения»³. В философии Несмелова свобода выступает продуктом развития воли. По мере психического развития человека воля проходит три стадии развития: слепая воля, мыслящая воля, разумная (свободная) воля. В детский период человек руководствуется слепой волей, следует какому-то одному представлению, т.к. недостаточно развиты мысль и чувства. С постепенным развитием психики, мысли, у человека расширяется спектр интересов жизни, и он начинает руководствоваться новыми представлениями, это вторая стадия развития воли – мыслящая. Переход к третьей стадии воли – разумной (свободной) – связан с критическим рассмотрением известных новых представлений, не всякий интерес может служить действительным мотивом воли. На этой стадии человек, рассматривая разные интересы своей деятельности, выбирает «только достаточный интерес», который мог бы служить действительным мотивом хотения, и с точки зрения Несмелова, такая воля разумна и «в разумности своей делается волей свободной». «Свойство развитой воли хотеть и действовать только по силе убеждения и составляет сущность свободы воли», – отмечает Несмелов в «Науке о человеке»⁴. Далее Несмелов анализирует действие свободы воли по убеждению и отмечает, что это есть действительная свобода, так как содержание всех убеждений создается мыслью, а «убедительность каждого убеждения зависит от утверждения его волей». В своей деятельности человек руководствуется не только внешними данными (такими, как время, место, обстоятельства и пр.), но и внутренними. В связи с этим, человек следуя внутреннему единству характера, следует не всякому мотиву действия, а «только мотиву ценному и состоятельному». Каждый человек, в соответствии со своим образом поведения, судит о ценности мотива по-разному, но суждение о ценности мотива складывается из индивидуальных соображений, и постепенно возникает закономерность жизни, в соответствии с которой человек дает оценку тому или иному мотиву. «Воля может себя саму подчинить

¹ Гаврюшин Н.К. Антропология и гносеология В.И. Несмелова / Философское и педагогическое наследие: Вторые Махмутовские чтения: материалы международного симпозиума. Казань: РИЦ «Школа», 2008. С. 325.

² Несмелов В.И. Наука о человеке в 2 т. / В.И. Несмелов. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – С.146.

³ Там же. С.152.

⁴ Там же. С.161.

определенному правилу жизни, и в этом подчинении воли общему правилу жизни заключается вся ее свобода», – подчеркивает Несмелов¹.

Далее философ рассматривает ошибочный постулат, который выражается формулой: «я свободен, если я могу делать все, что хочу». Он отмечает, что человек в своем хотении зависим от привычки, необходимости, простого случая и прочих условий. Несмелов отмечает, что «если бы противники свободы когда-нибудь поняли, что велика в человеке действительная свобода – «не делать того, что ему хочется», никаких споров о свободе воли более не существовало»².

Исследуя зависимость воли от посторонних обстоятельств, философ вновь обращается к различным стадиям развития воли и подчеркивает, что в соответствии с различными стадиями развития воли, имеются и различные степени силы. На первой стадии развития воли, когда воля слепа, сила воли невелика, и, следовательно, воля подвержена влиянию даже самых незначительных обстоятельств. Когда же воля становится разумной и свободной, она не зависит от внешних обстоятельств. Несмелов считает, что примером истинной воли, которая непобедима никакими внешними обстоятельствами, является исповедничество и мученичество христиан.

Несмелов постулирует, что человек лишь тогда реально свободен, когда в своей жизни осуществляет идеал свободы, который является настоящей силой для внутреннего развития человеческой личности. Человек, осознающий себя как свободную личность и действующий в соответствии с идеалом свободы, способен создавать все «содержание жизни своей собственной властной волей», и тогда «человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть»³.

Итак, «несмеловская трактовка свободы воли выступает как мощная самоорганизация душевной жизни»⁴. Воля свободна лишь тогда, когда независима от объективных условий жизни, т.е. когда сам человек создает и осуществляет эти условия. «Рабское состояние человека есть состояние наличное, свободное же развитие жизни представляет собою только идеал человеческих стремлений, который лишь постепенно осуществляется человеком в действительном развитии его духа, как разумно-творческой силы»⁵. Несмелов неоднократно подчеркивает то, что на протяжении всей человеческой жизни происходит перемена мышления, человек перестает искать опору в материальном мире и стремится к Безусловной личности. Именно в созерцании Безусловной Личности, Бога, сверхчувственного мира человеку открывается разумное царство свободы и мысли. Несмелов, соглашаясь с мнением свят. Григория Нисского, подчеркивает, что образ Божий в человеке

¹ Несмелов В.И. Наука о человеке в 2 т. / В.И. Несмелов. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – С.163.

