



ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 1 (37) 2025

УДК 27
ББК 86.37
П68

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Казанской православной духовной семинарии

Журнал представлен в Российском индексе
научного цитирования (РИНЦ)
договор 315–10/2021 от 29 октября 2021 года и доступен
в Научной электронной библиотеке eLIBRARY.RU

Главный редактор
прот. Алексей Сергеевич Колчерин, д-р церк. ист., доц.

Редактор-составитель:
диакон Андрей Зотин

Рецензенты:

*П. П. Терехов, д-р. пед. наук; прот. Сергей Шкуро, канд. богосл.;
В. Н. Рогатин, канд. ист. наук; иер. Никита Кузнецов, канд.
богосл.; диак. Андрей Зотин, канд. богосл.; Д. Ю. Степанов, канд.
ист. наук; Е. С. Рогатина, канд. филос. наук; С. М. Маклашева,
канд. филол. наук; иер. Александр Ермолин, Н. А. Ерундов.*

П68 Православный собеседник: № 1–2 (37–38) 2025. — Казань: Казанская православная духовная семинария, 2025. — 140 с.

ISSN 1029-144X

Журнал «Православный собеседник» за 2025 г. содержит материалы научно-богословской конференции Казанской православной духовной семинарии «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», прошедшей в ноябре 2024 г., материалы научно-богословской конференции по церковному праву «I Бердниковские чтения», прошедшей в сентябре 2024 г., а также научные исследования преподавателей, сотрудников и учащихся духовных учебных заведений Русской Православной Церкви и включает статьи по богословию, исламоведению, педагогике, психологии, филологии, церковной истории. Издание предназначено для всех интересующихся богословскими, церковно-историческими и общегуманитарными науками.

ISSN 1029-144X



9 771029 144006

© Казанская православная духовная семинария, 2025

Казанская православная духовная семинария

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№1 (37) 2025

Журнал выходит четыре раза в год

Казань, 2025

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель — *митрополит Казанский и Татарстанский Кирилл епископ Набережночелнинский и Елабужский Гавриил*, доктор богословия, профессор кафедры богословия и философии, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Кузнецов Никита Сергеевич, иерей, кандидат богословия, ректор Казанской православной духовной семинарии (Казань)

Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет (Казань)

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Аюпова Елена Ильдаровна, кандидат филологических наук, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Ермошин Антон Владимирович, иерей, кандидат исторических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Зотин Андрей Александрович, диакон, кандидат богословия, проректор по учебной работе, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Исхакова Резеда Рифовна, доктор педагогических наук, профессор, Казан-

ская государственная консерватория имени Н.Г. Жиганова (Казань)

Колчерин Алексей Сергеевич, протоиерей, доктор церковной истории, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Кузьмина Елена Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

Матушанская Юлия Григорьевна, доктор философских наук, профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет

Мелихов Герман Владимирович, доктор философских наук, профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

Михайлов Андрей Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

Павлов Александр Петрович, протоиерей, кандидат богословия, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Павлова Полина Анатольевна, кандидат искусствоведения, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Резвых Татьяна Николаевна, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Рогатин Владимир Николаевич, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Рогатина Елена Сергеевна, кандидат философских наук, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Самойленко Владимир Михайлович, протоиерей, кандидат богословия, доцент Казанской православной духовной семинарии (Казань)

Соловьев Артем Павлович, кандидат философских наук, доцент, Алма-Атинская духовная семинария (Алма-Ата)

Суслова Раиса Анваровна, кандидат исторических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Сухова Наталия Юрьевна, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Терехов Павел Петрович, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Чернышева Алефтина Юрьевна, доктор филологических наук, профессор,

Казанская православная духовная семинария (Казань)

Черняев Анатолий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заместитель директора, Институт философии Российской академии наук (Москва)

Шкуро Сергей Викторович, протоиерей, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, Казанская православная духовная семинария (Казань)

БОГОСЛОВИЕ

ВОСПРИЯТИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ ВОСТОЧНОГО БОГОСЛОВИЯ ИКОНЫ (НА ПРИМЕРЕ ВОЗЗРЕНИЙ КАРДИНАЛА К. ШЕНБОРНА)

Ващяев Василий Петрович

*магистр теологии, ассистент кафедры богословия
Московской духовной академии*

E-mail: basilvashaev@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу восприятия Римско-Католической Церковью восточного богословия иконы на примере взглядов кардинала Кристофа Шенборна. Особое внимание уделяется тринитарным и христологическим основаниям богословия образа, сформированным на базе святоотеческого наследия правящим архиепископом Вены. Детально рассматривается концепция иконы как средства откровения и взаимодействия с Божественным. Предлагается вывод о существенном сходстве богословия образа кардинала К. Шенборна с православной традицией, несмотря на различия в стилях изложения и акцентах.

Ключевые слова: Кардинал Кристоф Шенборн, иконопочитание, тринитарное богословие, восточное богословие, католицизм, православие, диалог традиций, христология, Святые Отцы, богословие иконы.

THE ROMAN CATHOLIC CHURCH'S PERCEPTION OF THE EASTERN THEOLOGY OF THE ICON ON THE EXAMPLE OF CARDINAL C. SCHÖNBORN'S VIEWS

Abstract. The article is devoted to the analysis of the Roman Catholic Church's perception of the Eastern theology of the icon on the example of Cardinal Christoph Schönborn's views. Particular attention is paid to the trinitarian and Christological foundations of the theology of the image, formed on the basis of the holy theological heritage by the ruling archbishop of Vienna. Special attention is paid to the concept of the icon as a means of revelation and interaction with the Divine. A conclusion is proposed about the essential similarity of Cardinal C. Schönborn's theology of the image with the Orthodox tradition, despite the differences in presentation styles and emphasis accents.

Keywords: Cardinal Christoph Schönborn, iconoclasm, trinitarian theology, Eastern theology, Catholicism, Orthodoxy, dialogue of traditions, Christology, Holy Fathers, theology of the icon.

Vashchaev Vasily Petrovich, Master of Theology, Assistant of the Department of Theology of the Moscow Theological Academy

Во многих сферах культуры и общества достаточно распространено (в каком-то смысле не без оснований) мнение о непрерывном восточно-западном противостоянии — о той борьбе, что, очевидно, была вызвана преследованием политических целей и желанием первенства. Подобное нельзя отрицать. Ведь и Крестовый поход 1204 г. против ослабленной православной Византии, и многочисленные попытки поставления Руси с сопредельными территориями под эгиду Святого Престола — историческая данность. Однако наряду с этими событиями происходил и непрерывный диалог, объективно существовало взаимовлияние двух религиозных культур.

Эти взаимоотношения между Католической и Русской Православной Церквями стали развиваться в положительном направлении и вышли на новый уро-

вень в связи с деятельностью II Ватиканского собора, на котором был принят документ «Unitatis Redintegratio» («Восстановление единства»). Содержащаяся в нем формулировка о «сестринском» достоинстве Русской Православной Церкви и послужила началом диалога.

Вместе с тем одним из важных событий XX в. стало «открытие» восточной иконы на Западе, происходившее параллельно с исследованием богословия образа в Православии. Творческое развитие наследия Отцов Церкви, имевшее место в то время, открыло ценность перспективы, которую мы видим на иконах и которая определяется ни теми, кто икону пишет, ни теми, кто ее рассматривает, но только Тем, кто через нее обращается к нам. В связи с этим представляется актуальным исследование восприятия Римско-Католической Церковью восточного богословия иконы на примере воззрений кардинала Кристофа Шенборна, замечающего: «Икона никогда не бывает только механическим повторением образца, она представляет собой всякий раз новую встречу с неисчерпаемой тайной Лица»¹.

Кристоф Шёнборн — австрийский кардинал чешского происхождения, архиепископ Вены и примас Австрии, который с 1998 г. занимает видное место в жизни Римско-Католической Церкви. Доминиканский монах и теолог, он известен своим стремлением к диалогу и уважением к традициям. С 1961 г. является членом австрийской ветви Ордена Золотого руна, выполняя обязанности капеллана.

Как редактор «Катехизиса Католической Церкви», он приобрёл международную известность благодаря своей способности объединять богословскую строгость и ортопраксическую доступность. Его считают умеренным реформатором, способным к дипломатии и открытым к обсуждению сложных вопросов современности. Основной фокус внимания настоящей статьи сосредоточен на авторской монографии, в русском переводе носящей название «Икона Христа. Богословские основы» (в редакции 1984 г. «Икона Христа. Богословское введение»)². Кардинал Кристоф Шенборн в предисловии работы замечает, что темой его исследования явились те принципиальные богословские основания, без которых буквально не могло бы идти речи о самом явлении «образа». Более того, он, следуя за преподобным Иоанном Дамаскином, декларирует в качестве основополагающего постулат о вочеловечении Христа, давший возможность запечатлеть Божественный Лик, а значит, и сделавший его (Лик) центром богословия, апеллирующего к наибольшей концентрации Откровения³.

В связи с этим, уместным выглядит тезис о том, что для кардинала любой разговор о божественном своим основанием укоренен в Святой Троице⁴:

1. *Богооткровение полностью реально.* Это означает действительную возможность познания не только Сына, но и всей Святой Троицы.

2. *Творец обладает собственной совершенной «иконой» — Лицом Иисуса Христа.* Поскольку же «Я и Отец — одно» (Ин. 10:27), подобное положение вещей объясняет возможность познания не частного, но общего.

Тринитарные основания становятся для К. Шенборна отправной точкой богословия образа. Но это лишь первый шаг. Для понимания иконы как средства Самооткровения и Самоприсутствия Божия не менее важны «внутренние» и «внешние» межличностные отношения Св. Троицы. Определяющим понятием в этом дискурсе кардинал считает термин «единосущный» — *ὁμοούσιος*. Именно он слу-

¹ Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 9.

² Schönborn C. Die Christus-Ikone: Eine theologische Hinführung. Schaffhausen: Novalis Verlag, 1984.

³ Onasch K. Schönborn, Christoph, Die Christus-Ikone: [Rezension]. S. 134–136.

⁴ Wollbold A. Amor is Laetitia-Auf der Suche nach einem angemessenen Verständnis. S. 17–40.

жит тем ключом, через который только и возможно построение осмысленного понимания проявления Божественного.

Опираясь на древние святоотеческие послания, К. Шенборн развивает «диалектичную» мысль, с одной стороны, о единсущности Лиц, с другой же — о характерных особенностях-проявлениях-действиях каждого из Лиц Троицы. И хотя эти свойства отдельны и непосредственны, они также являются самым совершенным выражением непостижимой общности Бога — Отца, Сына и Святого Духа⁵. Исходя из этого единство Лиц как раз парадоксальным (для человеческого разума) образом основывается на особенностях каждого Лица, соотносимого с двумя другими Лицами. То есть интенсивное подчеркивание единственности Лица не является тождественным индивидуализму, но выступает его противоположностью, поскольку в самом внутреннем зерне личной единственности заложена также основа действительной общности⁶.

Итак, вышеизложенные рассуждения формулируют вполне определенный тезис: единственность Божественных Лиц состоит в том, что они взаимно сообщают Друг о Друге⁷. Писание ясно доносит «единственность» Сына как в 18-м стихе 1-й главы Евангелия от Иоанна, так и в 27-м стихе 11-й главы Евангелия от Марка, повествуя о Сыне, являющемся образом Отца. Еще конкретнее об этом свидетельствует Послание к Евреям в 3-м стихе, говоря о Сыне — образе ипостаси Отца. Это откровение кардинал осмысляет в духе свт. Григория Нисского, принимая его определение образа: «Образ есть то же самое, что первообраз (πρωτότυπος), даже если он несколько другой»⁸. Исходя из этого, заключает Шенборн, «Лицо Сына есть вид и лик совершенного познания Отца, и Лицо Отца совершенно познается под видом Сына»⁹.

В целом же Кристоф Шенборн в своем тринитарном основании богословия иконы опирается на логику рассуждений Святых Отцов первых столетий, среди которых преимущественно им выделяются свт. Афанасий Великий и свт. Григорий Нисский. Формулировка свт. Афанасия «о полной реальности Богооткровения» выступает первым основанием богословия образа. Второе же основание (по свт. Григорию) облекается в терминологию «обладания Творцом собственной совершенной иконой», которая и есть Бог Слово.

Важной особенностью богословия образа кардинала Кристофа Шенборна является анализ «враждебного образам богословия», его генезиса и влияния на формирование богословия иконы. Среди последних Шенборн наиболее выделяет Оригена, чьи взгляды достаточно обоснованно считаются враждебными богословию образа, хотя при этом все же и не умаляется роль заложенной им школы, благодаря которой присутствие иконы в Церкви стало реальностью. Вторым из основных представителей враждебного отношения к теологии иконы для Шенборна является Евсевий Кесарийский, чье сосредоточение на «образе» Христа как ключевом и существенном термине служит отправной точкой для святого Кирилла Александрийского. Именно он, следуя концепции образа свт. Афанасия Великого, через уже развернутую христологию и происходящую из нее сакраментологию Евхаристии обосновывает возможность написания иконы Христа, изображающей одновременно индивидуального человека Иисуса и Лик предвечного Сына Божия.

⁵ Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 11.

⁶ Цит. по: Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 11.

⁷ Там же. С. 11.

⁸ Щипина Р. В. Антропология Григория Нисского в системе византийской культуры: дис... канд. филос. наук. СПб, 2007. С. 97.

⁹ Цит. по: Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 11.

Кульминацией же становятся основания богословия образа, сформулированные св. Максимом Исповедником.

1. Воплощение, то есть принятие Богом Сыном человеческой природы, означает, что суверенная божественная свобода, в которой Сын обладает божественностью как чем-то, что получается и передается одновременно, становится также способом обладания им человеческим бытием¹⁰.

2. Воплощение означает не только то, что у Сына есть человеческое бытие, но и то, что Он является определенным человеком.

3. Бог стал человеком и продолжает оставаться человеком, но этот облик, это человеческое существование происходит не из человеческого бытия, а из Лица Сына Божьего — этот облик и является Его человеческим бытием¹¹.

«Икона никогда не бывает только механическим повторением образца, она представляет собой всякий раз новую встречу с неисчерпаемой тайной Лица»¹² — эти слова кардинала, пожалуй, служат наиболее ярким поэтическим отражением его взглядов на богословие иконы. Но насколько подобное сообразуется с православным взглядом по наполнению? Не оказывается ли формальная, декларативная схожесть здесь чем-то лишь внешним?

Лаконичный ответ дает сам автор, когда, исследуя труды св. Иоанна Дамаскина и в целом восточное богословие образа, замечает: «При всех различиях в постановке акцентов общей характеристикой всего восточного церковного иконопочитания оказывается именно убежденность, что на иконе мы встречаемся с Самим Христом»¹³.

Проанализировав воззрения кардинала Кристофа Шенборна, можно сделать вывод, что его тринитарные и христологические построения, опирающиеся на позицию Святых Отцов неразделенной Церкви, наиболее сосредоточиваются на фигуре Спасителя. При этом личные взгляды автора явно проистекают из фундаментальной теологии и богословия красоты Ханса Урса фон Бальтазара. Это становится ясным из декларирования кардиналом того, что Само слово Божие обладает силой назидания, неся в себе рассеивающий тьму человеческих вопрошаний свет, а Божественное откровение реализуется в исторических событиях, не умаляя этим тайну веры: например, Крест остается недоступным для того, кто его соблюдает только с исторической точки зрения, и открывается Святым Духом. Подобное вполне сообразуется с православным восприятием, где понятие образа играет важную роль в христологии и учении о Пресвятой Троице. Божественный Логос является образом Отца, а Христос — «новым Адамом», в котором восстановлен первоначальный образ Божий. Искупление же человека заключается в обновлении образа Божьего через восстановление первоначальной природы по образу Иисуса Христа.

Таким образом, будет верным сказать, что богословие образа кардинала Кристофа Шенборна во многом сходно с православными воззрениями на богословие иконы. Отличие заключается лишь в несколько ином, нежели это привычно для православного читателя, стиле изложения, вполне закономерном привлечении автором трудов западных богословов наряду с творениями Святых Отцов, а также естественном для католического теолога подчеркивании сообразности излагаемого подхода позиции Святого Престола.

¹⁰ Подробнее см.: Шенборн К. Бог послал Сына Своего: Христология. М.: Христиан. Россия, 2003. С. 139.

¹¹ Garrigues J. M. La personne composee du Christ d'après S. Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. Vol. 84, 1974. P. 181–204.

¹² Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 9.

¹³ Там же. С. 99.

Список использованных источников и литературы

1. *Garrigues J. M.* La personne compose du Christ d'apres S. Maximele Confesseur // *Revue Thomiste*. Vol. 84, 1974. P. 181–204.
2. *Onasch K.* Schönborn, Christoph, Die Christus-Ikone: [Rezension] // *Theologische Literatur zeitung*. 1986. Bd. 111. №. 2. S. 134–136.
3. *Schönborn C.* Die Christus-Ikone: Eine theologische Hinführung. Schaffhausen: Novalis Verlag, 1984. 260 s.
4. *Wollbold A.* Amoris Laetitia-Auf der Such enach einem angemessenen Verständnis // *Münchener Theologische Zeitschrift*. 2017. Bd. 68. №. 1. S. 17–40.
5. *Шенборн К.* Бог послал Сына Своего: Христология. М.: Христиан. Россия, 2003. 416 с.
6. *Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. 230 с.
7. *Щипина Р. В.* Антропология Григория Нисского в системе византийской культуры: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2007. 200 с.

АНТРОПОЛОГИЯ СЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

иерей Виктор Кобзов

магистрант 2-го курса Казанской православной духовной семинарии

E-mail: viktor-kobzov@yandex.ru

Аннотация. Григорий Нисский, родной брат святителя Василия Великого, является одним из самых известных деятелей святоотеческого периода. Статья посвящена анализу учения святителя Григория Нисского о человеке, подробно рассмотрению его труда «Об устройении человека» и проблеме преодоления в нем оригенизма. В своих антропологических взглядах Григорий Нисский следовал во многом уже сложившимся в то время в обществе философским понятиям Платона и Оригена, однако переработал их, постарался избежать крайностей как древнегреческого мудреца, так и своего любимого учителя Оригена.

Ключевые слова: святитель Григорий Нисский, Ориген, творение, образ и подобие, богоподобие, добро и зло, апокатастасис.

THE ANTHROPOLOGY OF ST. GREGORY OF NYSSA

Abstract. Gregory of Nyssa, the brother of Saint Basil the Great, is one of the most famous figures of the patristic period. The article is devoted to the analysis of the teaching of Saint Gregory of Nyssa about man, a detailed analysis of his work “On the Structure of Man” and overcoming Origenism in it. In his anthropological views, Gregory of Nyssa largely followed the philosophical concepts of Plato and Origen that had already been established in society at that time, but he reworked them, trying to avoid the extremes of both the ancient Greek sage and his beloved teacher Origen.

Keywords: Saint Gregory of Nyssa; Origen, creation, image and likeness; godlikeness; good and evil; apocatastasis.

Priest Victor Kobzov, 2nd year master’s student of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Склонность к философии у святителя Григория Нисского была постоянной, иной раз доходила до страстности: в юности он сначала учится в местных школах, а затем под руководством своего брата, святителя Василия Великого (обучавшегося в наилучших школах Константинополя и Афин), совершенствует свое образование. В возрасте около 30 лет он даже оставляет должность чтеца и устраивается преподавателем риторики, за что получает нарекания от своего друга Григория Назианзина.

Григорий Нисский очень хорошо ориентировался во всевозможных философских течениях, изучив их достаточно глубоко, и многие из них критиковал. Единственное, что пользовалось у него неизменной симпатией, — это философия Платона и Аристотеля. Он читал по первоисточникам труды и самого Платона, и неоплатоников. Идеализм этих мыслителей был наиболее близок его самоуглубленной, созерцательной натуре. Из христианских философов наибольший отпечаток на творчестве Григория Нисского оставил Ориген — наиболее известный и популярный в то время философ и богослов¹. Сам Григорий получил при рождении свое имя в честь свт. Григория Чудотворца — одного из ярчайших учеников Оригена. Призвание к богословию открылось у него сразу после рукоположения во епископы², в этом можно усмотреть благодатное действие Святого Духа: *не мерою дает Бог Духа* (Ин. 3: 34).

¹ Мартынов А. В. Антропология св. Григория Нисского: опыт исследования // Прибавление к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 12–14.

² Мейендорф И., *протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, Лучи Софии, 2001. С. 189.

В творчестве свт. Григория Нисского есть три рода произведений: догматические, мистические и экзегетические. Некоторые произведения соединяют в себе эти направления. Трактат «Об устройении человека» («Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου») как центральный к пониманию антропологических взглядов Григория Нисского сочетает в себе мистическую и экзегетическую стороны и онтологически является продолжением «Шестоднева» Василия Великого, который он значительно доработал после смерти своего брата. Исследуемый трактат может быть в переводе озаглавлен как «О создании (сотворении) человека», так как исходный глагол κατασκευάζω весьма многозначен, он имеет в языке койне значения 'приготавливать, создавать, устраивать'³. Антропологические взгляды святителя Григория отражены и в некоторых других его произведениях, но именно трактат «Об устройении человека» достаточно подробно раскрывает христианскую антропологию и вместе с тремя проповедями на тему об образе и подобии Божиим в человеке является достаточно полным ее изложением.

Отправными точками антропологии Григория Нисского являются три утверждения, которые встречаем в небольшом трактате-письме к Иерию «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью»:

а) Бог — первопричина всякого творения («Все признают, что все зависит от одной причины, и ни одно из существ не имеет бытия само от себя, и не служит само себе началом и виною»⁴);

б) всякое творение имеет в себе причину, а также и цель («Потому что ничего не бывает без Бога, как дознали мы из многого, и опять, что делается по Божию домостроительству, то неслучайно и не неразумно, как исповедует это всякий, кто знает, что Бог есть разум, и премудрость, и всякая добродетель, и истина»⁵);

в) человек богоподобен («По приведении всего в бытие Богом, явился на земле и человек, существо страстворенное из инородного, между тем как Божественная и духовная сущность вступила в единение с уделенною ему долей каждой стихии. Приведен же человек Творцом в бытие, чтобы ему быть одушевленным неким подобием Божественной и превысшей силы»⁶).

Человека Григорий Нисский соотносит с животными, но и возвышает над ними: «Человек есть словесное животное» или как «словесное и размышляющее... благодаря собственно этим свойствам своей природы, человек возвышается над всем творением»⁷. При сотворении солнца, неба и земли, животных нет никакого совета, но когда Господь приступает к устройению человека, то действует осматрительно, приготавливает надлежащее вещество и форму, предлагает достойную цель⁸. По этому поводу В. И. Несмелов, исследователь творчества святителя, отмечает следующее: эта цель возможна, если имеется у творения сложный состав. Природу человека составляет единство двух разнородных начал — духа и тела, дух сотворен из ничего и составляет высшую и совершенную часть. Именно он свободно-разумный и бессмертный. Но соединиться с телом дух может только посредством третьей силы, чувствующей, именуемой душой⁹.

О цели человека, о его назначении свт. Григорий пишет и в самом начале своего трактата «Об устройении человека», причем видит уже здесь цель сверхчеловеческую, сверхвозможную: «Божественная сила так находит надежду безнадежному

³ Греческо-русский словарь Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2000. С. 117.

⁴ Григорий Нисский, свт. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью // Творения святого Григория Нисского. М: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. С. 338.

⁵ Там же. С. 356.

⁶ Там же. С. 338.

⁷ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // История средневековой философии: хрестоматия. Минск: ЕГУ, 2002. Ч. 1. С. 265, 268.

⁸ Там же. С. 261.

⁹ Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. 2000. С. 361–362, 375.

и исход невозможному»¹⁰. В другой своей работе святитель подчёркивает космичность цели, сам материальный мир должен стать соучастником промысла Божия о духовных существах и, в частности, о человеке через единение духовной природы души с земной, материальной частью человека¹¹. Эта цель уже открывает возможность преодоления оригенистских (а по сути, неоплатонических) тенденций.

Далее, показывая устройство материи с движением, с одной стороны, и всякого живого творения, всего чувствующего, дышащего и одушевленного — с другой, он увязывает появление человека среди всего этого в единую причинную связь и необходимость: должен быть кто-то, который должен всем владеть (глава 1), и этот владыка должен сразу стать царем подвластного ему по причине более совершенной природы (главы 2, 3): «Творец показал в мире человека, чтобы тот был зрителем Его чудес и чтобы стал господином, вкушением приобретая разумение Подающего, а через красоту и величие видимого исследуя неизреченную и паче слова силу Сотворившего»¹². Виктор Несмелов предлагает нам несколько другой перевод данного места: «...Чтобы приобрел он при наслаждении познание о Подателе»¹³. Таким образом, у святителя отмечается антропный принцип Вселенной.

Конечным звеном этих заключений является необходимость уподобления человека Богу — в чистоте, бесстрастии и блаженстве, в бытии, отстраненном от всего дурного. Через это должно в человеке отобразиться богоподобие¹⁴, которое, по мысли Григория Нисского, есть необходимость. Об этом он говорит в 21-й главе: воскресения следует ожидать не столько от проповеди Писания, сколько из самой необходимости вещей. Он отмечает, что человеческая природа не пребывает твердой даже во зле. Движение свойственно душе человека, и по этой причине, уклонившись некогда ко злу, рано ли, поздно ли, она потом не захочет этого и, как следствие, «по необходимости уклонит движение к добру». Зло не беспредельно, а значит, и тяготение ко злу ограничено, поэтому «преемство добра сменяет предел зла»¹⁵. Здесь мы видим, что учение свт. Григория начинает идти несколько вразрез с ортодоксальным, сохраняется апокатастасис, наследие его учителя Оригена.

Исследуя библейское сотворение мира, Григорий Нисский разделяет всю вещественную природу на органическую (дышащее и одушевленное) и неорганическую. Органическую, в свою очередь, на словесное (человек) и бессловесное (остальные живые существа)¹⁶. Каждое из царств природы на ступень выше, оно отличается от предыдущего прибавлением новых сил через акт творения.

Описывая душу как посредника между духом и телом, Григорий Нисский усваивает душе чувства, которыми постигается мир, и ум, который через чувства постигает сущее¹⁷. Этот ум, хотя и через все действует и всем пользуется, тем не менее остается один. В этом св. Григорий видит аргумент против аномея, рассматриваемый ниже. Говоря о том, как ум действует в душе человека, Григорий использует пример города, в котором чувства являют собой как бы городские врата, а «ум, изучая каждого из входящих и вынося суждение, отводит соответственное ему место в ведении... часто из разных чувственных способностей у нас собирается одно ведение»¹⁸. Таким образом, ум в человеке демонстрирует различающую способность.

¹⁰ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 260.

¹¹ Григорий Нисский, свт. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. С. 339–340.

¹² Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 261.

¹³ Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 359.

¹⁴ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 260–262.

¹⁵ Там же. С. 275.

¹⁶ Там же. С. 260, 264.

¹⁷ Там же. С. 263.

¹⁸ Там же. С. 266.

В вопросе определения местоположения ума Григорий Нисский не дает однозначного ответа. С одной стороны, ум связан с мозгом, но с другой — проникает все и при этом пользуется своей силой. Ум — явление загадочное и непостижимое («Кто уразумел свой ум?»¹⁹). Идея о том, что ум проникает все, дает нам подсказку о нервной системе: ум некоторым образом связан с ней, но все же он не есть нервы, а только пользуется ими. Далее исследуется природа ума, его свойства и действия и определяется, что ум непознаваем. Григорий Нисский отмечает, что ум имеет простую, несложную природу. Делая вывод, а также ссылаясь на бытописателя (Быт. 1:26), святитель пишет, что природа ума является точным подобием первообраза и являет собой отличительную черту изначальной неприступной природы. Иначе говоря, ум в человеке сотворен по образу и подобию Божию²⁰.

Касательно образа и подобия Божия в человеке Григорий Нисский устанавливает следующее. Есть существенные свойства, которые даны человеку по природе, без которых нельзя мыслить человека. Это мудрость и разум, то есть то, что органически связано с духом. Другие свойства украшают человека, отсутствие их не разрушает природы, но обедняет ее — существование будет низменным. Первые предполагают образ Божий, а вторые — подобие. Нравственные совершенства суть подобие Богу, это чистота, бесстрашие, блаженство и отчуждение от всего худого. Отсюда следует, что образ Божий принадлежит всей природе человека, а подобие лично, ибо оно приобретает²¹.

Душа, как вместительница ума, также непостижима²². Вот как Григорий Нисский описывает душу: «Истинная и совершенная душа — одна по естеству, умная и невещественная, и посредством чувств примешана вещественной природе... Итак, не бывает ни чувства без вещественной сущности, ни умственной силы без чувственной энергии»²³. Исследуя проявления души, мысль и человеческий ум, свт. Григорий телеологически определяет, что сам человек является произведением Высшего ума, а наличие способности мышления ставит душу человека на уровень, отличающий его от остальных земных тварей, которые этого не могут²⁴.

Итак, согласно с апостолом Павлом (1 Фес. 5:23) свт. Григорий Нисский разделяет природу человека на три составляющие. К душе относится качество чувствующее, а к духу — разумное. Соответственно Григорий и понимает слова Христа законнику (Лк. 10:27), прилагая сердцу телесное, а духу — разумное. Трихотомия Григория Нисского распространяется и на нравственность человека, он разделяет произведения на плотские, душевные и духовные²⁵. Различению этих категорий Григорий Нисский посвящает 14-ю главу своего главного исследования: «Часто предводительствует природа тела, которая влагает ощущение скорбного и вожделие приятного... С более совершенными же так не бывает. У них предводительствует ум, избирая полезное логосу (разуму), а не страсти, а естество следует по следам предводителя»²⁶.

Теперь рассмотрим точку зрения свт. Григория Нисского по наиболее деликатному вопросу — относительно богословия Оригена, который, как известно, учил о предсуществовании душ, об их ниспадении в этот мир. Григорий Нисский очень близок к Оригену, но он не приемлет оригеновских выводов: он не приходит к мысли о полном равенстве или совершенном тождестве ангелов и человека, но строго их различает, и причина этого различия не в грехе, как у Оригена, а в промыс-

¹⁹ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 267-268.

²⁰ Там же. С. 267-268.

²¹ Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 385-387.

²² Там же. С. 373.

²³ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 270.

²⁴ Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 371-372.

²⁵ Там же. С. 376-377.

²⁶ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 269-270.

ле Божиим. Человек — вовсе не падший с неба и воплотившийся дух²⁷. Свт. Григорий Нисский в вопросе о предсуществовании категорически не согласен со своим учителем: тело не могло быть ранее души, и душа не могла появиться прежде тела, «но оба имеют начало как по более высокому логосу — по первоначальному положению Божиим ведением, — так и по другому [логосу], составляясь каждый раз при побуждении к рождению»²⁸. И само тело для человека — вовсе не зло, не по причине греха тело соединено с духом. Тело есть орудие духа, способное склоняться как к добру, так и ко злу. И направление к этому задает сам дух, управляя своим телом.

Вопрос эсхатологии у свт. Григория Нисского своеобразен и связан с учением об апокатастасисе, как уже упоминалось выше. Основные черты его эсхатологии, перекликающиеся с антропологией, таковы. Понятие смерти святитель видит в разлучении тела от души: «Мертвенность же происходит из-за лишения души»²⁹. И естественное следствие этого — разложение тела: «Не только земля, по Божественному Слову, разложится в землю (Быт. 3:19), но и воздух и вода перейдут в однородное ему»³⁰. Тело разложится, перестанет существовать как единое целое, но сами элементы, атомы не разрушаются и все заново воссоединить не сложно для Господа.

В вопросе воскресения он полагается на всемогущество Всевышнего: «Даже если ты знаешь, что у тебя в ладони, то неужели ты думаешь, что слабее твоей способности Божие ведение, чтобы Бог не мог в точности отыскать того, что находится у Него в горсти? ...Как будто по нанесенным природой клеймам, душа узнает тело, с которым связана, и тогда для отличающих свое общность оказывается неслитной и разделимой. А когда душа уже вновь повлечет к себе сродное ей и ее собственное — какая трудность... воспрепятствует Божественной силе осуществить это стечение своего к своему, происходящее в неизреченном влечении природы к своему собственному?»³¹ А то, что душа как раз оставляет на себе определенные знаки своего тела, своей личности, видно из притчи о Лазаре (Лк. 16:19), добавляет святитель Григорий. Душа по своей природе проста, а не сложна, поэтому она не может, подобно телу, испытать смерти, разрушения на составные части, по своей природе душа бессмертна. Что же касается смерти души, то она понимается иначе: для души смерть есть прекращение общения с Богом³².

В основу учения о всеобщем спасении свт. Григорий Нисский ставит различие в природе добра и зла, в самой их сути: зло не имеет такой силы, чтобы превозмочь силу добра, и премудрость Божия превосходит безрассудство и непостоянство нашей природы. И коль Бог утвержден во благе, а человек не постоянен даже в своем зле, то по причине своего непрекращающегося движения душа обязательно будет устремляться ко благу, когда пройдет весь путь зла³³. Итак, самым сомнительным у свт. Григория Нисского мы считаем то, что душа по необходимости уклонится к добру. Эту идею он объясняет тем, что, имея память о некогда перенесенном, душа станет все более целомудренной и в силу этого больше не будет попадать в плен. Мера же зла будет ограничена. Те, кто «закупал будущую благодать» на земле, будут удостоены небесного блаженства.

Что касается грешников, свт. Григорий полагает, что наказание будет для них временным³⁴. В воскресении произойдет восстановление падшей природы в первозаданное, возвращение к первоначальной жизни в рай некогда изгнанного из не-

²⁷ Мартынов А. В. Антропология св. Григория Нисского. С. 134–135.

²⁸ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 279.

²⁹ Там же. С. 279.

³⁰ Там же. С. 276.

³¹ Там же. С. 276

³² Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев: Тип. анц. о-ва Петр Барский в Киеве, 1914. С. 265.

³³ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. С. 275.

³⁴ Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 329.

го³⁵. Проблема грехопадения человека мыслится святителем Григорием в контексте древа познания добра и зла — древа, имеющего в себе некий смешанный плод, состоящий из противоположных качеств: и вожделения, и ведения. Земной мир, материя не являются злом для человека, а также его источником. Зло как выбор в сторону греха коренится в природе ума человека, в его нравственности.

Конечный, эсхатологический момент — воскресение и обожение человеческой природы. Свт. Григорий Нисский пишет о приобретении человеком новых свойств: человеческая материальная природа обретает новые духовные качества, сохраняя при этом и свои прежние. Сначала это произошло у Иисуса Христа — «первенца, начатка из умерших» (1Кор. 15:20), в завершении это станет достоянием всего человечества: «Поскольку же плоть, пребывая плотью по своему естеству, претворилась в море нетления (как говорит апостол, «пожертво будет мертвенное животом» (2Кор. 5:4), то вместе с нею и все, что являлось тогда как плотское, пременялось в Божеское и бессмертное естество»³⁶. Необходимое условие для такой перемены в человеке, по мысли святителя, Евхаристия. Тело и Кровь Христовы являются противоядием смерти, залогом воскресения³⁷. Акцент на Евхаристии — один из наиболее значимых, обособляющих мысль святителя Григория Нисского от платонизма в святоотеческом русле философии и богословия.

Проанализировав антропологическое учение свт. Григория Нисского, мы увидели, что он строил его, отталкиваясь частью от платонических и оригенистских взглядов, но вполне их преодолел. Свт. Григорий Нисский не порывает со святоотеческим учением, хотя местами как философ и пребывает на границе его, что, на наш взгляд, нисколько не уменьшает его значимость как философа, богослова и отца Церкви.

Список использованных источников и литературы

1. Греческо-русский словарь Нового Завета / *сост. Б.М. Ньюман; пер. и ред. В. Н. Кузнецовой*. М.: Российское Библейское общество, 2000.
2. *Григорий Нисский, свт.* О младенцах, преждевременно похищаемых смертью // Творения святого Григория Нисского. М: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. 327–360.
3. *Григорий Нисский, свт.* Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. М: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. С. 59–210.
4. *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // История средневековой философии: хрестоматия. Минск: ЕГУ, 2002. Ч. 1. С. 259–282.
5. *Иоанн Мейендорф, протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, Лучи Софи», 2001.
6. *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека. Александрийская и Каппадокийская школы. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
7. *Макарий (Оксиук), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. Киев: Тип. акц. о-ва Петр Барский в Киеве, 1914.
8. *Мартынов А. В.* Антропология св. Григория Нисского: опыт исследования // Прибавление к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 3–154; Ч. 37. Кн. 2. С. 505–629.
9. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000.

³⁵ Макарий (Оксиук), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 401.

³⁶ Григорий Нисский, свт. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. М: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. С. 156–157.

³⁷ Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека. Александрийская и Каппадокийская школы. СПб.: Изд-во о. Абышко, 2014. С. 341–342.

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

ПОВЕСТВОВАНИЕ О «ПАВЛЕ-ФАЛЬСИФИКАТОРЕ» В КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ АБУ ИСХАКА АС-СА'ЛАБИ (УМ. 1035)

Ерундов Николай Александрович

*магистр богословия, старший преподаватель кафедры богословия и философии,
секретарь кафедры исламоведения Казанской православной духовной семинарии*

E-mail: gerundivN-K@yandex.ru

Аннотация. Искажение святым апостолом Павлом первоначального учения Иисуса — концепт, встречающийся в ряде исламских средневековых источников. Мусульманские авторы упоминают апостола Павла как иудейского заговорщика, внедрившегося в первохристианскую общину и внесшего в нее новые доктринальные и практические положения. Данная статья дает возможность взглянуть на апостола Павла глазами средневекового исламского экзегета и историографа Абу Исхака ас-Са'лаби (ум. 1035). В статье представлен анализ повествования об апостоле Павле в комментарии Корана «Аль-Кашф ва аль-баян 'ан тафсир аль-Кур'ан» («Раскрытие и разъяснение толкования Корана»). В рамках настоящего исследования предлагается комментированный перевод данного рассказа, выявляются источники его происхождения, характеризует отношение к подобного рода повествованиям со стороны мусульманской традиции.

Ключевые слова: Тафсир, апостол Павел, Абу Исхак ас-Са'лаби, исламская экзегеза, «исраилият», «Тольдот Йешу».