² Там же. С.164.

³ Там же. С.167.

⁴ Киносьян В.А. Загадка человека (о философско-религиозном учении В.И. Несмелова) / В.А. Киносьян. – Казань: КГАСУ, 2005. – С.76.

⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке в 2 т. / В.И. Несмелов. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – С.143.

«заключается в двух свойствах человеческого духа – в разуме и свободе»¹. Несмелов отмечает, что величие человека состоит в том, что он создан по образу и подобию Божию, и свобода, как один из аспектов образа Божьего в человеке, «является существенно необходимым свойством человеческой природы, так как без нее человек не мог бы выполнить разумной цели своего бытия»².

На наш взгляд, идеи В.И. Несмелова особенно актуальны в современную эпоху, когда на уровне обыденных представлений свобода зачастую понимается как свобода произвола, возможность осуществлять свои эгоистические прихоти. Несмелов же, следуя духу евангельского учения, показывает, что подлинная свобода – это свобода от греха, которую человек может обрести, только соединяясь с Богом, без чего невозможно исполнение человеком своего подлинного предназначения.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЕ

*Татаринцева Г.П., студентка 6 курса кафедры теологии СТФ НИУ «БелГУ»,
учитель православной культуры МОУ «Бутырская ООШ»
Валуйского района Белгородской области*

Современному обществу требуются люди, способные самостоятельно мыслить и решать возникающие перед ними вопросы, а так же творчески подходить к своей работе, то есть не только пассивно воспринимать происходящие в обществе изменения, но и самим принимать в них активное и деятельное участие. Все это требует изменения содержания образования, функции обучения. И главное место здесь отводится начальной школе, так как именно в младшем школьном возрасте происходит всестороннее развитие личности учащегося, его задатков, способностей, склонностей, интересов.

Современная школа – школа развивающая. Именно такая школа нужна, чтобы выполнить заказ общества и государства по формированию действительно разносторонне развитой личности, широко образованной, деятельной, духовной. Однообразное, шаблонное повторение одних и тех же действий уменьшает интерес к обучению.

Для реализации этих задач современного российского образования в образовательную программу начальной школы введён курс «Православная культура», напрямую направленный на духовно-нравственное воспитание и обучение младшего школьника. Он предоставляет прекрасные возможности учителю для эффективного развития интеллектуальной сферы обучающихся на основе их духовно-нравственного воспитания. Надо только эти возможности умело использовать. Причем задача по развитию мыслительных способностей каждого ребенка должна решаться постоянно и через всю целостную систему

¹ Несмелов, В. И. Догматическая система святого Григория Нисского/ В.И. Несмелов. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – С.386.

² Там же.

работы учителя, в единстве её обучающей и воспитательной составляющих через целеполагание, содержание, используемые технологии, формы, методы, взаимоотношения.

Можно ли добиться того, чтобы любой ребенок стал «умнее», «способнее», «одареннее»? Конечно, если развитием мыслительных способностей заниматься так же регулярно, как тренируются в развитии силы, выносливости и других подобных качествах. Если ребенок постоянно тренирует свой ум, решает поставленные перед ним задачи, действует активно, самостоятельно находит верные решения в нестандартных ситуациях – результат обязательно будет. От этого зависит обучение в целом. Дети проявляют особый интерес и активность тогда, когда им дается что-то новое, более сложное, когда надо творчески, самостоятельно придумать, догадаться, выбрать, сделать вывод.

Единство образования и воспитания личности ребёнка в православной педагогике выражено понятием образывающего воспитания. Идея образывающего воспитания исходит из того, что началом личности и основой её развития является духовная жизнь, которая предстаёт одновременно как разум. Целью педагогического воздействия в православной педагогике является раскрытие и укрепление духовных сил человека. Поэтому воспитание, ориентированное в первую очередь на развитие духовных качеств личности ребёнка, одновременно способствует реализации целей его образования как развития разумных, мыслительных способностей личности, является условием познания высшей абсолютной духовной реальности. Именно процесс духовного возрастания личности ребёнка, раскрытие и укрепление его духовных сил является высшей целью её образования и одновременно условием развития её мыслительных способностей, воспитания интеллекта.