THE NARRATIVE OF “PAUL THE FORGERER” IN THE COMMENTARY ON THE QURAN BY ABU ISHAQ AL-THA'LABI (D.1035)

Abstract. St. Paul's distortion of the original teachings of Jesus is a concept found in a number Islamic medieval sources. Muslim authors mention Paul as a Jewish conspirator who infiltrated the early Christian community and introduced new doctrinal and practical provisions into it. This article provides an opportunity to look at the Apostle Paul through the eyes of the medieval Islamic exegete and historiographer Abu Ishaq al-Sa'labi (d.1035). This article presents an analysis of the narrative of the Apostle Paul in the commentary on the Quran “Al-Kashf wa al-bayan 'an tafsir al-Qur'an” (“Disclosure and Clarification interpretation of the Koran”). Within the framework of this study, a commented translation of this story is proposed, the sources of its origin are identified, and the attitude towards this kind of narratives from the Muslim tradition is determined.

Keywords: Tafsir, Apostle Paul, Abu Ishaq al-Tha'labi, Islamic exegesis, Isra'iliyyat, Toldot Yeshu.

Erundov Nikolaj Alexandrovich, Master of Theology, senior lecturer at the Department of Theology and Philosophy, Secretary at the Department of Islamic Studies of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Одним из самых критикуемых в исламе библейских персонажей является святой апостол Павел. Его обвиняют в искажении христианской веры, подлоге священных книг, отмене обрядовых предписаний. Все эти обвинения имеют основания в мусульманской полемической традиции, которая начала складываться уже во II–III вв. существования ислама. Первые элементы антихристианской полемики мы можем найти уже в Коране, однако четко выстроенная тематика и методика богословских споров впервые появляется в комментариях Корана (тафсирах). Одна из ключевых тем тафсира — искажение христианами своей веры. На опре-

делённом этапе развития экзегетической традиции главным виновником искажения становится апостол Павел. Хотя тема фальсификации апостолом Павлом первоначального христианства стала использоваться мусульманскими апологетами, историками и доктографами гораздо раньше комментаторов Корана¹, именно последние предприняли попытку обосновать ее авторитетом священного текста ислама. По этой причине тема «павловой фальсификации» в средневековой исламской экзегетике заслуживает пристального внимания.

В настоящей статье мы рассмотрим одно из ранних повествований о «Павле-фальсификаторе», представленных в работе Абу Исхака ас-Са'лаби «Аль-Кашф ва аль-баян 'ан тафсир аль-Кур'ан» («Раскрытие и разъяснение толкования Корана»). Мы представим комментированный перевод данного повествования с языка оригинала, выявим источники его происхождения, охарактеризуем отношение к подобному рода повествованиям со стороны мусульманской традиции.

О жизни Абу Исхака Ахмада ибн Мухаммеда ас-Са'лаби известно немного. Ас-Са'лаби родился приблизительно в середине X в. в небогатой семье иранского города Нишапура. Получил хорошее образование, был учителем и занимал различные должности в суде. Умер в ноябре 1035 г.² В арабских источниках ас-Са'лаби упоминается как чтец, комментатор Корана и проповедник. Ас-Са'лаби получил широкую известность двумя своими трудами — своим тафсиrom и книгой об истории пророков. Автор монографии об ас-Са'лаби Валид Салих (Walid Saleh) называет ас-Са'лаби одним из ведущих комментаторов и лингвистов своего времени и одним из наиболее важных представителей нишапурской школы тафсира³.

Ас-Са'лаби считается первым после Ибн Джарира ат-Табари (ум. 923) крупным комментатором Корана, и его подход к экзегезе продолжал традицию, сформированную ат-Табари. Ас-Са'лаби в своем комментарии использовал не только значительный пласт хадисного материала из канонических сборников, но также активно включал для разъяснения многих теологических вопросов апокрифические истории, повествования, исходящие от шиитов, предания иудеев и христиан⁴. По этой причине тафсир ас-Са'лаби получил неоднозначную оценку среди мусульманских ученых. С одной стороны, такие авторитеты, как Ибн Халликан (ум. 1282) и Йакут (ум. 1229) восторженно отзывались об ас-Са'лаби и его комментарии⁵, с другой стороны — Ибн аль-Джаузи (ум. 1201) критиковал труд ас-Са'лаби за использование хадисов со слабыми иснадами и опорой на толкования тех, чьи труды традиционно считаются ненадёжными источниками в рамках традиции науки тафсира (например, Мукатиль ибн Сулейман, Мухаммед аль-Кальби)⁶.

Неоднозначная репутация тафсира ас-Са'лаби объясняет тот факт, что имевший некогда широкое распространение (о чем свидетельствуют многочисленные рукописи) комментарий ас-Са'лаби постепенно был предан забвению и не публиковался вплоть до начала XXI в. (первое издание вышло в 2002 г.)⁷.

¹ Тема «Павловой фальсификации» (в зарубежной историографии утвердился термин *Pauline corruption*) стала использоваться мусульманскими авторами с VIII столетия. Среди тех, кто в своих трудах обращался к этой теме, были Сайф Ибн Умарат-Тамими (ум. 796), Мухаммед Абд аль-Джаббар (ум. 1025), Ибн Хазм (ум. 1064), Ибн аль-Джаузи (ум. 1201), Шихабуддин аль-Карафи (ум. 1285). Подробнее см.: *Van Koningsveld P. The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Vol. 20. (1996). P. 200-228.*

² *Saleh W. The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035). Leiden-Boston: Brill, 2004. P. 35.*

³ *Ibid. P. 49.*

⁴ *Mertoğlu S. Sa'lebî // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul, 2009. Vol. 36. P. 28.*

⁵ *Riddell P. al-Tha'labî, Abu Ishaq Ahmad // The Qur'ân: an Encyclopedia / ed. O. Leaman. London; New York: Routledge, 2006. P. 653-655.*

⁶ См.: *Brockelmann C. al-Tha'labî // Encyclopaedia of Islam. First Edition. Leiden : Brill, 1993. Vol. 8. P. 735, 736* и *Rippin A. al-Tha'labî // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. in 12 vol. / edited by P. Bearman; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel & W. P. Heinrichs. Leiden : Brill, 2000. Vol. 10. P. 434.*

⁷ *Mertoğlu S. Sa'lebî // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul, 2009. Vol. 36. P. 28.*

Ас-Са'лаби включает повествовательный отрывок об апостоле Павле в свой комментарий к 30-му аяйту 9 суры Корана: «*И сказали иудеи: «Узайр — сын Аллаха». И сказали христиане: «Мессия — сын Аллаха». Эти слова в их устах похожи на слова тех, которые не веровали раньше. Пусть поразит их Аллах! До чего они отвращены!»* Повествование ас-Са'лаби с некоторыми разночтениями повторяют в своих комментариях ученика ас-Са'лаби Али аль-Вахиди (ум. 1076)⁸, Мухаммед аль-Багави (ум. 1117)⁹, чей комментарий считается сокращенной версией комментария ас-Са'лаби, а также Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1209)¹⁰, Абу Абдаллах аль-Куртуби (ум. 1273)¹¹, Абу аль-Хасан аль-Хазин (ум. 1341)¹², Низам ад-Дин Хасан ан-Найсабури (ум. 1330)¹³, Ибн 'Адилъ (ум. 1397)¹⁴.

Для удобства анализа текста мы разбили рассказ ас-Са'лаби на семь сцен¹⁵. Под сценами в данном случае мы понимаем такие сегменты текста, которые характеризуются сменой героев и событий, изменением в пространстве и во времени.

Сцена 1: *Что касается христиан, [то было сказано]: поистине, они были в единой религии¹⁶ в течение года после вознесения Иисуса. Они молились в сторону киблы, постились в [месяц] Рамадан, пока между ними и между иудеями не разразилась война.*

Первая сцена представляет собой небольшое вступление, которое задает тон и динамику всему повествованию. Первые христиане после вознесения Иисуса исповедовали идентичную исламу форму религии: молились в том же направлении, что и мусульмане, соблюдали пост в месяц Рамадан¹⁷. Ас-Са'лаби ставит перед собой цель — продемонстрировать мусульманскому читателю «чистую» и неискаженную религию Иисуса, которую сохраняла община его последователей со времени его вознесения на небо. Он указывает, что христиане были в «истинной религии» на протяжении года. На определенном этапе между христианами и иудеями вспыхивают военные действия.

Сцена 2: *Был среди иудеев храбрый человек по имени Павел¹⁸. Он уничтожал общину сподвижников Иисуса. Затем сказал иудеям: «Если истина была с Иисусом, то мы не уверовали и стали нерадивыми, и нашим уделом станет ад. Мы были бы обманутыми, если бы они вошли в рай, а мы — в ад. Поистине я прибегну к хитрости и обману их, чтобы они попали в ад¹⁹. У него был конь по имени 'Укаб («Орел»), на котором он сражался. Он подрезал поджилки своему коню, изобразил сожаление и посыпал свою голову пеплом.*

Данная сцена вводит в повествование фигуру Павла. Он предстает перед читателем жестоким гонителем христиан. В какой-то момент Павел осознает, что хрис-

⁸ Аль-Вахиди, Абуаль-Хасан. Ат-Тафсир аль-Басит. Эр-Рияд, 2010. Т. 10. С. 375–377.

⁹ Аль-Багави, Абу Мухаммед. Ма'алим ат-танзиль. Эр-Рияд: Дар тибба, 1989. Т. 7. С. 12–13.

¹⁰ Ар-Рази, Фахруддин. Мафатих аль-гайб. Эр-Рияд: Дар аль-фикр, 1981. Т. 16. С. 35.

¹¹ Аль-Куртуби, Абу 'Абдуллах. Аль-Джами ли-ахнам аль-Кур'ан. Бейрут: Ар-рисаля, 2006. Т. 7. С. 234–235.

¹² Аль-Хазин, Абу аль-Хасан. Лубаб ат-тавилъ фи ма'аниат-танзиль. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'ильмия, 2004. Т. 2. С. 252.

¹³ Ан-Найсабури, Низам ад-дин. Гараиб аль-Кур'ан. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'ильмия, 1996. Т. 3. С. 455.

¹⁴ Ибн 'Адилъ, Умар. Аль-Лубаб фи 'улум аль-Китаб. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'ильмия, 1998. Т. 10. С. 71.

¹⁵ Перевод на русский язык выполнен автором публикации по изданию: Ас-Са'лаби, Абу Исхак. аль-Кашф ва аль-баян 'ан тафсир аль-Кур'ан. Бейрут. 2004. Т. 3. С. 188–189.

¹⁶ «В истине» у аль-Вахиди, С. 375; «в религии ислам» у аль-Багави, С. 12.

¹⁷ Поскольку исламское учение признает тождественность миссии всех пророков, включая Иисуса и Мухаммеда, последователи Иисуса в представлении мусульман придерживались того же вероучения и той же религиозной практики, что и последователи Мухаммеда.

¹⁸ В оригинальном тексте вместо Павла (Булус) фигурирует некий Юнус. Однако Юнус — это имя одного из исламских пророков, которого обычно отождествляют с библейским пророком Ионой. Маловероятно, чтобы ас-Са'лаби назвал своего главного героя именем мусульманского пророка. Скорее всего, мы имеем дело с банальной ошибкой переписчика, которая прокралась и в печатные издания тафсира.

¹⁹ Аль-Багави и аль-Хазин передают эту фразу в версии «чтобы попали они в ад вместе с нами». См: Аль-Багави, с. 12; аль-Хазин, с. 252. Указанные комментаторы стараются усилить в Павле чувство обреченности в своем спасении.

тиане на самом деле могут быть правы и их преследование может отправить его и его единоверцев в ад. По этой причине Павел придумывает уловку, с помощью которой решает сбить христиан с пути. Он симулирует раскаяние в своей прежней враждебности к христианам. Свое мнимое раскаяние Павел демонстрирует путем подрезания подколенных сухожилий своему коню²⁰ и посыпания головы пеплом. Примечательно, что, убедившись в истинности христианства, Павел не выражает желание принять его. Более того, Павел даже не пытается познакомиться с христианским учением из уст самих христиан. Вместо этого у Павла созревает план по уничтожению первоначального христианского вероучения.

Сцена 3: *Христиане сказали ему: «Кто ты?» Он сказал: «Павел, ваш враг. Мне было возвещено с неба: “Нет для тебя покаяния, кроме как стать христианином” и я раскаялся».*

Данная сцена открывается встречей Павла с христианами. Задумывая внедриться в общину христиан, Павел желает снискать их расположение. Он публично раскаивается в своих злодеяниях, объявляет себя христианином. Голос с неба, на который ссылается Павел, призван убедить христиан в искренности его раскаяния.

Сцена 4: *И ввели его [христиане] в церковь²¹. Он вошел в дом и год не выходил из него ни днем, ни ночью, пока не выучил Евангелие²². Затем он вышел и сказал: «Мне было возвещено: Аллах принял твоё покаяние». Они поверили ему и полюбили его.*

Действие данной сцены происходит внутри христианской общины. Христиане верят словам Павла, вводят его в церковную общину. В течение года Павел живет в некоем доме (возможно, речь идет о доме при храме), изучает Евангелие. Повторное видение, данное Павлу и переданное им христианам, подтвердило, что его покаяние было принято Богом.

Сцена 5: *Затем он пошел в Иерусалим и оставил им [жителям Иерусалима] после себя заместителя по имени Настур и научил его, что Иисус, Мария и Бог — это три [бога]. Затем он отправился в Рим и учил их [римлян] божественности и человечности [Иисуса], говоря: «Иисус не был человеком, но воочеловечился, он не имел тела, но воплотился, поистине он сын Аллаха». Тому же (учению) он научил человека, которого звали Йа'куб. Затем он призвал человека, которого звали Малькан, и сказал ему: «Воистину, Аллах не исчезнет, не исчезнет и Иисус».*

Пятая сцена описывает путешествие Павла в Иерусалим и Рим. Вокруг Павла собирается группа из трех учеников: Настура, Йа'куба и Малькана, которым он излагает своеобразные «триадологические» и «христологические» доктрины. Каждый из трех последователей Павла получает свой вариант учения. Христианский читатель без труда распознает в именах Настура, Йа'куба известных в христианской историографии личностей — Нестория, ересиарха, осужденного на Третьем Вселенском соборе, и Иакова, епископа Эдесского, основателя Сирийской монофизитской церкви. Более интересным персонажем является Малькан. Мусульманские средневековые авторы считали Малькана (по другой версии Маркана) византийским императором, сообщая, что от этого имени произошло название *al-malkaniyya* («мелькиты»)²³. Так, служащий мамлюжской канцелярии Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Калкашанди (ум. 1418) в своем энциклопедическом труде «Рассвет подслеповатого [то есть момент прозрения] в ремесле сочинительства [официальных документов]» писал: «В некоторых сводных сочинениях я видел, что они [по их названию] относятся к Маркану-кесарю, одному из кесарей ар-Рума, поскольку он покровительствовал толку их, и [что] еще называют их марканиты, что затем было пере-

²⁰ Фразу «подрезать поджилки» можно рассматривать как фразеологизм, близкий по смыслу выражению «сжигать мосты». В таком случае употребление его в тексте указывает на твердость и неотвратимость намерений Павла навредить христианам.

²¹ Аль-Багави и аль-Хазин добавляют: «успокоили его, помогли ему». См.: Аль-Багави, с. 12; аль-Хазин, с. 252.

²² Аль-Вахиди добавляет: «И они поверили ему и полюбили его». См.: Аль-Вахиди, с. 376.

²³ Панченко К. А. Мелькиты // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 44. С. 660.

делано на арабский лад как мелькиты»²⁴. Упоминаемый в данной цитате «Маркан-кесарь» — это византийский император Маркиан (450–457), инициатор созыва Четвертого (Халкидонского) Вселенского собора и активный сторонник проведения в жизнь его решений.

В историческом контексте *мелькитами* называли православных христиан Ближнего Востока, исповедующих веру византийских императоров. Отсюда и этимология термина, восходящая к сирийскому слову *malkoyo* — «царские»²⁵.

Таким образом, согласно ас-Са'лаби, Павел внес в религию Иисуса два доктринальных элемента: учение о Троице и божественность Иисуса Христа — и явился идейным основателем трех христианских доктрин: несториан, монофизитов (в лице яковитов) и православных (в лице мелькитов).

Ас-Са'лаби, выделяя три основных направления в христианстве, следует традиции, которая была заложена мусульманским комментатором Корана Мукатилем ибн Сулейманом (ум. 767). Последующие мусульманские авторы, такие как Абу Иса аль-Варак (ум. 861), Ибн Хазм (ум. 1064), аш-Шахрагани (ум. 1153), аль-Химьяри (XIII–XIV вв.), Ибн Касир (ум. 1373), будут последовательно расширять и уточнять предложенную предшественниками классификацию, которая окончательно сформируется только к XIV в.²⁶

Сцена 6: *Когда [Павел] получил над ними власть, он вызвал этих троих, одного за другим, и сказал каждому из них: «Ты — мой преемник»²⁷. Я видел Иисуса во сне, и он был доволен мной. Завтра я принесу себя в жертву, так что призови людей к своему учению»²⁸. Затем он подошел к алтарю и принес себя в жертву, сказав: «Я делаю это ради довольства Иисуса».*

Данная сцена повествует о последних днях жизни Павла. Передавая трем своим ученикам разные варианты учения, Павел признается каждому из них по отдельности, что они станут его преемниками после его смерти. Он дает последние наставления своим ученикам и призывает каждого из них проповедовать людям свой вариант учения. Утверждение толкователей о намерении Павла принести себя в жертву, возможно, навеяно фактом мученической кончины последнего, которая в духовном смысле действительно есть жертва, «благоприятная Богу». Да и сам апостол во 2-м послании к Тимофею пишет: «Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало» (2 Тим. 4:6).

Сцена 7: *И когда настал третий день, каждый [из троих] призвал народ на свою сторону, и часть народа последовала за одним из них. Они отделились друг от друга и враждуют до наших дней. Все христиане объединяются в эти три группы.*

Седьмая — заключительная — сцена повествует о разделении христиан на партии и вражде этих партий между собой. После того как Павел приносит себя в жертву, трое его последователей распространяют среди своих последователей тот вариант учения, который они получили от своего наставника. Впоследствии три ученика Павла, придерживающиеся трех противоречащих друг другу доктрин, стали основателями трех основных христианских групп, которые продолжают враждовать друг с другом вплоть до настоящего времени. Ас-Са'лаби подводит читателя к мысли, что ни одна из трех христианских групп не является последовательницей религии Иисуса, поскольку все они были созданы учениками Павла после его смерти.

²⁴ Цит. по: Селезнев Н. Н. Христиане в сводном труде служащего мамлюнской канцелярии: ал-Калкашанди о христианстве и его основных конфессиях // Символ. 2010. № 58. С. 395–396.

²⁵ Там же С. 659.

²⁶ См.: Нофал Ф. О. Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Вып. 14. М.: СФИ, 2015. С. 142.

²⁷ «Мой избраннык» у аль-Вахиди, с. 377.

²⁸ У Ибн 'Адила, аль-Хазина и ар-Рази читаем: «Призови людей к своему Евангелию». См: Ибн 'Адил, с. 71; аль-Хазин, с. 252; ар-Рази, с. 35.

Таким образом, в повествовании ас-Са'лаби Павел предстает перед читателем коварным иудеем, который внедряется в общину христиан с целью извратить их религию своим ложным учением и тем самым увести от первоначального учения Иисуса. Однако Павел несет ответственность не только за искажение религии Иисуса, но и за раскол христиан на три конкурирующие между собой группы.

Важным для нашего исследования является вопрос об источнике, послужившем для ас-Са'лаби материалом при составлении повествования о Павле. Еще Самуэль Штерн (Samuel Stern) обратил внимание на схожесть повествования ас-Са'лаби с рассказом учёного-богослова Камали ад-Дина ад-Даамири (ум. 1405), содержащимся в его работе «Хайат аль-хайаван» («Жизнь животных») ²⁹. Ад-Даамири приписывал рассказ о Павле историку, генеалогу и комментатору Корана Мухаммеду ибн ас-Са'ибу аль-Кальби (ум. 763) ³⁰. Поскольку текст комментария аль-Кальби не сохранился ³¹ и, помимо указания ад-Даамири, нет никаких иных свидетельств причастности аль-Кальби к нашему повествованию, мы не можем однозначно утверждать, что история о Павле является оригинальным сообщением аль-Кальби. Вместе с тем есть исследователи, которые допускают вероятность авторства аль-Кальби. Так, исследователь Шон Энтони (Sean Anthony), анализируя повествование о «Павле-фальсификаторе», представленное у исламского полемиста Абу аль-Музаффара аль-Исфара'ини (ум. 1078), отмечает, что ссылка последнего на неких «экзегетов и историков» может указывать на аль-Кальби ³². Предположение Энтони основано на том, что некоторые ранние версии повествования восходят к авторитету толкователей (*al-mufasssirun*) и историков (*ashab al-tawarikh*) ³³, к числу которых принадлежал и аль-Кальби ³⁴. Если предположение Энтони верно и повествование аль-Кальби является оригинальным, то оно представляет собой одно из самых ранних упоминаний об апостоле Павле в мусульманской литературе.

Небезынтересны наблюдения Штерна, касающиеся параллели рассказа ас-Са'лаби с иудейским полемическим трактатом «Тольдот Йешу». Данный трактат, дошедший до нас более чем в ста рукописях XI–XVIII вв. ³⁵, содержит не менее двенадцати вариантов повествования ³⁶. Безусловно, рукописи «Тольдот Йешу» отражают древние иудейские предания об Иисусе и его учениках, которые были сформированы гораздо раньше их письменной фиксации. Однако относительно времени происхождения данных преданий нет единого мнения. Исследователи предлагают различные варианты датировок, которые ограничены достаточно широким временным диапазоном со II по VIII в. ³⁷

²⁹ Stern S. 'Abd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs // The Journal of Theological Studies. T. 19 №. 1 (1968). P. 177.

³⁰ Ад-Даамири, Камиль ад-Дин. Хаят аль-хайаван ал-кубра. Дамаск: Дар аль-башаир. 2005. Т. 3. С. 390–391.

³¹ Atallah W. al-Kalbī // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn – E1²). Leiden and London: E. J. Brill, 1960–2004. Vol. IV (1997). P. 495.

³² Anthony S. The Composition of Sayf b. 'Umar's Account of King Paul and His Corruption of Ancient Christianity // Der Islam. Vol. 85 (1). P. 198.

³³ См.: Аль-Вахиди, Абу аль-Хасан. Ат-Тафсир аль-Басит. Эр-Рияд, 2010. Т. 10. С. 375; Аль-Исфара'ини, Абу аль-Музаффар. Ат-Тафсир фи-д-дин. Каир, 2010. С. 127–128.

³⁴ Anthony S. The Composition of Sayf b. 'Umar's Account of King Paul and His Corruption of Ancient Christianity // Der Islam. Vol. 85 (1). P. 198.

³⁵ Stökl Ben Ezra D. An Ancient List of Christian Festivals in Toledot Yeshu // Harvard Theological Review. Vol. 102. № 4 (Oct. 2009) P. 483–484.

³⁶ Dan J. Toledot Yeshu // Encyclopaedia Judaica / Michael Berenbaum; Fred Skolnik. 2nd ed. Detroit: Gale Virtual Reference Library. 2007. Vol. 20. P. 28.

³⁷ Примеры различных датировок см: Gero S. Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. 1988. Vol. 25. №.5. P. 3391; Worth R. Alternative Lives of Jesus: Noncanonical accounts through the early Middle Ages. Jefferson, N. C.: Mc Farland & Co., 2003. P.50; Klausner J., Jesus of Nazareth: His life, times, and teaching. London George Allen & Unwin, 1925. P. 52–53; Rubenstein J. Stories of the Babylonian Talmud. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010. P. 272.

Наиболее полные рукописи «Тольдот Йешу» датируются XVI–XVII вв. и отражают три версии рассказа. Это рукопись из Йемена (обозначается буквой «А»), Страсбургская («S») и Венская («V») ³⁸. В данных версиях представлен сюжет, согласно которому иудейские руководители, недовольные христианами за то, что они, исполняя Закон Моисеев, считали Иисуса Мессией-Спасителем, решили изгнать христиан из своей среды. Они обратились к некоему мудрому иудею и законнику по имени Элияху ³⁹ с просьбой внедриться в общину христиан и разложить ее изнутри. Сотворив перед христианами несколько чудес, Элияху убедил их, что он является истинным апостолом Иисуса. Элияху заменил субботу на воскресенье, вместо иудейских праздников установил праздновать Рождество, Крещение и другие христианские праздники, разрешил употреблять нечистую пищу и отменил обрезание. В конце концов Элияху, которого христиане называли Павлом, заменил прежние праздники новыми и тем самым отделил христиан от иудеев.

По мнению Штерна, именно сюжет о Павле-Элияху из «Тольдот Йешу» послужил для ас-Са‘лаби основным источником для составления повествования о «Павле-фальсификаторе». При этом в тех местах, где повествование ас-Са‘лаби расходилось с «Тольдот Йешу», Штерн находил особый материал мусульманского автора. Если по версии «Тольдот Йешу» Павел стремится очистить свою религию от нечистот, то у ас-Са‘лаби Павел стремится отвлечь христиан от истинной веры, что, по мнению ученого, «делает его еще более гнусным» ⁴⁰.

Версия о влиянии «Тольдот Йешу» на формирование рассказа ас-Са‘лаби кажется вполне обоснованной. Так, многие детали в описании Павла в «Тольдот Йешу» схожи с описанием, представленным у ас-Са‘лаби; кроме того, является доказанной зависимость от «Тольдот Йешу» повествований Сайфа Ибн Умара (ум. 796) и Мухаммеда Абд аль-Джаббара (ум. 1025) ⁴¹. Мы не можем однозначно утверждать, что послужило источником рассказа ас-Са‘лаби — непосредственно текст «Тольдот Йешу» или повествования Сайфа и Абд аль-Джаббара. Несомненно одно: рассказ ас-Са‘лаби так или иначе восходит к традиции «Тольдот Йешу».

Вообще миграцию подобных антихристианских полемических пассажей из еврейских кругов в мусульманские представить совсем не трудно. Каналом для такой передачи вполне мог послужить так называемый *isra'iliyyat*. В исламе этим термином обозначают вошедшие в тафсиры и хадисы иудейские и христианские предания и легенды ⁴². Многие исламские экзегеты (в том числе и ас-Са‘лаби) активно включали *isra'iliyyat* в свои толкования. Частью этих преданий являются повествования и о «Павле-фальсификаторе» ⁴³.

При этом мусульманские авторы не просто транслировали существовавшую ранее иудейскую традицию «Павлова искажения», они ее непрерывно расширяли, пополняя ее новыми деталями. Однако широкое распространение историй о Павле в исламской среде не делало эти истории авторитетными в глазах мусульманских учёных. Причиной тому стало негативное отношение ислама к *isra'iliyyat* как феномену.

Несмотря на то, что мусульманская традиция восприняла *isra'iliyyat* в качестве допустимого, косвенного метода доказательств того или иного суждения ⁴⁴, мно-

³⁸ Перевод данных версий на русский язык с разночтениями по Лейпцигскому манускрипту XVI в. см. в кн.: Иисус Христос в документах истории / Сост., статья и коммент. Б. Г. Деревенского. СПб.: Алетей, 2015. С. 314–364.

³⁹ В Лейпцигской рукописи данный персонаж фигурирует под именем *Симон Куфа*.

⁴⁰ Stern S. 'Abd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs // The Journal of Theological Studies. Т. 19. №. 1 (1968). P. 177.

⁴¹ Исследование данного вопроса см. у: Reynolds G. A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 233–236; Anthony S. W. The composition of Sayf b. 'Umar's account of King Paul and his corruption of ancient Christianity // Der Islam. Vol. 85 (1). P. 164–202.

⁴² См.: Vajda G. *Isrā'īliyyāt* // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. Leiden. 1997. Vol.4. P. 211.

⁴³ См.: Аль-Вахиди, Абуаль-Хасан. Ат-Тафсир аль-Басит. Эр-Рияд, 2010. Т. 10. С. 377 (сноска).

⁴⁴ Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 312. Мусульманские

гие мусульманские богословы отказывались обращаться к таким повествованиям⁴⁵. Негативное отношение к *isra'iliyyat* можно проиллюстрировать словами современного сирийского богослова Нуруддина Итра (ум. 2020), который писал следующее: «Самым верным решением для толкователя станет полный отказ от повествования преданий сынов Израиля и всего бесполезного и отвлекающего от самого Корана и от подробного вникания в его мудрости и законы»⁴⁶. Более того, в современном исламском сообществе, особенно среди сторонников исламского обновления, раздаются призывы о необходимости провести ревизию исламских источников (в том числе тафсиров) с целью устранения *isra'iliyyat* как недостоверной части мусульманского предания⁴⁷.

Исходя из вышесказанного, различные повествования о «Павле-фальсификаторе» (в том числе и рассказ ас-Са'лаби) являются для современного мусульманского ученого нарративом, имеющим крайне низкую степень достоверности, и могут рассматриваться только лишь как дань определенной эпохе в истории мусульманской экзегетики.

По итогам нашего небольшого исследования представляется возможным сделать следующие выводы:

1) комментатор Корана Абу Исхак ас-Са'лаби, несмотря на неоднозначную оценку среди мусульманских ученых, является одной из важнейших фигур в исламской экзегетической традиции;

2) апостол Павел в повествовании ас-Са'лаби изображается разрушителем единобожия (таухида), виновником искажения мусульманской вести Иисуса, разделения христиан и разжигателем теологической вражды;

3) непосредственным или опосредованным источником повествования мог послужить иудейский полемический трактат «Гольдот Йешу»; существует также версия о текстальной зависимости повествования от рассказа Мухаммеда аль-Кальби;

4) поскольку повествование является частью преданий *isra'iliyyat*, оно в исламской традиции не может рассматриваться в качестве достоверного источника информации.

В целом повествование ас-Са'лаби является интересным примером рецепции библейского новозаветного персонажа со стороны мусульманской экзегетической традиции, требующим богословского осмысления в рамках христианско-мусульманского диалога.

Список использованных источников и литературы

1. Али-заде А. А. Израилият // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 312–313.
2. Аль-Багави, Абу Мухаммед. Ма'алим ат-танзиль. Эр-Рияд: Дар тиб, 1989. Т.7.
3. Аль-Вахиди, Абу аль-Хасан. Ат-Тафсир аль-Басит. Эр-Рияд, 2010. Т.10.
4. Васильев И., священник. Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции / Распределенный научно-исследовательский центр мониторинга религиозной ситуации в поликонфессиональных регионах. Пятигорск: Снег, 2015.

ученые выделяют три категории преданий *isra'iliyyat*: 1) приемлемые предания, подтверждаемые Кораном и Сунной и не противоречащие шариату; 2) отвергаемые предания, противоречащие Корану, Сунне и шариатским постановлениям; 3) сомнительные предания, не противоречащие мусульманской традиции, но и не подтверждаемые мусульманскими источниками. Данный вид преданий запрещается отвергать как ложные, но и не разрешается верить в их истинность. Сомнительные предания, по мнению богословов, не содержат никакой практической пользы, поскольку не имеют отношения к решению религиозных вопросов. Большинство преданий *isra'iliyyat*, содержащихся в тафсирах, относится к категории сомнительных.

⁴⁵ См.: *Albayrak I.* Qur'anic narrative and Isra'iliyyat in Western scholarship and in classical exegesis. Diss. University of Leeds, 2000. P. 8–12.

⁴⁶ Итп Н. Корановедение. Казань: Российский исламский институт, 2023. С. 97.

⁴⁷ См., подробнее: *Васильев И.*, священник. Богословские основания для межрелигиозного диалога в исламской традиции: монография. Пятигорск, 2015. С. 243–249.

5. *Ад-Дамири, Камиль ад-Дин*. Хаят аль-хаяван аль-кубра. Дамаск: Дар аль-башаир. 2005. Т. 3.
6. *Ибн'Адил, Умар*. Аль-Лубаб фи 'улум аль-Китаб. Бейрут: Дар аль-китаб аль-'ильмийа, 1998. Т.10.
7. Иисус Христос в документах истории / Сост., вст. ст. и коммент. Б. Г. Деревенского. СПб.: Алетейя, 2015.
8. *Аль-Исфара'уни, Абу аль-Музаффар*. Ат-Табсир фи-д-дин ва тамйиз аль-фирка ан-наджийа 'ан аль-фирак аль-халикин. Каир, 2010.
9. *Итр Н.* Корановедение / Н. Итр. Казань: Российский исламский институт, 2023.
10. *Аль-Куртуби, Абу 'Абдуллах*. Аль-Джами ли-ахнам аль-Кур'ан. Бейрут: Ар-рисаля, 2006. Т.7.
11. *Ан-Найсабури, Низам ад-дин*. Гараиб аль-Кур'ан. Бейрут: Дар аль-китаб аль-'ильмийа, 1996. Т.3.
12. *Нофал Ф. О.* Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Вып. 14. М.: СФИ, 2015. С. 129–147.
13. *Панченко К. А.* Мелькиты // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 44. С. 659–661.
14. *Ар-Рази, Фахруддин*. Мафатих аль-гайб. Эр-Рияд: Дар аль-фирк, 1981. Т. 16.
15. *Ас-Са'лаби, Абу Исхак*. Аль-Кашф ва аль-баян 'ан тафсир аль-Кур'ан. Бейрут, 2004. Т.3.
16. *Селезнев Н. Н.* Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Калкашанди о христианстве и его основных конфессиях // Символ. 2010. № 58. С. 395–396.
17. *Аль-Хазин, Абу аль-Хасан*. Лубаб ат-тавиль фи ма'ани ат-танзилъ. Бейрут: Дар аль-китаб аль-'ильмийа, 2004. Т. 2.
18. *Albayrak I.* Qur'anic narrative and Isra'iliyyat in Western scholarship and in classical exegesis. Diss. University of Leeds, 2000.
19. *Anthony S.* The composition of Sayfb.'Umar's account of King Paul and his corruption of ancient Christianity // Der Islam. Vol. 85 (1). P.164–202.
20. *Atallah W.* al-Kalbī // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — El²). Leiden and London: Brill, 1960–2004. Vol. IV (1997). P. 494–496.
21. *Brockelmann C.* al-Tha'labī // Encyclopaedia of Islam. First Edition (1913–1936). Leiden: Brill, 1993. Vol. 8 (Ta'if–Zurkhana). P. 735–736.
22. *Dan J.* Toledot Yeshu // Encyclopaedia Judaica / Michael Berenbaum; Fred Skolnik. 2nd ed. Detroit: Gale Virtual Reference Library. 2007. Vol. 20. P 28–29.
23. *Gero S.* Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. 1988. Vol. 25. №. 5. P. 3970–3995.
24. *Klausner J.,* Jesus of Nazareth: His life, times, and teaching. London: George Allen & Unwin, 1925.
25. *Mertoğlu S.* Sa'tebî // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul, 2009. Vol. 36. S. 28.
26. *Riddell P.* Al-Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad // The Qur'an: an Encyclopedia / ed. O. Leaman. London; New York: Routledge, 2006. P. 653–655.
27. *Rippin A.* Al-Tha'labī // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed: in 12 vol. / edited by P. Bearman; Th. Bianquis; C. Bosworth; E. van Donzel & W. Heinrichs. Leiden: Brill, 2000. Vol. 10. P. 434.
28. *Reynolds G.* A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins. Leiden, Boston: Brill, 2004.
29. *Rubenstein J.* Stories of the Babylonian Talmud. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.
30. *Saleh W.* The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035). Leiden–Boston: Brill, 2004.
31. *Stern S.* 'Abd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs // The Journal of Theological Studies. T. 19. №. 1 (1968). P. 128–185.
32. *Stökl Ben Ezra D.* An Ancient List of Christian Festivals in Toledot Yeshu // Harvard Theological Review. Vol. 102. №. 4 (Oct. 2009) P. 481–496.
33. *Vajda G.* Isrā'īliyyāt // Encyclopaedia of Islam. 2 ed. Leiden. 1997. V.4. P. 21.

34. *Van Koningsveld P.* The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Vol. 20 (1996). P. 200–228.
35. *Worth R.* *Alternative Lives of Jesus: Noncanonical accounts through the early Middle Ages*. Jefferson, N.C.: McFarland & Co., 2003.

ПЛОЩАДКИ МЕДИАЦИИ В СФЕРЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Рогатина Елена Сергеевна

кандидат философских наук, доцент кафедры исламоведения Казанской православной духовной семинарии

E-mail: hellenro@rambler.ru

Аннотация. В статье представлены главные площадки медиации в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, действующие на территории Российской Федерации. Анализируется деятельность органов государственной власти, правозащитных и общественных организаций, центров медиации, основная работа которых направлена на урегулирование и предотвращение межрелигиозных конфликтов, взаимодействие с религиозными объединениями и решением вопросов гармонизации межнациональных отношений.

Ключевые слова: медиация, межрелигиозные конфликты, межконфессиональные отношения, религиозный конфликт.

MEDIATION PLATFORMS IN THE FIELD OF INTERFAITH RELATIONS IN THE RUSSIAN FEDERATION

Abstract. The article presents the main mediation platforms in the field of interethnic and interfaith relations operating on the territory of the Russian Federation. The article analyzes the activities of public authorities, human rights and public organizations, mediation centers, whose main work is aimed at resolving and preventing interreligious conflicts, interacting with religious associations and resolving issues of harmonization of interethnic relations.

Keywords: mediation, interreligious conflicts, interfaith relations, religious conflict.

Rogatina Elena Sergeevna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Islamic Studies at the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Межконфессиональное согласие — неотъемлемая основа для мирного сосуществования религиозных объединений граждан России и функционирования целостного государства. 25 октября 2023 г. на встрече с главами традиционных конфессий Президент России Владимир Владимирович Путин заявил о необходимости межнационального и межрегионального согласия для страны: «Каждый из нас в своих словах и поступках должен исходить из главного... — из коренных интересов нашего собственного многонационального народа, всегда помнить, что межнациональное и межрелигиозное согласие — это основа российской государственности... Знаю, что для всех нас — пастырей, духовных лидеров христиан, мусульман, буддистов, последователей иудаизма — такое согласие, единство нашего общества — это безусловная ценность»¹.

Российская Федерация является многоконфессиональным государством, в основной состав которого входят представители традиционных религий (конфессий), таких как православие, ислам, иудаизм и буддизм. Но во многом положительному развитию межконфессиональных отношений могут мешать межрелигиозные

¹ Путин В. В. Межнациональное и межрелигиозное согласие — основа нашей государственности // RG.RU. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2023/10/25/putin-mezhnacionalnoe-i-mezhreligioznoe-soglasie-osnovanashnej-gosudarstvennosti.html> (дата обращения: 23.10.2024).