Процесс духовно-нравственного развития и образования личности ребенка под действием православной педагогики, возможен только лишь в синергии, сотворчестве Бога и человеческой души, где Господь предстает Идеалом Совершенства, который дает истинное направление развитию личности ребенка, направляет и научает его. Пестов Н. Е. пишет: «Благодатным разумом и верой постигается существование Бога – Творца мира, Его непостижимая премудрость, связь мира с Божеством – промысел и любовь Бога к Своему творению, целесообразность всех законов природы и закономерность явлений в судьбах всего человечества, народов и отдельных личностей. Лишь благодатный разум веры может постигать в какой-то мере гармонию мира и невыразимую красоту Самого Божества и примерять в душе все те кажущиеся противоречия и недоумения, перед которыми бессилён ум науки и логики».

Отсюда следует, что главный стержень духовно-нравственного мира человека – душа, которая питается Божественным Духом. Она является центром всех творческих сил и имеет, в свою очередь, определенную строгую иерархию, «где ratio подчиняется «эмоции», то есть «творческому огню», образу Божью, который изначально был заложен Богом – Творцом.

В Православии педагогическое влияние направляется, в первую очередь, на формирование духовно-нравственного мира ребенка. Душа, которую питает

Животворящий Божественный Дух, жаждет Богообщения, и является основным объектом педагогического действия, направленного на ее преобразование в процессе образования и воспитания.

Стоит, все же, отметить, что другие стороны личности, несмотря на их вторичность, тоже, без сомнения, требуют многогранного развития. В этом заключается основное отличие между педагогикой светской и православной, в которой ни образование ума, ни физическое совершенство, ни четкая позиция личности в социуме не являются сущностью человека. Светская же педагогика устремлена именно на выявление и совершенствование этих второстепенных областей.

Суть православного воспитания и образования заключается в становлении личности на качественно новой ступени на основе ее внутреннего творческого ядра, которое устремлено к Богу. Эта мысль, которую высказал протонерей В. Зеньковский в работе «Основы православной педагогики», служит опорой, положенной в основание православной педагогики, выражает ее христоцентричную суть.

Душа является таким понятием, в котором одной из сил является ум, но, несмотря на это, и вся душа со своими тремя силами является и зовется умом. Следовательно, можем сказать, что дух и разум – равносильные понятия, означающие практически одно и то же.

Развивая дух, мы способствуем развитию разума, мыслительных способностей личности ребёнка. Условием духовно-нравственного развития является вера человека в свое богоподобие. На этой вере основано осознание онтологического содержания сущностного ядра как абсолютного, устойчивого, неизменного. Онтологическое содержание своего личностного бытия осмысливается и творится человеком как, безусловно, беспричинно существующее, не обусловленное какими бы то ни было внешними сущностному ядру человеческой личности обстоятельствами. Это содержание дано духовному чувству, совести человека. Оно принимается верой, соединенной с чувством духовного достоинства, и осуществляется волей свободно, как не имеющее рационального обоснования.

Младший школьный возраст является наиболее восприимчивым для воспитательного и интеллектуального развития. Именно в этом возрасте происходит становление ребенка: начинают развиваться духовные основы его личности, укрепляется психическое и физическое здоровье, формируются навыки и привычки, которые позволяют ребенку изучать мир, в том числе и через призму и на основе духовно-нравственных отношений. Во многом именно этот этап развития ребенка является фундаментом для дальнейшего понимания, восприятия или не восприятия, интерпретации окружающего мира, в этот период формируются отношения ребенка к тому, с чем он соприкасается, вырабатываются представления о том, что есть «хорошо» и «плохо».

Во многих научных трудах развитие духовно-нравственных основ личности связано с развитием физических сил растущего организма. Более того, именно нравственные основы становятся опосредованным элементом в дальнейшем становлении личности в обществе, нахождении ее социального

места. В.В. Зеньковский утверждает «...именно в течение раннего детства закладываются основы личности, формируются ее главные интуиции, ее первый, но и важнейший по своей психической влиятельности опыт. Именно в это время определяется основная «установка», впоследствии выражающая тип человека. Все это формируется под покровом внешних процессов в глубине детской души, ...детская душа именно в этот период особенно нежна и хрупка. ... Нередко уже значительно позднее, когда из семени, попавшего в это время в душу ребенка, выросли уже плоды, мы начинаем понимать, что корни той или иной черты, нашедшей свое выражение ныне, уходят именно к раннему детству... Закрытость процессов, происходящих в это время, так велика, что мы не можем проникнуть в них иначе, как с помощью гипотетических построений... дитя вбирает в себя огромный материал, которым, однако, не владеет».