разногласия и конфликты. Ведь религия представляет собой один из важнейших социальных институтов, включающих в себя систему религиозных и социальных правил и норм, морально-этических ценностей, традиций и обычаев, догматов и верований. И так как религия является неотъемлемой частью социума, на разных этапах развития общества характер связей между ними меняется. Поэтому кроме выполнения регулятивной и интегрирующей функции для общества религия может стать источником дестабилизации и вести к возникновению религиозного напряжения и конфликтов не только в России, но и в глобальном масштабе.

Религиозные конфликты во всем мире остаются одной из наиболее актуальных проблем, что связано с трудностью разрешения и предотвращения межрелигиозных конфликтов. Вся сложность проблемы заключается в устранении противоречий не только в религиозном поле, связанных с догматами веры и культовыми сооружениями, но и вопросов, имеющих политический, экономический и территориальный характер. «Урегулирование конфликтов — это всегда очень сложный процесс, граничащий с искусством. Намного важнее не допускать развития событий, приводящих к конфликтам»².

Одной из эффективных технологий по снижению конфликтности и урегулированию межконфессиональных разногласий является медиация как альтернативный способ урегулирования конфликтов с участием третьей стороны — посредника (медиатора). Применение процедуры медиации на законодательном уровне было установлено 27 июля 2010 г. Федеральным законом № 193-ФЗ «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)»³. Пункт 3 ст. 15 Закона о медиации предусматривает осуществление медиации как на профессиональной, так и на непрофессиональной основе, тем самым расширяя сферу применения.

За 14 лет существования Закона о медиации № 193-ФЗ, утвержденного на государственном уровне, процедура медиации не только развилась в сфере бизнеса, образования, семейных и правовых споров, но и шагнула в сторону решения межэтнических и межконфессиональных конфликтов. Для поддержания межрелигиозного согласия и диалога, быстрого реагирования и урегулирования конфликтных ситуаций между представителями различных религиозных общин проблема должна решаться комплексно — органами власти, правозащитными, общественными и религиозными организациями, которые имеют опыт профессиональной деятельности в межрелигиозной сфере.

Из проведенного мониторинга активных площадок медиации в сфере межконфессиональных отношений в Российской Федерации выделим основные:

Совет по межнациональным и межконфессиональным отношениям при администрации Президента Российской Федерации — совещательный и консультативный орган при главе государства.

Создан 5 июня 2012 г. во исполнение указа Владимира Путина от 7 мая 2012 г. «Об обеспечении межнационального согласия». «В основные задачи Совета входит: готовить для президента предложения по определению и развитию приоритетных направлений государственной национальной политики; обеспечивать взаимодействие различных органов государственной власти и общественных объединений в сфере ее реализации; проводить экспертизу законодательных норм, затрагивающих вопросы национальной и миграционной политики»⁴. Координационные со-

² Медиация межнациональных и межконфессиональных конфликтов: введение и сопровождение практики освоения: учебно-методические материалы / под общ. ред. С. Г. Максимовой, О. Е. Ноянзиной. Барнаул: ИП Колмогоров И. А., 2020. С. 89.

³ Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации): Федеральный закон от 27 июля 2010 г. № 193-ФЗ (в ред. от 23 июля 2013 г. № 233-ФЗ) // Собрание законодательства РФ. 2010. № 31.

⁴ Совет по межнациональным отношениям при Президенте РФ. Досье // Tass. ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/info/1975738> (дата обращения: 23.10.2024).

веты по межнациональным и межконфессиональным отношениям создаются исполнительно-распорядительными органами различных уровней и во всех субъектах Российской Федерации.

Общественная палата Российской Федерации — «орган, который обеспечивает взаимодействие граждан с федеральными органами государственной власти, органами государственной власти субъектов Российской Федерации и органами местного самоуправления в целях учета потребностей и интересов граждан, защиты их прав и свобод при формировании и реализации государственной политики, а также в целях общественного контроля за деятельностью органов власти»⁵. Общественная палата сформирована в соответствии с федеральным законом от 4 апреля 2005 г.

Комиссия по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений входит в состав Общественной палаты Российской Федерации, деятельность которой направлена на решение вопросов, связанных с межнациональными и межэтническими отношениями⁶. Образована комиссия 1 марта 2011 г. в рамках Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации.

Общероссийская общественно-государственная организация «Ассамблея народов России» создана во исполнение Указа Президента Российской Федерации от 13 ноября 2020 г. в целях совершенствования государственной национальной политики, содействия укреплению общероссийской гражданской идентичности и межнационального согласия⁷. Привлекает институты гражданского общества (общественников, политиков, профсоюзы, благотворительные фонды, религиозные объединения и др.) к решению вопросов гармонизации межнациональных отношений, профилактики экстремизма и предупреждения конфликтов на национальной и религиозной почве. Региональные отделения действуют на территории всех федеральных округов.

АНО «Западно-Сибирский региональный центр медиации и права»⁸ зарегистрирована 24 февраля 2016 г. в Тюмени. Центр предоставляет услуги в сфере права, альтернативного разрешения споров (медиации), правового просвещения, науки и культуры.

Основная деятельность центра реализуется по следующим направлениям:

- повышение уровня правовой грамотности населения и просветительская работа, направленная на популяризацию медиации;
- образовательная деятельность по программам дополнительного профессионального образования и повышения квалификации по направлениям: медиация в семейно-правовых конфликтах (семейная медиация); медиация в сфере межнациональных и межконфессиональных (религиозных) отношений; супервизия в специализированной сфере медиации.

В 2017 г. Западно-Сибирский региональный центр медиации и права стал победителем Фонда Президентских грантов с проектом «Школа медиации: внедрение медиативных технологий (медиации) в практику разрешения и профилактики межнациональных и межрелигиозных конфликтов»⁹.

⁵ Общественная палата Российской Федерации // Сайт Общественной палаты РФ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oprf.ru/> (дата обращения: 23.10.2024).

⁶ Комиссия по межнациональным, межрелигиозным отношениям и поездкам // Сайт Общественной палаты РФ. [Электронный ресурс]. URL: https://www.oprf.ru/structure_list/146 (дата обращения: 23.10.2024).

⁷ Ассамблея народов России // Сайт Общероссийской общественно-государственной организации «Ассамблея народов России». [Электронный ресурс]. URL: <https://ogoanr.ru/> (дата обращения: 23.10.2024).

⁸ Западно-Сибирский региональный центр медиации и права // zsgcnp.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://zsgcnp.ru/about-center.html> (дата обращения: 23.10.2024).

⁹ Проекты // Сайт Фонда Президентских грантов. [Электронный ресурс]. URL: <https://xn--80afcdbalict6afooklqj5o>.

Центр медиации при Институте непрерывного образования на базе кафедры конфликтологии Казанского (Приволжского) федерального университета начал свою работу в октябре 2011 г. в Казани. Центр создан на базе университета для обучения решению возникающих споров и конфликтов, выявления и профилактики действий экстремистского характера.

В Центре медиации предлагается прохождение различных образовательных программ. Основные из них ¹⁰:

- профилактика экстремизма и терроризма в системе национальной безопасности;
- профилактика конфликтов для мигрантов;
- профилактика сложных коммуникаций в деловом общении и др.

АНО «Центр этномедиации» ¹¹ была зарегистрирована 10 августа 2017 г. в Москве. Организация специализировалась на применении медиации для профилактики и разрешения конфликтов с межэтническим и межкультурным компонентом. Осуществляла деятельность в области радиовещания, проведения конференций и выставок, книгоиздательства. 27 декабря 2023 г. деятельность «Центра этномедиации» прекращена, организация ликвидирована.

Координационный центр по вопросам формирования у молодежи активной гражданской позиции, предупреждения межнациональных и межконфессиональных конфликтов, противодействия идеологии терроризма и профилактики экстремизма ФГБОУ ВО «ПГУ» ¹². Первый набор на курсы повышения квалификации был осуществлен 13 ноября 2022 г.

Координационный центр создан при Пензенском государственном университете. Основная цель центра — формирование у молодежи активной гражданской позиции, предупреждение межнациональных и межконфессиональных конфликтов, противодействие идеологии терроризма и профилактика экстремизма.

Основные направления деятельности:

- организация работы по противодействию идеологии терроризма в молодежной среде;
- профилактика экстремизма в молодежной среде;
- предупреждение межнациональных и межконфессиональных конфликтов в молодежной среде;
- содействие в организации работы по социальной и культурной адаптации иностранных граждан и лиц без гражданства, включая обучающихся, и другие направления.

По данным проведенного мониторинга прослеживается институционализация процесса решения вопросов в межнациональной и межрелигиозной сфере, в первую очередь со стороны органов государственной власти, представленной Советами по межнациональным и межконфессиональным отношениям, в задачу которых входит взаимодействие различных органов государственной власти и общественных объединений. Помимо этого, заседания Советов в регионах Российской Федерации проходят с участием, представителей религиозных, этнических, общественных и образовательных организаций.

xn--p1ai/public/application/item?id=ec0e54c2-0ac4-49b8-89ae-3665f8bb2b79 (дата обращения: 23.10.2024).

¹⁰ Центр медиации, урегулирования конфликтов и профилактики экстремизма Казанского федерального университета // Казанский федеральный университет. [Электронный ресурс]. URL: <https://kpfu.ru/ino/struktura/strukturnye-podrazdeleniya/centr-mediacii-uregulirovaniya-konfliktov-i> (дата обращения: 23.10.2024).

¹¹ Контрагент АНО «ЦЕНТР ЭТНОМЕДИАЦИИ» // audit-it. [Электронный ресурс]. URL: https://www.audit-it.ru/contragent/1177700012720_ano-tsentr-etnomediatsii (дата обращения: 23.10.2024).

¹² Координационный центр по вопросам формирования у молодежи активной гражданской позиции, предупреждения межнациональных и межконфессиональных конфликтов, противодействия идеологии терроризма и профилактики экстремизма ФГБОУ ВО «ПГУ» // Сайт ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет». [Электронный ресурс]. URL: <https://coordcenter.pnzgu.ru/> (дата обращения: 23.10.2024).

Следующими важными площадками по урегулированию и налаживанию межнационального и межконфессионального взаимодействия являются Общественная палата Российской Федерации и Комиссия по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений; основные направления их работы — взаимодействие с религиозными объединениями, мониторинг и профилактика межнациональных и межрелигиозных конфликтов. Решаются вопросы по указанным направлениям с помощью взаимодействия с рабочими группами при комиссиях Общественной палаты Российской Федерации, межкомиссионными рабочими группами, профильными комиссиями региональных общественных палат.

Немалый вклад в профилактику и урегулирование межконфессиональных и межэтнических конфликтов вносят автономные некоммерческие центры медиации. Центры, действующие на базе высших учебных заведений, помимо проведения медиации занимаются образовательной деятельностью, обучением медиации в разных сферах, в том числе и в сфере межнациональных и межконфессиональных (религиозных) отношений, решением вопросов гармонизации межнациональных отношений, профилактики экстремизма и предупреждения межнациональных и межконфессиональных конфликтов.

Как видим, решение вопросов, связанных со снижением социального напряжения, гармонизацией общественных отношений, урегулированием различных конфликтов, для российского общества является крайне актуальным и востребованным. К нему подключаются как органы государственной власти (министры и депутаты Государственной думы), так и деятели научного и экспертного сообщества, а также руководители общественных организаций и представители российских религиозных объединений.

Список сокращений

АНО — Автономная некоммерческая организация

ФГБОУ ВО «ПГУ» — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пензенский государственный университет»

Список использованных источников и литературы

1. Ассамблея народов России // Сайт Общероссийской общественно-государственной организации «Ассамблея народов России». [Электронный ресурс]. URL: <https://ogonr.ru/> (дата обращения: 23.10.2024).
2. Западно-Сибирский региональный центр медиации и права // zsrcmp.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://zsrcmp.ru/about-center.html> (дата обращения: 23.10.2024).
3. Комиссия по межнациональным, межрелигиозным отношениям и поездкам // Сайт Общественной палаты РФ. [Электронный ресурс]. URL: https://www.oprf.ru/structure_list/146 (дата обращения: 23.10.2024).
4. Контрагент АНО «ЦЕНТР ЭТНОМЕДИАЦИИ» // audit-it. [Электронный ресурс]. URL: https://www.audit-it.ru/contragent/1177700012720_ano-tsentr-etnomediatsii (дата обращения: 23.10.2024).
5. Координационный центр по вопросам формирования у молодежи активной гражданской позиции, предупреждения межнациональных и межконфессиональных конфликтов, противодействия идеологии терроризма и профилактики экстремизма ФГБОУ ВО ПГУ // Сайт ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет». [Электронный ресурс]. URL: <https://coordcenter.pnzgu.ru/> (дата обращения: 23.10.2024).
6. Медиация межнациональных и межконфессиональных конфликтов: введение и сопровождение практики освоения: учебно-методические материалы / под общ. ред. С. Г. Максимовой, О. Е. Ноянзиной. Барнаул: ИП Колмогоров И. А., 2020. 158 с.

7. Общественная палата Российской Федерации // Сайт Общественной палаты РФ. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oprf.ru/> (дата обращения: 23.10.2024).
8. Проекты // Сайт Фонда Президентских грантов. [Электронный ресурс]. URL: <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=ec0e54c2-0ac4-49b8-89ae-3665f8bb2b79> (дата обращения: 23.10.2024).
9. Путин В. В. Межнациональное и межрелигиозное согласие — основа нашей государственности // RG.RU. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2023/10/25/putin-mezhnacionalnoe-i-mezhreligioznoe-soglasie-osnova-nashej-gosudarstvennosti.html> (дата обращения: 23.10.2024).
10. Совет по межнациональным отношениям при Президенте РФ. Досье // Tass.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/info/1975738> (дата обращения: 23.10.2024).
11. Федеральный закон от 27 июля 2010 г. № 193-ФЗ (в ред. от 23 июля 2013 г. № 233-ФЗ) // Собрание законодательства РФ. 2010. № 31.
12. Центр медиации, урегулирования конфликтов и профилактики экстремизма Казанского федерального университета // Казанский федеральный университет. [Электронный ресурс]. URL: <https://kpfu.ru/ino/struktura/strukturnye-podrazdeleniya/centr-mediacii-uregulirovaniya-konfliktov-i> (дата обращения: 23.10.2024).
13. Юлташева М. И., Винниченко О. Ю. Медиация как способ защиты интересов граждан в межконфессиональных отношениях // elib.utm. [Электронный ресурс]. URL: https://elib.utm.ru/jspui/bitstream/ru-tsu/17990/1/logip_2015_305_309.pdf (дата обращения: 23.10.2024).

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ И СОХРАНЕНИИ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Кузяхметов Расим Мухтарович

муфтий Централизованной религиозной организации «Духовное управление мусульман Саратовской области», магистрант 3 курса Болгарской исламской академии по направлению «Теология»

E-mail: rasim76@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается особенность религиозного сознания в контексте формирования, сохранения и трансляции семейных ценностей. Изучены маркеры современного общества, которые обостряют риски института семьи. Рассмотрены проблемы семьи как результат, в частности, отсутствия системной работы по сохранению семейных ценностей в среде молодежи. Важную роль в уменьшении рисков института семьи играют религиозные структуры как мощные институты социализации. Под религиозным сознанием понимается сознание, в основе которого находятся вера и духовность (а также связанные с ними и приобретаемые вместе с верой и духовностью истины). Делается предположение, что сознание, формируемое в религиозном поле посредством религиозных институтов, является механизмом сохранения семейных ценностей и в то же время результатом, продуктом их трансляции. Выводы подкрепляются цитатами из аятов и хадисов, посвященных вопросам семьи и семейной жизни.

Ключевые слова: религиозное сознание, семейные ценности, институт семьи, ислам и семья, духовность, молодежь.

THE ROLE OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE FORMATION AND PRESERVATION OF FAMILY VALUES

Abstract. The article examines the peculiarity of religious consciousness in the context of the formation, preservation and transmission of family values. The markers of modern society that exacerbate the risks of the institution of the family have been studied. The problems of the family are considered as a result, in particular, of the lack of systematic work to preserve family values among young people. Religious structures as powerful institutions of socialization play an important role in reducing the risks of the institution of the family. Religious consciousness is understood as a consciousness based on faith and spirituality (truths associated and acquired with faith and spirituality). It is assumed that consciousness formed in the religious field through religious institutions is both a mechanism for preserving family values, and at the same time a result, a product of their translation. In the work, the conclusions are supported by the adduction of ayats and hadiths on family and family life issues.

Keywords: religious consciousness, family values, the institution of the family, Islam and the family, spirituality, youth.

Kuzyakhmetov Rasim Mukhtarovich, Mufti of the Centralized religious organization “Spiritual Administration of Muslims of the Saratov region”, 3rd year undergraduate student of the Bulgarian Islamic Academy in the field of Theology

Реалии мира XXI века характеризуются сегодня как эпоха смены парадигм мировоззрения, в том числе его политической, социальной, религиозной, культурной составляющих. К факторам, оказывающим существенное влияние на вос-

приятие человеком мира, относятся прогрессивные изменения всех сфер жизнедеятельности: глобальная цифровизация (почти приравнивание человека к искусственному интеллекту), пересмотр роли человека (в том числе в гендерном аспекте) в развитии цивилизации, геополитические «вихри», экономические нестабильности, установление «многополярья» мира, неизмеримое информационное поле, где стираются границы пользы и вреда информации как главного ресурса постиндустриальной эпохи.

В таких реалиях теряется сам человек, происходит «раскалибровка» системы человеческих ценностей, норм, духовной ориентации. Вследствие этого высвечиваются два важных социальных вопроса: об эффективности человека как члена социума и о сохранении внутренней стабильности личности. Человек по своей психической природе нуждается в принадлежности к общности, в первую очередь к малой общности — семье/общине. И не просто в принадлежности, но и в реализации себя через функционирование этой общности, через совместную деятельность и преобразования как материального, так и духовного, нравственного характера.

Семья представляет собой ключевой элемент социальных структур. Она всегда считалась особой, непреходящей и жизненно важной ценностью, лежащей в основе существования общества, служащей хранилищем моральных принципов, традиций и обычаев, а также ключевым элементом системы нравственных координат поведения индивидов. Понимание процессов и явлений, их отражение во внешнем мире происходит у человека «под действием» сознания, то есть через его призму. В этой связи характер и направленность сознания играет одну из ключевых ролей и в вопросах сохранения личной стабильности индивида, и в вопросах реализации себя как члена общества и малой общности — семьи.

Сознание как модель внешней среды и внутреннего мира человека основана на стабильных свойствах и динамических взаимодействиях. Эта модель играет важную роль в эффективном функционировании человека в реальном мире. Сознание формируется в результате обучения, общения и трудовой деятельности индивида в социальном окружении¹. Под религиозным сознанием понимается сознание, стержнем и опорой которого является система взглядов, основанных на вере во Всевышнего и Его всемогущество, на принятие реальности через систему морально-этических норм, догм, ценностей, представленных в Божественном Откровении.

Возвращаясь к проблемам сохранения семейных ценностей, следует отметить, что в современном мире существует множество теорий о происхождении института семьи. Некоторые учёные считают семью продуктом эволюции человечества, другие — необходимой формой социальной организации и межобщественных связей. Сторонники религиозных традиций верят в божественное происхождение семьи и семейных ценностей. Религиозный образ жизни указывает на то, что брак и семья — это не просто союз двух людей, но и таинство формирования личности супругов. Любая попытка построить семейное благополучие без опоры на Всевышнего обречена на неудачу.

Мусульманам предписано, что создание семьи основывается на принципах взаимного согласия и любви. Мусульманский брак представляет собой соглашение между мужчиной и женщиной, в рамках которого они начинают совместное существование, демонстрируя друг другу взаимную любовь, доверие, поддержку и понимание. Семья должна служить источником радости, стабильности и удовольствия для человека. «Из Его знамений то, что он создал из вас самих вам пару, чтобы вы находили в ней успокоение (литаскуну илейха), и установил меж вами любовь и милосердие» (Сура Ар-Рум 21). Только в семье, где правят любовь и взаимное уважение, могут сформироваться личности с высокой нравственно-

¹ Терезулов Ф. Ш. Становление сознания — монистический подход // Образовательные технологии. 2017. № 3. С. 25–36.

стью, к которой призывает ислам. Поэтому семья и является ячейкой общества, тем строительным материалом, благодаря которому строится успешный социум².

В Священном Коране можно встретить множество аятов, посвященных институту семьи:

- «Сочетайте браком тех из вас, кто холост, и праведников из числа ваших рабов, и рабынь. Если они бедны, то Аллах обогатит их из Своей милости. Аллах — Объемлющий, Знающий» (Сура Ан-Нур 32).
- Мужчина — попечитель в семье. Ведь Всевышний сказал: «Мужчины стоят над женщинами, потому что Аллах дал одному из них преимущество перед другими и потому что они расходуют из своего имущества» (Сура Ан-Ниса 34).
- «О те, которые уверовали! Вам не дозволено наследовать женщин против их воли. Не чините им препятствия, чтобы унести часть брачного дара, который вы им дали, если только они не совершили явной мерзости. Живите с ними достойно, и даже если они неприятны вам, то ведь вам может быть неприятно то, в чем Аллах заложил много добра» (Сура Ан-Ниса 19).

Множество хадисов посвящено пользе и смыслу семейной жизни, взаимным обязанностям супругов, советам в семейных взаимоотношениях.

- Пророк сказал: «О молодежь! Кто из вас имеет возможность жениться, пусть сделает это. Это защитит от греха его половые органы и взоры. А кто не имеет возможности, пусть постится, и это будет ему отдохновением».
- Хадис пророка о лучших женщинах: «Какая женщина самая наилучшая». Он ответил: «Та, муж которой радуется, когда смотрит на нее, слушается и не противоречит ему в том, что касается ее и его имущества».
- Хадис пророка, в котором он сказал: «А не описать ли мне вам женщин Рая? Это любимые, много рожающие, возвращающиеся к своим мужьям. Когда она обидит своего мужа или будет обижена им, приходит к нему, берет его за руку и говорит: «Клянусь Аллахом, я не смогу сомкнуть глаз, пока ты не будешь мною доволен».
- Пророк сказал: Когда умирает сын человеческий, обрываются все его дела, кроме трех. Его текущая милостьня, оставленные им знания, которым пользуются люди, и его праведный потомок, который взывает за него к Аллаху.

Таким образом, сознание человека, основой которого являются истины Священного Писания, на наш взгляд, само по себе является инструментом формирования, сохранения и трансляции семейных ценностей.

Особенная роль религиозного сознания в сбережении семейных ценностей заключается в парадоксальной природе и феноменальной сложности сознания как феномена психики. Оно формируется через институты социализации, в частности через семью и религиозные структуры, и в то же время является хранителем стабильности семьи, сохраняет семейные ценности и способствует их накоплению и трансляции в общество.

Здесь интересна и сама этимология слова *сознание*. Это «совместное знание» (в буквальном переводе с латинского *conscientia*). Некоторые словари определяют также слово *сознание* как произошедшее от слова *совесть*, и тут видится, что человек и его сознание не могут быть «рассмотрены» как нечто отдельное друг от друга, но только как определённая интеграция психических особенностей индивида в какую-либо общность.

Проблемы сохранения семейных ценностей в рамках данной статьи можно условно разделить на две группы: проблемы светского уровня и религиозного уровня (уровень — в смысле «характер восприятия и анализа»). Эти две группы проблем взаимосвязаны и происходят одни из других. Например, проблемы ре-

² Семейные ценности в Исламе. [Электронный ресурс]. URL: <https://ummet.kz/ru/articles-ru/375-family-ru/11158-semejnye-tsennosti-v-islame.html> (дата обращения 25.11.2024).

лигиозного уровня могут быть связаны с недопониманием или незнанием истин и основных столпов ислама касательно семьи и ее божественной роли, что, в свою очередь, только укрепляет прораствание проблем светского уровня. Такое разделение на группы необходимо, на наш взгляд, для понимания и выстраивания механизмов преодоления проблем, то есть является чисто методологическим приёмом исследовательской работы.

Главная проблема заключается в изменении ценностей и приоритетов у молодежи в современных молодых семьях. Для многих людей семья теряет свою первоначальную значимость, утрачивается её истинный смысл, и мотивация к вступлению в брак снижается, что можно рассматривать как один из признаков кризиса современной семьи. Это проявляется в росте числа неполных семей, распространении нетрадиционных однополых браков, увеличении количества разводов, сожительств и снижении рождаемости.

В то же время исследователи отмечают, что семья продолжает занимать приоритетное место в системе жизненных ценностей современной молодёжи. Молодые люди всё чаще отдают предпочтение эмоционально-психологическому комфорту и любви как основным семейным ценностям, заменяя этим желание иметь детей. Респонденты не ориентированы на многодетность, считая достаточным наличие одного ребёнка в семье при условии материальной стабильности и карьерного роста. Среди молодёжи происходит трансформация семейных ценностей, которая выражается в отсутствии необходимости официальной регистрации отношений, в откладывании рождения первенца или нежелании иметь детей, а также в изменении традиционных семейных устоев на модернизационные. Молодые люди стремятся к эмоциональной связи, комфорту, поддержке и любви в отношениях со своим будущим партнёром. Исследования показывают важность семьи в структуре базовых жизненных ценностей молодёжи, несмотря на лояльное отношение к сожительству. Однако современные условия остро ставят вопрос сохранения традиционных семейных ценностей среди молодых людей³.

Отметим основные проблемы, которые ставят под угрозу сохранение семейных ценностей и «травмируют» институт семьи. В современном мире это следующие аспекты:

- нравственный кризис (меняется мировоззрение молодёжи, на приоритетные позиции ставятся материальные ценности, а духовность и нравственность уходят на второстепенный план);
- деформация семьи (рушатся родовые связи, брачные узы, детско-родительские отношения);
- утрата семейных традиций, предназначенных формировать и сохранять целостность семьи;
- приоритет личных интересов над семейными (семья становится более открытой внешнему миру: даже если она строится по традиционной модели, для мужа и жены первостепенное значение имеет «внесемейная» деятельность, индивидуальное решение личных проблем);
- преобладание потребительской ориентации (создание семьи и ответственность заменяются карьерой, развлечениями и удовольствиями);
- увеличение числа неполных семей (высокий уровень разводов и внебрачной рождаемости приводит к тому, что люди не получают достаточного опыта и поддержки для формирования ритуалов рода);
- насилие в семье.

Таким образом, можно отметить, что сохранение семейных ценностей и их ретрансляция начинаются с молодого поколения, но в то же время процесс форми-

³ Рожнова Л. В., Дубина А. Ш. Семейные ценности современной молодежи // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2023. Т. 23. Вып. 2. С. 141.

рования и сохранения основ института семьи должен поддерживаться как на раннем, так и на позднем этапах социализации.

В современном мире вопросы духовности приобретают особую значимость в условиях, когда окружающая действительность искажает нравственные, моральные и духовные ценности, стремится подорвать представления о семье и нравственности, моральном долге и истинном духовном понимании общественных процессов и жизни каждого человека. Религиозное сознание, базирующееся на вере и духовности, является важным фактором формирования истинных семейных ценностей, которые лежат в основе гармоничного общества.

Сегодня цифровизация всех аспектов жизни индивида обуславливает психологические особенности (коммуникативные, когнитивные, эмоциональные, волевые и мотивационно-потребностные) современного цифрового поколения. Эти психологические характеристики включают общие черты, образ жизни, систему ценностей и модели поведения, характерные для нынешнего молодого поколения⁴.

Для понимания социального пространства в условиях современного сетевого цифрового общества, согласно исследованию И. П. Кужелевой-Саган, существуют следующие характеристики:

- гибридная онтология, характеризующаяся размыванием границ между реальным, виртуальным, природным, искусственным, аналоговым и цифровым мирами;
- социабельность или социально-коммуникативная сущность, выраженная в ориентации на формирование социальных связей;
- многофункциональность, то есть способность социального пространства адаптироваться к различным задачам и функциям;
- высокая технологичность, обеспечивающая доступ к передовым технологиям;
- ценностно-смысловая наполненность, заключающаяся в постоянном создании и обмене смысловыми сообщениями;
- открытость, означающая доступность для пользователей и интеграцию в городскую и глобальную среду;
- аттрактивность — привлечение и удержание пользователей благодаря уникальным образам и объектам;
- мобильность, связанная с распространением контента по всему интернет-пространству;
- креативный дизайн, основанный на творческих идеях, вызывающих восхищение пользователей;
- комфортность, соответствующая стандартам безопасности, инклюзивности, экологии, общественного питания и другим аспектам⁵.

Все эти характеристики направлены на удовлетворение потребности человека в общении с другими людьми, то есть в социальных коммуникациях в узком смысле и в цифровой социализации – в более широком.

Уникальная роль религиозного сознания в развитии и поддержании семейных ценностей связана с его двойственной природой и структурной сложностью. Сознание формируется через институты социализации, включая семью и общественные, религиозные структуры, и одновременно именно в сознании формируются те особенности психики, которые выражены в нейронных связях, обеспечивающих сохранение и передачу семейных ценностей, стабильность института семьи.

Современные исследовательские работы доказывают умение представителей цифрового поколения сочетать в разных пропорциях как онлайн-, так и офлайн-

⁴ Зеер Э. Ф. Цифровое поколение в контексте прогнозирования профессионального будущего // Образование и наука. 2021. Т. 23. № 6. С. 153–184.

⁵ Кужелева-Саган И. П. Организация социальных пространств 4.0 как условие высокого качества жизни человека цифровой эры // Connect Universum — 2018: сборник материалов IV Международной трансдисциплинарной научно-практической WEB-конференции. 2019. С. 124.

коммуникацию. При этом у нынешней молодежи лучше развиты навыки общения в интернет-пространстве. Помимо этого, представителям цифрового поколения настоящего времени присущи: социальная и цифровая активность, мобильность, многозадачность, интеллектуальный потенциал, высокая скорость восприятия информации, стремление к саморазвитию и самосовершенствованию, способность к коммуникации в интернет-пространстве⁶.

Нельзя отрицать изменение сознания молодежи под призмой современного прогресса. Однако подобные процессы модернизации сознания, восприятия устоявшихся ценностей и норм не новы в отношении сути цивилизационных деформаций. Но здесь ключом в решении проблем является определение точек и механизмов адаптации системы передачи (сохранения) традиционных истинных ценностей к меняющимся реалиям мира, технической и идеологической его сторонам.

В умозаключениях ученых древности и современности, каких бы концепций они ни придерживались, видна сложность, многогранность и необъяснимость этого феномена человека — сознания, равно как и его мощный и неизмеримый потенциал. Однако механизмы работы и последствия «действий» человеческого сознания науке известны, значит, существует возможность сохранять истинную природу сознания и ценностей человека, адаптировав систему воспроизведения этих ценностей к динамике мира и постоянной смене ценностных ориентиров (т. е. не изменив истоки).

Список использованных источников и литературы

Зеер Э. Ф. Цифровое поколение в контексте прогнозирования профессионального будущего // Образование и наука. 2021. Т. 23. № 6. С. 153–184.

Кужелева-Саган И. П. Организация социальных пространств 4.0 как условие высокого качества жизни человека цифровой эры // Connect Universum — 2018: сборник материалов IV Международной трансдисциплинарной научно-практической WEB-конференции. 2019. С. 122–125.

Рожкова Л. В., Дубина А. Ш. Семейные ценности современной молодежи // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2023. Т. 23. Вып. 2. С. 138–142.

Семейные ценности в Исламе. [Электронный ресурс] URL: <https://ummet.kz/ru/articles-ru/375-family-ru/11158-semejnye-tsennosti-v-islame.html> (дата обращения 25.11.2024).

Терегулов Ф. Ш. Становление сознания — монистический подход // Образовательные технологии. 2017. № 3. С. 25–36.

Тишкова А. С. Особенности цифровой социализации современной молодежи: теоретический экскурс // Человеческий капитал. 2023. №12(180). Ч. 1. С. 212–216.

⁶ *Тишкова А. С.* Особенности цифровой социализации современной молодежи: теоретический экскурс // Человеческий капитал. 2023. №12(180). Ч. 1. С. 212–216.

РОЛЬ ПРИНЦИПОВ ИСЛАМСКОЙ ФИНАНСОВОЙ СИСТЕМЫ В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Низамов Марат Ренатович

студент 3 курса магистратуры Болгарской исламской академии

E-mail: rospro@inbox.ru

Аннотация. В последние два десятилетия во всем мире широкое распространение получил новый экономический термин — «исламская финансовая система». Это явление обусловлено тем, что прежние экономические системы (капиталистическая и социалистическая) пережили серьезные кризисные ситуации и претерпели существенные изменения. Кроме того, развитию исламской финансовой системы способствовали высокие цены на энергоресурсы, а также увеличение спроса на исламские финансовые услуги. В современном научном сообществе разрабатываются и предлагаются различные теории относительно того, как необходимо организовать экономические процессы и какой механизм должна использовать финансовая система для того, чтобы оптимально обеспечивать баланс интересов между участниками рынка и достигать высокого уровня благосостояния людей. Вместе с тем, несмотря на принимаемые меры регулятивного характера, экономические и финансовые глобальные кризисы периодически возникают и в настоящее время, даже в развитых странах Запада. Последствия кризисов всегда негативно отражаются как на экономических системах отдельных государств, так и на доходах населения. Благодаря же принципам исламского финансирования и контролю за рисками исламские финансовые институты смогли избежать серьезных последствий финансово-экономического кризиса в 2008–2009 гг. Тем самым были исключены риски серьезных финансовых потерь у бизнес-сообщества и в целом у населения стран исламского мира. Для того чтобы дать разъяснение процессу позитивного влияния исламской финансовой системы на экономическое положение населения, необходимо рассмотреть основные принципы исламского финансирования и внедрять в экономическую жизнь общества механизмы повышения уровня доходов граждан. Достойный уровень жизни населения способствует стабильности в стране и сохранению института семьи как первичной ячейки общества.

Ключевые слова: исламская финансовая система, принципы исламского финансирования, рибха, гарар, риск, семья, доходы населения.

THE ROLE OF ISLAMIC FINANCIAL SYSTEM PRINCIPLES IN THE PRESERVATION AND POPULARISATION OF TRADITIONAL FAMILY VALUES

Abstract. In the last two decades, a new economic term — ‘Islamic financial system’ — has become widespread all over the world. This phenomenon is due to the fact that the former capitalist and socialist economic systems have experienced serious crisis situations and undergone significant changes. In addition, the development of the Islamic financial system, contributed also to the high prices of energy resources, as well as an increase in demand for Islamic financial services. In the modern scientific community are developed and proposed various theories on how to organise economic processes and what mechanism should be used by the financial system in order to optimally provide a balance of interests between market participants and achieve a high level of well-being of people. At the same time, despite the regulatory measures taken, economic and financial global crises periodically occur even nowadays, even in the developed countries

of the West. The consequences of crises always negatively affect both the economic systems of individual states and the income of the population. Thanks to the principles of Islamic finance and risk control, Islamic financial institutions were able to avoid serious consequences of the financial and economic crisis in 2008–2009. Thus, the risks of serious financial losses of the business community and the general population of the countries of the Islamic world were excluded. In order to explain the process of positive impact of the Islamic financial system on the economic situation of the population, it is necessary to consider the basic principles of Islamic finance and introduce into the economic life of society mechanisms to increase the level of income of citizens. Decent standard of living of the population contributes to stability in the country and preservation of the institution of the family as the primary unit of society.

Keywords: Islamic financial system, principles of Islamic finance, riba, gharar, risk, family, income of the population.

Nizamov Marat Renatovich, 3rd year Master's student at the Bulgarian Islamic Academy

Согласно постулатам ислама, экономические отношения являются средством, а не главной целью человеческой жизни. Помыслы человека не должны сводиться лишь к приобретению и потреблению каких-либо материальных благ. Всё, чем пользуется человек, это прежде всего дар Всевышнего Аллаха, который является истинным собственником материальных благ. Об этом говорится в Священном Коране, в суре 2, аят 284: «Аллаху принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле»¹. Исходя из этого подразумевается, что человек является лишь распорядителем благ, предоставленных ему Всевышним на срок его жизни. Поэтому человек должен распоряжаться материальными благами только таким образом, как повелевает Аллах.

Экономическая деятельность, с точки зрения ислама, должна осуществляться на основе божественных законов, по принципам справедливости и во благо всех людей. В экономических отношениях, мусульманам необходимо строго придерживаться положений исламского права, в рамках которого даётся четкое определение, что является разрешенным (халаль), полезным и справедливым, а что может быть запрещенным (харам), вредным и несправедливым для людей и окружающей среды.

Каждая экономическая система основана на фундаментальных элементах и основополагающих принципах, формирующих базу финансовой системы, которую они представляют. Таким же образом исламские финансы основываются на фундаментальных элементах и общих принципах, составляющих базу финансовых продуктов, функционирующих в рамках ислама.

В основу исламской финансовой системы заложены следующие принципы.

1. Запрет ростовщичества (риба).

В Священном Коране, в суре 2, аяте 275, сказано: «Те, которые пожирают рост (риба), восстанут (в День Воскрешения из своих могил) только такими же, как восстает тот, кого повергает сатана своим прикосновением. Это за то, что они сказали: "Ведь торговля тоже подобна ростовщичеству". Но Господь разрешил торговлю и запретил ростовщичество»². Данный аят ясно указывает на запрет ростовщичества. В сборнике хадисов «Сахих» имама Муслима приводится хадис (1598/106), в котором пророк Мухаммад проклял получателя и плательщика «лихвы» (ссудного процента), а также оформляющего такую сделку и ее свидетеля³.

¹ Коран / пер. с араб. и коммент. Б.Я. Шидфар. М.: Изд. дом Марджани, 2012. С. 61.

² Там же. С. 59-60.

³ Мухтасар Сахих Муслим / Имам аль-Мунзири. Алматы: Каусар-саяхат, 2013. Т.1. С. 559.

2. Запрет на определенные виды деятельности.

Исламское право запрещает производство, покупку и продажу свинины, мертвечины, алкоголя, наркотических веществ, любой продукции, противоречащей исламской этике.

3. Запрет на неопределенность (гарар) в договорах.

К гарару относятся следующие ситуации:

- когда продаётся товар, которого нет в наличии;
- когда последствия торговой сделки неизвестны;
- когда имеется риск, при котором невозможно определить будущее существование продаваемого товара;
- когда условия любого договора являются неопределёнными.

4. Запрет на наличие неясных или спорных условий в договорах. Любой договор, в котором содержатся условия, предполагающие возможность возникновения спорных ситуаций в будущем, не соответствует исламскому праву.

5. Неприкосновенность договоров и сохранение прав собственности. Исламское право требует соблюдения договорных обязательств и раскрытие информации. Ислам запрещает посягательство на права собственности, определяет баланс между правами личности, общества и государства.

6. Запрет спекуляции.