Православное воспитание в этот жизненный период человека – в детстве – направлено на создание условий для сдерживания физиологической природы и установления степени, где главенствующую роль будут играть духовно-нравственные парадигмы.

Известный православный философ И. А. Ильин советовал «будить духовное начало в детском инстинкте, приучать его к чувству ответственности, укреплять в людях предметную силу суждения и волю к духовной цельности в жизни».

Процесс воспитания нравственных качеств ребенка определяется идеей преобразования внутренней нравственно-психологической сферы личности ребенка. Вовлечение ребенка в активную педагогическую работу, побуждение его внутренней личностной активности, создание условий для принятия педагогической деятельности, направленной на привитие нравственных норм поведения и развитие духовно-нравственных основ, что является условием развития их разума.

Значение курса православной культуры для развития мыслительных способностей учащихся начальных классов в современной педагогике не подвергается сомнению. Выработаны рекомендации для изучения религии как духовного, культурного, общественного, политического, экономического и мировоззренческого феномена.

Воспитание у подрастающего поколения нравственных качеств может стать решением многих актуальных на сегодня проблем. Согласно Н.С. Борисову, «только тогда мы вновь овладеем сокровищницей культуротворческого мировоззрения и ... станем черпать отсюда основополагающие идеи для жизни и действия, опять возникнет общество, которое будет руководствоваться благородными, не страдающими узостью идеалами и разумно противопоставлять их действительности».

Содержание курса «Православная культура» по программе Л.Л. Шевченко основано на морально-нравственных ценностях православия и способствует развитию интеллекта младших школьников.

Для преподавания курса «Православная культура» предпочтительны следующие методы обучения:

– небольшой иллюстрированный рассказ с последующим обсуждением наиболее сложных вопросов темы, предусмотренных учителем или предложенных самими учениками, на следующем этапе этого же урока;

– беседа с закреплением материала в творческих работах под руководством учителя;

– нравственный диалог;

– чтение фрагментов из Библии с последующим обсуждением и творческим заданием;

– анализ поэтического текста с подробным раскрытием сюжетов и образов религиозного содержания;

– работа с текстами, картами, составление кроссвордов.

Во время учебной деятельности опираемся на интеграцию различных областей знания: истории, географии, изобразительного искусства, музыки и др. Стимулируем детей к использованию на уроке всех знаний, которые они приобрели раньше, изучая учебные дисциплины, почерпнули из художественной литературы, фильмов и собственного опыта.

Личностно ориентированный подход к образованию, применяемый при преподавании православной культуры в школе, с одной стороны, предполагает осознанное направление учителя на личность учащегося, что является условием его развития, и, с другой стороны, сама личностная ориентация как процесс взаимодействия учителя и ученика является сущностью их развития. Значение личностно ориентированного подхода к образованию состоит в том, чтобы содействовать становлению человека: его неповторимой индивидуальности, духовности, творческого начала, интеллекта.

Изучение курса «Православная культура» ставит перед собой цели передачи современным школьникам знаний в области православной культурной традиции как средства формирования их личностных качеств. Учащийся начальной школы должен овладеть языковыми навыками восприятия православной культуры. Это связано с развитием творческих мыслительных способностей и восприятия ребенка. Данные психологов показывают, что у детей есть задатки творческого восприятия. Оно характеризуется взаимосвязью нравственной и эстетической категорий: категория добра сливается с категорией красивого, прекрасного; категория зла – с категорией безобразного.

Для формирования нравственных и духовных ценностей учащихся большое значение имеет применение в традиционном образовательном процессе различных инновационных технологий, способствующих более свободному, живому восприятию предметов, связанных с духовно-нравственной направленностью. Отличием педагогических технологий от любых других является то, что они способствуют более эффективному обучению за счет повышения интереса и мотивации к нему обучающихся.

Видов педагогических технологий много, различающихся по разным основаниям. Необходимо выделить технологии, применимые к урокам православной культуры. Это такие технологии, которые носят название прикладных, отвечающих на вопросы: как, каким образом наиболее оптимально выстроить образовательный процесс, помочь личности в самоопределении, самореализации, самооценке и самоактуализации:

1. Технология дифференцированного обучения и связанные с ним групповые технологии, при которых основное внимание уделяется дифференциации постановки целей обучения, групповому обучению и его различным формам, обеспечивающим специализацию учебного процесса для различных групп обучаемых.