Исламское право запрещает спекулятивные операции с факторами неопределённости, азартных игр и риска. Исламская финансовая система препятствует чрезмерному накоплению капитала, полученного в результате спекуляций.

7. Распределение прибыли и убытков между участниками сделки.

Распределение прибыли и убытка между участниками сделки основано на важном принципе — запрете дохода без наличия риска. Исламские финансовые институты получают прибыль в ходе прямого участия в капитале.

8. Финансирование, обеспеченное каким-либо активом.

Исламские финансовые институты должны получать прибыль с фактических долей в капитале, а не в результате спекулятивных операций с финансовыми продуктами.

9. Распределение рисков.

Исламские финансовые институты, как поставщики финансового капитала и предприниматели, должны делить деловые риски в сделках, то есть в договоре должны быть предусмотрены доли в прибылях и убытках. Разделение рисков соответствует развитию справедливой экономической системы, в которой существует прямая связь между реальным (производственным, торговым) и финансовым сектором.

Вышеназванные принципы отражают открытые и честные взаимоотношения между различными субъектами экономической и социальной сферы, включая гражданское население. В «Социальной доктрине российских мусульман», принятой в 2015 г. в г. Болгар (Республика Татарстан), отмечается, что «запрет на ссудно-процентные операции не означает, что российские мусульмане не могут быть участниками финансово-экономической деятельности, а также не означает, что ислам требует формирования некой параллельной финансовой системы. Основы исламских финансовых договоров в свое время дали толчок развитию нынешней финансовой системы, и, следовательно, большая часть форм гражданско-правовых договоров, в том числе в российском Гражданском кодексе, полностью соответствует духу ислама⁴.

Запрет на ростовщичество и предоставление исламских финансовых услуг населению оказывает материальную поддержку не только предпринимателям, но и мо-

⁴ Социальная доктрина российских мусульман. [Электронный ресурс]. URL: https://interreligious.ru/materials/promotion/promotion_10.html/ (дата обращения: 19.09.2024).

лодым семьям в приобретении жилья, студентам для получения образования, людям старшего возраста в получении социальных выплат и пособий, что в свою очередь способствует повышению благосостояния и укреплению семейных ценностей.

Запрет на производство, продажу и потребление свинины, мертвечины, алкоголя, наркотических веществ, любой продукции, противоречащей исламской этике, сохраняет человека от алкогольной и наркотической зависимости, а также от рисков тяжелых заболеваний, совершения преступлений на бытовой почве, что положительно образом сказывается на здоровом образе жизни людей и создании дружелюбной обстановки в семье.

Запрет на распространение азартных игр, порнографических материалов и любой продукции, ведущей к моральному разложению общества, содействует исключению из жизни социума таких явлений, как совершение прелюбодеяний, семейных измен, обмана и вовлечение граждан в рискованные игровые манипуляции, в результате которых люди теряют значительные денежные, материальные средства и разрушают семейные отношения.

Запрет на расточительство призывает мусульман ответственно и рационально подходить к расходам материальных и денежных средств, в том числе и к семейному имуществу, не расходуя средства на излишние цели. При этом, если члены семейства получают стабильные высокие доходы и не нуждаются в средствах, они могут тратить средства на дорогие и качественные вещи. Однако в этом случае не должно быть расточительства и расходования средств с целью привлечения внимания к богатству семьи.

Запрет на гарар, финансовые спекуляции, монополию, коррупцию и взяточничество снижает риски инфляции денежных средств, снижения уровня доходов населения, способствует стабильному развитию реальных секторов экономики, направленных на создание таких материальных и финансовых ресурсов, которые могут обеспечить рост благосостояния всех членов общества.

Важнейшим элементом исламской финансовой системы является один из столпов ислама — закят. Этот финансовый институт выполняет значительную социальную роль в справедливом распределении материальных и денежных ресурсов общества. Средства фондов закята формируются с целью материальной и финансовой поддержки категорий нуждающихся граждан, определенных исламским правом, в которые входят в том числе малообеспеченные граждане, многодетные семьи, лица, обремененные долгами и попавшие в трудную жизненную ситуацию.

Таким образом, исламская финансовая система, основанная на вышеуказанных принципах, стимулирует финансовые институты выполнять важные социальные функции, способствует развитию экономики в целом и финансовых услуг, разрешенных с точки зрения исламского права. Заложенная в основу деятельности исламских финансовых институтов этика функционирования финансовых продуктов, запрет ростовщичества, неопределенности и чрезмерного риска позволяют поощрять и стабильно развивать сферы экономики и предприятий, деятельность которых позитивно влияет на экономическое и духовное состояние всего общества.

В настоящее время в России с учетом значительного количества проживающих мусульман и введенных международных санкций сформировалась благоприятная среда для развития исламской финансовой системы. На сегодняшний день в нашей стране исламские методы финансирования успешно реализуются в 4 регионах с большой долей мусульманского населения — в Республике Татарстан, Республике Башкортостан, Чеченской Республике, Республике Дагестан. В сфере российского предпринимательства появляются формы предпринимательской деятельности, основанной на принципах шариата, в том числе активно продвигается исламский банкинг. По мнению экспертов, внедрение исламских финансовых механизмов позволит не только укрепить экономическую и финансовую систему нашей страны, но и повысить уровень благосостояния общества.

Список использованных источников и литературы

1. Коран / пер. с араб. и коммент. Б.Я. Шидфар. М.: Изд. дом Марджани, 2012. 608 с.
2. Мухтасар Сахих Муслим: в 2 т. / Имам аль-Мунзири. Алматы: Каусар-саяхат, 2013. Т. 1. 744 с.
3. Социальная доктрина российских мусульман. [Электронный ресурс]. URL: https://interreligious.ru/materials/promotion/promotion_10.html/ (дата обращения: 19.09.2024).

ПЕДАГОГИКА

О ЗНАЧЕНИИ НАСТАВНИЧЕСТВА В РАБОТЕ ПЕДАГОГА

Белинский Никита Олегович

*студент 1 курса магистратуры историко-филологического факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*

E-mail: NikitaBelinski18@yandex.ru

Аннотация. Наставничество играет огромную роль в работе педагога. Оно предполагает передачу знаний ученику непосредственно с целью их практического применения. При этом наставник не только прививает знания воспитаннику, но и всячески помогает воплощать их в жизнь. В задачу наставника входит передача своего жизненного опыта учащемуся, который в свою очередь в будущем тоже может стать наставником. Сегодня, когда общество постепенно возвращается к религиозной стороне жизни, стало возможным и возвращение к накопленному святыми отцами педагогическому наследию, содержащему практически все ответы на насущные вопросы воспитания, в том числе советы по организации наставнической деятельности. В данной статье рассматривается роль наставничества в процессе деятельности педагога. Обосновывается актуальность обращения современной педагогики к святоотеческому наследию и опыту духовного наставничества.

Ключевые слова: педагог, наставник, наставничество, воспитательная работа.

ON THE IMPORTANCE OF MENTORING IN THE WORK OF A TEACHER

Abstract. Mentoring plays a huge role in the work of a teacher. It involves transferring knowledge to a student directly for the purpose of its practical application. At the same time, a mentor not only instills knowledge in a student, but also helps to implement it in life in every possible way. The task of a mentor is to transfer his life experience to a student, who in turn can also become a mentor in the future. Today, when society is gradually returning to the religious side of life, it has become possible to return to the pedagogical heritage accumulated by the holy fathers, which contains almost all the answers to pressing questions of education, including advice on conducting mentoring activities. This article examines the role of mentoring in the process of a teacher's work. The relevance of modern pedagogy's appeal to the patristic heritage and the experience of spiritual mentoring is substantiated.

Keywords: teacher, mentor, mentoring, educational work.

Belinsky Nikita Olegovich, 1st year student of the master's degree program of the Faculty of History and Philology, ChU VO "Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University"

О важной роли наставничества в процессе становления и развития личности говорил еще великий русский писатель Ф. М. Достоевский. Особая тревога писателя была связана с распространением среди российской молодежи нигилистических настроений, с ее ориентацией на европейские идеи свободы, равенства, прогресса, социализма, торжества рационального и позитивного знания. Так, в послесловии к роману «Бесы» Федор Михайлович пишет: «Потеряли образы, тотчас стерлись, новые же прячутся. <...> Люди без образа — убеждений нет, науки нет, никаких точек упоров. <...> Всю эту кисельную массу охватил цинизм. Молодежь без руководства бросается. <...> Меж тем несколько предвзятых понятий, чувство чести. Ложное понятие о гуманности. Самое мелкое — это самолюбие»¹.

¹ Достоевский Ф. М. Сочинения, письма, документы: словарь-справочник / сост. и науч. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. СПб.: Пушкинский Дом, 2008. С. 308.

К сожалению, нигилистические настроения имеют место и в наше время. И проявляются они зачастую в отрицании общепринятых, проверенных опытом жизни многих поколений правил и норм, ценностей, идеалов и культуры. Причиной распространения нигилизма в социальной среде великий русский классик называет следующее: «Человек посягает на отрицание Бога и замещение Его собою. Он мыслит себя великим в пределах социальной логики, но, как это ни парадоксально, претензии свои распространяет поверх “мира этого”»². Размышляя над решением данной проблемы, Ф. М. Достоевский приходит к выводу о необходимости наставника для русского нигилиста, который укажет молодому человеку верное направление пути и исправит погрешности в его мировоззрении.

В современной России наставничество — не только один из важных элементов развития молодежи, но и возможность непосредственного личностного влияния на формирование мировоззрения каждого обучающегося. В данном контексте уместно вспомнить систему воспитания и образования в СССР, где одним из аспектов влияния на подростка было «шефство». В наши дни новой тенденцией стало наставничество. Важной задачей наставничества является «подготовка обучающегося к самостоятельной, осознанной и социально продуктивной деятельности в современном мире, отличительными особенностями которого являются нестабильность, неопределенность, изменчивость, сложность, информационная насыщенность»³. Поэтому целью ФГОС третьего поколения является создание условий для личностного развития, самоопределения и социализации обучающихся на основе социокультурных и духовно-нравственных ценностей. А главным акцентом становится единство учебной и воспитательной деятельности⁴, в процессе которых происходит передача от наставника к обучающемуся не только знаний, умений и навыков, но и опыта духовно-нравственного поведения, культуры личности, которые требуют от наставника необходимых личностных качеств и знаний в этом вопросе.

Как отмечает Т. И. Петракова, «педагогическая культура в России изначально представлена в трудах святых отцов Русской Православной Церкви и до советского периода широко использовалась педагогами и родителями»⁵. По воззрениям святых отцов, понятия *учитель* и *наставник* имеют единое начало, а в отечественной культуре со времен зарождения христианства укоренен тип учителя-подвижника. Это отражает и уникальный цивилизационный код России. Сегодня становится особенно актуальным для современного педагога осознать себя сопричастным этой особой традиции. Поэтому ученые, педагоги и духовенство объединяются для восстановления духовной образовательной традиции, способной воспитать достойную высоконравственную личность.

О необходимости объединения усилий родителей, пастырей и учителей в процессе воспитания подробно писал в своих трудах святитель Тихон Задонский. Так, ко всем участникам воспитательного процесса он предъявлял особые требования. В педагогическом наследии святителя Тихона подробно раскрываются «должности» роди-

² Саусу Н. Святой Тихон Задонский и Ф. М. Достоевский: проблема обретения веры и тема наставничества в «Житии великого грешника» // Научный диалог. 2019. № 5. С. 219.

³ Распоряжение Минпросвещения России от 25.12.2019 N P-145 «Об утверждении методологии (целевой модели) наставничества обучающихся для организаций, осуществляющих образовательную деятельность по общеобразовательным, дополнительным общеобразовательным и программам среднего профессионального образования, в том числе с применением лучших практик обмена опытом между обучающимися». [Электронный ресурс]. URL: <https://legalacts.ru/doc/rasporjzhenie-minprosveshchenija-rossii-ot-25122019-n-r-145-ob-utverzhenii/> (дата обращения 14.11.2024).

⁴ Приказ Минпросвещения России от 31.05.2021 №287 (ред. от 22.01.2024) «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта основного общего образования». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_389560/c2b2d8185c0a6e95fd5e5cbd2eec34b4445cf314/ (дата обращения 14.11.2024).

⁵ Петракова Т.И. Духовные основы нравственного воспитания. М.: Импэто, 1997. С.16.

телей и пастырей. «Должность» же учителя, по мнению святого, находит свой образ и смысл на стыке понимания семьи и Церкви⁶. Все наставники, с точки зрения архипастыря, должны вести ребенка к одной цели, используя для этого разнообразные средства и организуя взаимодействие с ним с различных исходных позиций.

Личности наставника в святоотеческом наследии уделяется повышенное внимание, так как успешность воспитательной работы во многом зависит от внутренних качеств самого педагога. Св. Василий Великий, например, вменяет в обязанность каждому духовному наставнику особую педагогическую миссию — учить примером со словами «почитаю приличным показывать в жизни своей образец добродетели»⁷. Об особом влиянии наставничества говорил и преподобный Сергей Радонежский. Святой считал, что личность наставника способна положительным образом воздействовать на воспитание не только одного конкретного человека, но даже целого народа. Наставник вёл «ежедневную дробную терпеливую работу над каждым отдельным братом, над отдельными особенностями каждого брата, приспособляя их к целям всего братства»⁸. Следовательно, и педагогу, ведущему воспитательную работу, необходимо стремиться стать личным примером для своих воспитанников. Великий русский педагог К. Д. Ушинский уделял большое внимание личностным качествам педагога. «В воспитании все должно основываться на личности воспитателя, потому что воспитательная сила изливается только из живого источника человеческой личности. Без личного влияния воспитателя на воспитанника истинное воспитание невозможно...»⁹ — пишет ученый.

Таким личным примером для своих воспитанников, по мнению святителя Тихона Задонского, можно стать только благодаря ежедневному самосовершенствованию и кропотливой работе над своими духовными качествами. Святой пишет: «Надобно тому научиться прежде, чтобы собой управлять — кто хочет других исправлять; себя научить — кто хочет других учить; быть «светом» — кто хочет других просвещать; быть «солью» — кто хочет других растворять; быть образом и зеркалом незамаренным, в которое многие будут смотреть; быть отцом, который о детях своих отечески промышляет»¹⁰.

Огромную роль в воспитательной работе педагога играет его собственное желание вести подопечного к высшей цели. Святитель Тихон Задонский упоминает о любви учителя к ученикам. Без неё учитель и ученик не поймут друг друга и не смогут взаимодействовать. Следует осознавать, что профессиональные, духовные и личностные качества учителя должны действовать совместно. Невозможно существование одних качеств без других. В противном случае «учитель, в котором присутствуют только профессиональные черты, обучит ученика в области разных наук, но не будет того воспитания души, которое должно присутствовать в каждом»¹¹. С. Ю. Дивногорцева, рассуждая на тему личностных качеств педагога и наставника, говорит: «Взрастить духовно нельзя без любви и собственного

⁶ Иванов А.В. Педагогическая система святителя Тихона Задонского: дисс. ... канд. пед. наук. Елец, 2000. С. 104.

⁷ Яценко К. Святоотеческая духовная традиция и духовно-нравственное становление личности (по творениям Василия Великого) // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. №17. С. 30.

⁸ Ключевский В.О. Благодатный воспитатель русского народного духа: речь, произнес. в торжеств. собр. Моск. духов. акад. 26 сент. 1892 г. в память преподоб. Сергия проф. В.О. Ключевским. 3-е изд. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1908. С.12.

⁹ Ичетовкина Н. М. Идеи К. Д. Ушинского в исследовании феномена классного наставничества в отечественной дореволюционной гимназии // Образование и воспитание. 2015. № 5 (5). С. 12–14.

¹⁰ Тихон Задонский, свт. Собрание сочинений: в 5 т. / Изд. Сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, М.: Профиздат, 2003. Т. 2. С. 115.

¹¹ Ичетовкина Н. М. Идеи К. Д. Ушинского в исследовании феномена классного наставничества в отечественной дореволюционной гимназии. С. 12–14.

примера. Научить педагога “технологии любви” невозможно. В этой сфере как раз важны собственное желание и усилие этим качеством обладать»¹².

В «Житии великого грешника» рядом с сомневающимся героем-гордецом Ф. М. Достоевский поставил в качестве наставника («друга») архиерея Тихона, образом которого был святитель Тихон Задонский. Противопоставляя мальчика, волчонка-нигилиста его наставнику Тихону, «романист наметил перспективу, согласно которой герой — «гниющий» юноша — пойдет по твердому пути русской православной веры»¹³. Тем самым автор подчёркивает высшее предназначение деятельности наставника, находя его способным повлиять не только на ум, но и на душу воспитуемого. Источником веры писателя в силу наставнической работы послужили сочинения и жизнеописания святителя Тихона Задонского, а также жизнеописания других русских святых, каких в истории нашего Отечества далеко не мало. Поэтому сегодня, когда будущее нашего государства зависит от того, насколько крепким и устойчивым к негативным мировым тенденциям будет подрастающее поколение, значение наставничества приобретает статус общенациональной идеи.

Список использованных источников и литературы

1. *Дивногорцева С. Ю.* Этика учителя в православной педагогической традиции русской школы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. №16. С. 31–40.
2. *Достоевский Ф. М.* Сочинения, письма, документы: словарь-справочник / сост. и науч. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. СПб.: Пушкинский Дом, 2008. 468 с.
3. *Иванов А. В.* Педагогическая система святителя Тихона Задонского: дисс. ... канд. пед. наук. Елец, 2000. 134 с.
4. *Ичетовкина Н. М.* Идеи К. Д. Ушинского в исследовании феномена классного наставничества в отечественной дореволюционной гимназии // Образование и воспитание. 2015. № 5 (5). С. 12–14.
5. *Карпачева Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. №9. С. 217–231.
6. *Ключевский В. О.* Благодатный воспитатель русского народного духа: речь, произнес. в торжеств. собр. Моск. духов. акад. 26 сент. 1892 г. в память прп. Сергия проф. В. О. Ключевским. 3-е изд. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1908. 32 с.
7. *Петракова Т. И.* Духовные основы нравственного воспитания. М.: Импэто, 1997. 94 с.
8. Приказ Минпросвещения России от 31.05.2021 N 287 (ред. от 22.01.2024) «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта основного общего образования». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_389560/c2b2d8185c0a6e95fd5e5cbd2eec34b4445cf314/ (дата обращения 14.11.2024).
9. Распоряжение Минпросвещения России от 25.12.2019 N P-145 «Об утверждении методологии (целевой модели) наставничества обучающихся для организаций, осуществляющих образовательную деятельность по общеобразовательным, дополнительным общеобразовательным и программам среднего профессионального образования, в том числе с применением лучших практик обмена опытом между обучающимися». [Электронный ресурс]. URL: <https://legalacts.ru/doc/rasporjzhenie-minprosveshchenija-rossii-ot-25122019-n-r-145-ob-utverzhenii/> (дата обращения 14.11.2024).
10. *Саусу Н.* Святой Тихон Задонский и Ф. М. Достоевский: проблема обретения веры и тема наставничества в «Житии великого грешника» // Научный диалог. 2019. № 5. С. 213–227.
11. *Тихон Задонский, свт.* Собрание сочинений: в 5 т. / Изд. Сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, М.: Профиздат, 2003. Т. 2. 952 с.

¹² *Дивногорцева С. Ю.* Этика учителя в православной педагогической традиции русской школы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. № 16. С. 40.

¹³ *Карпачева Т. С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 229.