2. Технология разноуровневого обучения, предполагающая деление класса на группы и включающую индивидуальную ученическую деятельность, сочетающуюся с фронтальной формой обсуждения результатов всеми учащимися класса. Применение этой технологии важно для воспитания коммуникабельности личности, создания социальной мотивации. В групповой деятельности учащиеся чувствуют себя более свободно, ведут себя раскованно, тем самым, стимулируя творческий подход к учебной деятельности. Учащиеся выполняют не только исполнительские, но, что важно, и контролирующие действия. Это способствует формированию умения учиться, усвоению способов самообучения, самовоспитания, самоконтроля.

3. Технология развития критического мышления. Эта технология способствует развитию критического мышления учащихся при организации их работы с различными источниками информации. Мотивацию учащихся к изучению нового материала учитель строит, привлекая детей к самостоятельному целеполаганию, рефлексии. Также учитель организует коллективную, парную и индивидуальную самостоятельную деятельность на уроке. Применение данной технологии дает возможность учесть индивидуальные особенности познавательных интересов учащихся. Одна из основных целей технологии развития критического мышления – научить ученика самостоятельно мыслить, осмысливать, определять главное, структурировать и передавать информацию, чтобы другие узнали о том, что нового он открыл для себя.

4. Технология исследовательской направленности. Использование этой технологии предполагает такое обучение, в котором учащийся ставится в ситуацию самостоятельного овладения понятиями, способами решения проблем в процессе познания, но направленном учителем.

Духовно-нравственное воспитание способствует формированию у обучающихся нравственных чувств, нравственной позиции, нравственного поведения. Духовно-нравственное воспитание формирует основу личности и является условием развития разума, интеллекта.

Основой духовно-нравственного воспитания младшего школьника является организованный процесс усвоения ими социального морального опыта и его плавный переход во внутренний нравственный план личности, ее нравственные качества. Духовно-нравственное воспитание и развитие ребенка является условием развития его разума, его интеллектуальных способностей. Духовно-нравственное воспитание предстает как процесс целенаправленного и систематического формирования моральных качеств личности ребенка с целью развития его духовной жизни, сущностных духовных качеств личности, развития разума и интеллекта, а также его успешного функционирования в современном обществе.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Андреева Г.Н. – старший воспитатель МБДОУ д/с № 63, г. Белгород.
2. Бабьяк Артур Андреевич – аспирант кафедры культурологии и политологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
3. Бардыкова Ирина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и политологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
4. Барышнекова Людмила Ивановна – музыкальный руководитель МБДОУ детский сад общеразвивающего вида № 16 «Ивушка».
5. Беглуева Л.М. – воспитатель, МБДОУ детский сад общеразвивающего вида № 35.
6. Бочарников Д.М. – магистрант кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
7. Вовк Софья – студентка 6 курса з/о кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
8. Водолажская Наталья – музыкальный руководитель, МБДОУ детский сад общеразвивающего вида № 35.
9. Гинкель Александр Владимирович – кандидат богословия, заведующий отделением заочного обучения, заведующий кафедрой миссиологии, преподаватель Белгородской Православной Духовной семинарии.
10. Гребенюк Е.А. – воспитатель, МБДОУ детский сад общеразвивающего вида № 35.
11. Голошукова Л.В. – воспитатель МБДОУ д/с №63 г. Белгород.
12. Джон Берджесс – профессор Питтсбургской Богословской Семинарии США.
13. Дуна Наталья Геннадьевна – кандидат экономических наук, доцент Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.
14. Жиленков Александр Иванович – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы и методики преподавания Белгородского государственного национального исследовательского университета.
15. Жиров Михаил Семенович – доктор педагогических наук, профессор, декан социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета, заслуженный работник культуры РФ.

16. Жирова О.Я. – кандидат педагогических наук, доцент, профессор кафедры искусства народного пения Белгородского государственного института искусств и культуры, заслуженный работник культуры РФ.
17. Злор А.В. – кандидат философских наук, доцент Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток.
18. Ивашина Елена Викторовна – аспирантка кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
19. Ивашин Роман Анатольевич – ассистент кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
20. Игумен Серапион (Митько) – кандидат философских наук, доктор богословия, проректор по научной работе Белгородской Православной Духовной семинарии.
21. Иерей Григорий Дегтярев – благочинный храма св. Иннокентия БПДС.
22. Калинина Галина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры.
23. Канишев Дмитрий Вадимович – студент кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
24. Караповская Т.А. – учитель православной культуры МБОУ СОШ № 2, г. Строитель.
25. Катаева Наталья Андреевна – студентка 2 курса кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
26. Катаева Татьяна Александровна – магистрант Белгородского государственного национального исследовательского университета.
27. Кобченко Алла Алексеевна – старший преподаватель Белгородского государственного национального исследовательского университета.
28. Ковальчук Ольга Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы Белгородского государственного национального исследовательского университета.
29. Колесников Сергей Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
30. Котельников Владимир Алексеевич – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Пушкинского дома (ИРЛИ РАН).
31. Ларкина Екатерина Юрьевна – магистрант кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

32. Липич Тамара Ивановна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
33. Логинова Наталья Владимировна – студентка 5 курса з/о кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
34. Луценко Татьяна Владимировна – аспирант Белгородского государственного национального исследовательского университета.
35. Лутченко Евгения Игоревна – учитель православной культуры МОУ «Разуменская средняя общеобразовательная школа № 3 Белгородского района Белгородской области».
36. Мезенцев И.В. – аспирант кафедры теологии и религиоведения Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток.
37. Мотовникова Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
38. Оксак Тамара Александровна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
39. Петренко Наталия Сергеевна – учитель православной культуры, МБОУ «Гимназия № 3», г. Белгород.
40. Полетаева Т.А. – Белгородская Православная Духовная семинария, г. Белгород, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, г. Москва.
41. Полухин Виктор Павлович – студент 5 курса кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
42. Проселкова Татьяна Васильевна – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры МиПОИС Белгородского государственного национального исследовательского университета.
43. Протоиерей Сергей (Дергалеv) – кандидат философских наук, доцент кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, ученый секретарь Белгородской Православной Духовной семинарии.
44. Протоиерей Юлиан (Гоголюк) – кандидат богословия, настоятель храма Архангела Гавриила.
45. Пузанова Марина Николаевна – воспитатель МБДОУ комбинированного вида д/с № 52, г. Белгород.

46. Рубежанский Сергей Иванович – настоятель храма святителя Иоанна Златоуста, г. Валуйки.
47. Русанова Елена – аспирант Белгородского государственного национального исследовательского университета.
48. Семернина Ирина Валерьевна – студентка 6 курса з/о кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
49. Сердюкова Л.В. – студентка кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
50. Сидоренко Вера Викторовна – студентка 5 курса кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
51. Складарова Анна Борисовна – студентка 6 курса з/о кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, медицинская сестра милосердия, БРО ООО «Российский Красный Крест».
52. Тамахина И.Н. – учитель истории и ОПК МБОУ СОШ № 36, г. Белгорода.
53. Тарасова А.А. – преподаватель кафедры философии Курского государственного университета.
54. Тарасов Андрей Григорьевич – кандидат философских наук, кафедра философии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
55. Татаринцева Г. П. – студентка 6 курса з/о кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, учитель православной культуры МОУ «Бутырская ООШ» Валуйского района Белгородской области.
56. Филатов Евгений Сергеевич – магистрант кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
57. Филатова Яна Сергеевна – кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
58. Харланова Алина Владимировна – студентка 5 курса кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
59. Харланова Елена Владимировна – студентка 5 курса кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

60. Чеботаева Елена Николаевна – магистрант з/о кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
61. Человенко Татьяна Григорьевна – кандидат педагогических наук, зав. кафедрой религиоведения и теологии, доцент ФБГОУ ВПО «Орловский государственный университет».
62. Черномаз Павел Алексеевич – кандидат географических наук, доцент кафедры международных экономических отношений Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.
63. Шеховская Наталья Леонидовна – доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики и методики начального образования Белгородского государственного национального исследовательского университета.
64. Ширманова Марина Юрьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
65. Яровой Александр Николаевич – кандидат богословия, доцент кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
66. Яровая Ирина Михайловна – магистрант кафедры теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

Научное издание

ЕВАНГЕЛИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы I Международной научно-практической
конференции

г. Белгород, 15 мая 2013 г.