12. Яценко К. Святоотеческая духовная традиция и духовно-нравственное становление личности (по творениям Василия Великого) // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. № 17. С. 26–35.

ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ: СУЩНОСТЬ, СМЫСЛ, ПОНЯТИЯ

диакон Павел Шелудяков

магистрант 1 курса Минской духовной академии

E.mail: pavelshel@yandex.ru

Аннотация. Духовное и нравственное становление человека происходит через усвоение им культурного и исторического опыта своего народа. Сегодняшние дети — это наше будущее, это завтрашний народ нашей страны. То, какими они вырастут, будет зависеть от их воспитания — педагогического процесса, включающего в себя все виды учебной деятельности. Одно из его направлений, духовно-нравственное воспитание, основывается на глубоком понимании, осознании и анализе понятий «культура», «духовность» и «нравственность». Два последних понятия близки по смыслу, однако не тождественны, поскольку нравственность проявляется во внешней стороне общественной жизни человека, а духовность — во внутренней. В статье рассмотрены эти понятия, выявлена сущность духовно-нравственного воспитания. Оно определяется как целенаправленный процесс внешнего и внутреннего воздействия с целью научить находить, видеть, воспринимать и оценивать прекрасное в окружающем мире на основании культурных и моральных норм и традиций.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, духовность, нравственность, воспитание, культура, образование, православие, педагог.

ORTHODOX EDUCATION OF CHILDREN: ESSENCE, MEANING, CONCEPTS

Abstract. The spiritual and moral development of a person occurs through his assimilation of the cultural and historical experience of his people. Today's children are our future, they are tomorrow's people of our country. What they grow up to be will depend on their upbringing, defined as a pedagogical process that includes all types of educational activities, one of the areas of which is spiritual and moral education. The essence of spiritual and moral education is based on a deep understanding, awareness and analysis of the concepts of "culture", "spirituality" and "morality". The concepts of spirituality and morality are close in meaning, but not identical, since morality is manifested in the external side of a person's social life, and spirituality in the internal. Having examined these concepts, the article reveals the essence of spiritual and moral education and defines it as a purposeful process of external and internal influence with the aim of teaching to find, see, perceive and evaluate the beautiful in the surrounding world on the basis of cultural and moral norms and traditions.

Keywords: spiritual and moral education, spirituality, morality, education, culture, education, Orthodoxy, teacher

Deacon Pavel Sheludyakov, 1st year master's student of the Minsk Theological Academy

В настоящее время, когда ребенок чуть ли не с самого рождения окружен потоком информации, получаемым из сети Интернет, телевидения, радиовещания и окружения сверстников, особенно актуальным становится вопрос воспитания детей в кругу семьи.

Владимир Маяковский в своем известном стихотворении пишет:
Крошка сын к отцу пришел, и спросила кроха:

– Что такое хорошо и что такое плохо?¹

Современное общество, отстаивая права и свободы человека, не дает четкого, однозначного ответа на этот вопрос, и ребенку, в силу его возраста и несформировавшихся морально-нравственных принципов, практически невозможно различать эти два понятия — «хорошо» и «плохо».

В современном мире абсолютно невозможное становится возможным, и не просто возможным, а даже возводящимся в ранг нормы. Общество постепенно теряет моральные, этические и нравственные ориентиры и все больше и больше утопает в безнравственности, бесстыдстве и пороках. Последней крепостью, прибежищем и хранителем морально-нравственных ценностей социума становится семья.

Апостол Павел в своих посланиях сравнивает семью с «малой Церковью» (Рим 16:4). Основной задачей Церкви является приведение всех верующих людей ко Христу. Подобно Церкви Христовой, семья как малая Церковь одной из своих задач ставит приведение всех своих членов ко Христу. Если взрослый человек может самостоятельно сделать свой религиозный, а потом и нравственный выбор, полностью осознавая его последствия, то для ребенка это не всегда является легкой задачей.

Решением этой задачи становится воспитание. Здесь современное общество сталкивается с иной проблемой: в большинстве семей, вне зависимости от возраста и вероисповедания их членов, сегодня наблюдается дефицит взаимного общения и совместного времяпровождения. Все это связано, как правило, с тем, что оба родителя целыми днями заняты работой, которая нередко переносится «на дом», а воспитанием детей занимаются детские сады, школа, секции и кружки.

Не менее важной проблемой сегодня является конфликт двух воспитаний: семейного и общественного. Семейное воспитание, несмотря на все жизненные трудности и невзгоды, является той основой, которая закладывается в ребенка первой, и то, насколько прочной она будет, зависит от родителей. Общественное воспитание, в отличие от семейного, ставит своей целью воспитание человека, способного жить в обществе, не нарушая его правил. При этом о духовном возрастании детей заботится только семейное воспитание, тогда как воспитание общественное не уделяет этому никакого внимания.

Издrevле существовало различие между понятиями «обучение» и «воспитание». Обучением грамотности и наукам занимался учитель, задачей которого было умственное развитие ученика. Иная роль отводилась педагогу, который занимался воспитанием своего подопечного. Первыми педагогами, как правило, становились рабы, в обязанности которых входило сопровождение господских детей, забота об их питании, помощь в усвоении учебных дисциплин. Обязательным условием для каждого педагога была гендерная идентичность с воспитанником. Дети оставались на воспитании у педагога до позднего подросткового возраста.

В настоящее время в педагогике нет четкого общепринятого и общепризнанного определения понятия «воспитание», поскольку оно многозначно и имеет множество истолкований. Чаще всего в педагогической науке понятия «обучение» и «воспитание» рассматриваются во взаимосвязи. Древнегреческий философ Платон (IV в. до н. э.) первым предложил различать «искусство обучать» и «искусство воспитывать», а также говорил о том, что самым важным в обучении признается надлежащее воспитание, отделенное от обучения².

Еще одним значимым моментом в педагогических воззрениях Платона можно назвать его неоспоримый тезис относительно воспитания человека: «Никто не становится хорошим человеком случайно»³. Но в истории педагогики мы

¹ *Маяковский В.В.* Что такое хорошо и что такое плохо. [Электронный ресурс]. URL: <https://rustih.ru/vladimir-mayakovskij-chto-takoe-horosh-i-chto-takoe-ploho/> (дата обращения 29.10.2024).

² *Пискунов А. И.* Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. М., 1981. С. 18–19.

³ *Бордовская Н. В., Реан А. А.* Педагогика. Учебник для вузов. СПб., 2000. С. 35.

видим тенденцию к слиянию понятий «обучение» и «воспитание» в процессе обучения. Подобные тенденции можно встретить в трудах таких педагогов XIX–XX вв., как А. Ф. Дистервег, Т. И. Ильина, П. Ф. Каптерев, К. Д. Ушинский и пр.

Раскрывая тему становления понятия «воспитание», нельзя не упомянуть о немецком ученом Иоганне Фридрихе Гербарте (1776–1841), впервые обосновавшем и установившем в педагогике принцип «воспитывающего обучения», который базируется на закономерности единства обучения и воспитания в реализации педагогического процесса⁴.

Немного иначе на определение воспитания смотрел православный педагог К. Д. Ушинский, отмечавший, что сущность воспитательного процесса заключается во взаимодействии воспитателя и учащегося, в котором первый намеренно стремится повлиять на второго. Ушинский писал о том, что сущность воспитания сводится к тому, «чем человек как человек может и должен быть»⁵.

Не менее важный вклад в развитие отечественной педагогической традиции воспитания внес еще один знаменитый православный педагог С. А. Рачинский. По его убеждению, школа прежде всего должна быть учреждением воспитательным, а уже после — образовательным. Цель воспитательного процесса Рачинский видел в гармоничном развитии душевных сил воспитанника, его сердца, чувств и высших духовных дарований, а затем — в развитии умственных сил, воли и создании нравственно-цельного характера⁶.

В отечественной педагогической традиции понятие «воспитание» трактуется как педагогический процесс, направленный на формирование и развитие личности. И. В. Харламов, доктор педагогических наук, профессор, академик НАН Беларуси, определяет воспитание как «целенаправленный и сознательно осуществляемый педагогический процесс организации и стимулирования разнообразной деятельности формируемой личности по овладению общественным опытом: знаниями, практическими умениями и навыками, способами творческой деятельности, социальными и духовными отношениями»⁷.

В отличие от отечественного понимания термина «воспитание», зарубежные педагоги видят в нем «действие, оказываемое взрослыми поколениями на поколения, не созревшие для социальной жизни»⁸; «развивающий процесс, обеспеченный школой или другими учреждениями, который организован главным образом для научения и учебы»⁹; «общее развитие, получаемое индивидом через научение и учебу»¹⁰.

Итак, рассмотрев различные трактовки понятия «воспитание» в светской педагогической науке, мы можем заключить, что воспитание — это целенаправленный процесс, основной задачей которого является формирование общественно полезной личности путем взаимодействия воспитателя (чаще всего учителя) и воспитанника.

Для современной педагогической науки очевиден тот факт, что попытка отождествления понятий «воспитание» и «обучение» в системе общего образования

⁴ Гербарт И. Ф. Теория воспитывающего обучения. [Электронный ресурс]. URL: <https://megaobuchalka.ru/8/23631.html> (дата обращения 29.10.2024).

⁵ Цит. по: Бордовская Н. В., Реан А. А. Педагогика. Учебник для вузов. СПб., 2000. С. 35.

⁶ Семенов В. И. Идеи С. А. Рачинского как основа создания гуманистических воспитательных систем сельских школ // Гуманистические воспитательные системы вчера и сегодня (в описаниях их авторов и исследователей): сб. 2014. Вып. 23. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sites.google.com/a/shko.la/ejrono_1/vypuski-zurnala/vypusk-23-maj-2014/iz-otecestvennogo-pedagogiceskogo-nasledia (дата обращения 28.10.2024).

⁷ Харламов И. Ф. Педагогика. М.: Гардарики, 1999. С. 85.

⁸ Мудрик А. В. Введение в социальную педагогику. М., 1997. С. 13.

⁹ Там же. С. 14.

¹⁰ Там же. С. 15.

является ошибкой. Так, Министерство просвещения Российской Федерации в своем письме № 13-51-28/13 от 2 апреля 2002 г. говорит о повышении воспитательного потенциала образовательного процесса в общеобразовательных учреждениях следующее: «Приоритет в образовании отдается воспитанию, которое должно стать органичной составляющей педагогической деятельности, интегрированной в общий процесс обучения и развития»¹¹.

Таким образом, в современном светском образовании понятия «воспитание» и «обучение» не отождествляются и не разделяются, а наоборот, должны стать единым процессом образования, приоритет в котором отдается воспитанию личности.

Православная педагогическая традиция, подобно светской педагогике, не отождествляет понятия «обучение» и «воспитание». Однако понятие «воспитание» в православной педагогике кардинально отличается от понимания этого же термина в педагогике светской. Сущность этого различия заключается в цели воспитания: для светской педагогике это формирование личности, нужной и полезной для общества; для православной педагогике воспитание — целенаправленный процесс, целью которого является формирование духовно-нравственного самосознания человека и наделение его жизни смыслом, ради которого он живет¹².

Как светская, так и православная педагогика понимает воспитание как целенаправленный процесс формирования личности. Однако различие между светскими и православными воззрениями заключается в цели воспитательного процесса. Протоиерей Евгений Шестун, автор учебника по православной педагогике, определяет эту дисциплину как педагогику воцерковления: необходимо «наполнить православным смыслом уже сложившийся научный и категориальный строй педагогики как теории, как науки. Педагогика воцерковления — педагогика преобразования, направленная на прояснение Образа Божия в человеке... посредством духовно-нравственного совершенствования человека, в добродетели, в святости, в достижении даров Святого Духа»¹³.

Еще одно отличие православной педагогике от светской приводит православный педагог XX в. протоиерей Василий Зеньковский, который ставит акцент на проблеме спасения человеческой души. Протоиерей Василий пишет, что «нельзя так жить, как если бы не было смерти, но нельзя так и воспитывать, как если бы не было смерти»¹⁴. По мнению Зеньковского, не менее важной задачей православной педагогики является не только воспитание человека, но и подготовка его к жизни будущего века через воспитание и научение православной вере, для того чтобы «земные дни не пропали даром... и смерть не была духовной катастрофой»¹⁵. Смысл воспитания в православной педагогической традиции, так же как и смысл жизни, Зеньковский видит в обожении человека, «созданного как “переходное” существо от человека к богочеловеку, от человечности к богочеловечности»¹⁶.

В заключение ещё раз отметим, что различное понимание термина «воспитание» в светской и православной педагогике заключается в цели воспитательного процесса. В светской педагогике воспитание необходимо для подготовки человека к жизни в обществе, в православной педагогике — к жизни вечной, к обретению и раскрытию Образа и Подобия Божия в человеке.

¹¹ Письмо Минобрнауки РФ «О повышении воспитательного потенциала образовательного процесса в общеобразовательном учреждении». [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/901828952> (дата обращения 27.10.2024).

¹² Шестун Е., *прот.* Православная педагогика. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/deti/pravoslavnaya-pedagogika-prot-evgenij-shestun#n5> (дата обращения 27.10.2024).

¹³ Шестун Е., *прот.* Православная педагогика. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/deti/pravoslavnaya-pedagogika-prot-evgenij-shestun#n5> (дата обращения 27.10.2024).

¹⁴ Зеньковский В., *прот.* Проблемы воспитания в сети христианской антропологии. Клин, 2002. С. 131–134.

¹⁵ Зеньковский В., *прот.* Педагогика. Клин, 2002. С. 40

¹⁶ Там же. С. 32

Список сокращений

НАН Беларуси — Национальная академия наук Беларуси.

Список использованных источников и литературы

1. *Бордовская Н. В., Реан А. А.* Педагогика. Учебник для вузов. СПб., 2000. 300 с.
2. *Гербарт И. Ф.* Теория воспитывающего обучения. [Электронный ресурс]. URL: <https://megaobuchalka.ru/8/23631.html> (дата обращения 29.10.2024).
3. *Зеньковский В., прот.* Педагогика. Клин, 2002. 222 с.
4. *Зеньковский В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002. 254 с.
5. *Маяковский В. В.* Что такое хорошо и что такое плохо. [Электронный ресурс]. URL: <https://rustih.ru/vladimir-mayakovskij-chto-takoe-horosho-i-chto-takoe-ploho/> (дата обращения 29.10.2024).
6. *Мудрик А. В.* Введение в социальную педагогику. М., 1997. 199 с.
7. *Пискунов А. И.* Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. М., 1981. 582 с.
8. Письмо Минобрнауки РФ «О повышении воспитательного потенциала образовательного процесса в общеобразовательном учреждении». [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/901828952> (дата обращения 27.10.2024).
9. *Семенов В. И.* Идеи С. А. Рачинского как основа создания гуманистических воспитательных систем сельских школ // Гуманистические воспитательные системы вчера и сегодня (в описаниях их авторов и исследователей): сборник. 2014. Вып. 23. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sites.google.com/a/shko.la/ejrono_1/vypuski-zurnala/vypusk-23-maj-2014/iz-otecestvennogo-pedagogiceskogo-nasledia (дата обращения 28.10.2024).
10. *Харламов И. Ф.* Педагогика. М.: Гардарики, 1999. 520 с.
11. *Шестун Е., прот.* Православная педагогика. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/deti/pravoslavnaya-pedagogika-prot-evgenij-shestun#n5> (дата обращения 27.10.2024).

ПСИХОЛОГИЯ

ВЛИЯНИЕ ВИТУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ НА МОДИФИЦИРОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ЛИЧНОСТИ

Маклашева София Мухаметовна

кандидат филологических наук, доцент кафедры филологических и
общегуманитарных дисциплин Казанской православной духовной семинарии

E-mail: smaklasheva@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается влияние виртуальной коммуникации на изменения психологической составляющей человека. Новые медиа сконструировали новый образ жизни и новый тип человека, *Homo connecticus* («человека подключенного») и *Homo communicans* («человека общающегося»), оказывая деформирующее влияние на личность, совершая совершенно очевидный антропологический сдвиг.

Ключевые слова: новые медиа, цифровая реальность, медиазависимость.

THE INFLUENCE OF VITUAL COMMUNICATION ON THE MODIFICATION OF THE PSYCHOLOGICAL COMPONENT OF PERSONALITY

Abstract. The article examines the influence of virtual communication on changes of the psychological component of a person. New media constructed a new way of life and a new type of person: “*Homo connecticus* — a connected person and *Homo communicans* — a communicating person,” having a deforming effect on the personality, making an obvious anthropological shift.

Keywords: new media, digital reality, media dependence.

Maklasheva Sofia Mukhametovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at the Department of Philological and General Humanitarian Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

«Человеки! Вам заповедовал Бог: бдите».

Свт. Игнатий Брянчанинов

Появление Интернета произвело революцию в способах общения и взаимодействия людей. Человеческий мир кончился, мы все живем с коробочкой, набитой искусственным интеллектом, который является нашим непосредственным продолжением. Без Интернета и гаджета мы уже не можем себе представить нашу жизнь, неограниченный доступ к информации и коммуникации облегчает многие функциональные сферы нашего бытия.

Но в то же время это источник большой опасности: мощный и противоречивый информационный поток и «коммуникативное зависание» оказывают деформирующее влияние на личность, производя совершенно очевидный антропологический сдвиг. Прорыв в области цифровых технологий вызвал глубокие изменения во всех сферах общественной жизни и человеческого существования. Новые медиа за короткое время сконструировали новый образ жизни и новый тип человека: *Homo connecticus* («человека подключенного») и *Homo communicans* («человека общающегося»).

В существующей гибридной реальности новых искушений все тренды тревожные и массовые: появился беспрецедентный разрыв между поколениями, исчез общий культурно-поведенческий код, и образовалась глубокая коммуникативная яма. Поколение 40+, имеющее опыт живого общения и нормальные базовые ценности,

не так травматично вписалось в виртуальную реальность, как поколение Z, теряющее в цифровом мире самоидентификацию и личностную целостность. Цифровая среда переформатировала их мозг, с детства они прикованы к экрану с неограниченным доступом к информации, к общению онлайн, к сетевым играм, покупкам в Интернете и к цифровой платформе образования. Зависимость от новых технологий — их отличительная черта, а главное — виртуальный мир приобретает в их жизни большую значимость, чем реальный, и образ мира становится важнее самого мира.

Наша молодежь значительно упростилась, в то время как среда обитания весьма усложнилась. Новое поколение, «зуммеры» (1997–2012), в большинстве своем страдает антропогенной — психологической дисфункцией, суть которой — подавление и вытеснение духовности, что предполагает утрату традиционных ценностей, инфантильность, неразличение добра и зла как морально-нравственных ценностей и полное обеднение человеческой личности. Жан Клод Лорше считает, что именно новые медиа породили оскудение духовной жизни, замещая собой традиционные религии и духовные учения, и они же «изменяют и разрушают внутренние и внешние условия, благоприятствующие ведению и развитию духовной жизни»¹, ибо они не предполагают уединения, созерцания и внутреннего углубления, которые важны для укрепления духа.

Киберпространство — это особый тип общения, который дает возможность выстраивать свой особый мир. Однако при этом виртуальное общение порождает очень серьезные и многочисленные проблемы. Бесконтрольный доступ к новым медиа через компьютеры и смартфоны имеет большие риски, особенно для современных детей и подростков. Как правило, приучившись к виртуальной коммуникации, они испытывают трудности в реальном общении: чем больше они «подсаживаются на сеть», тем сложнее им жить реальной жизнью. Если их оторвать от компьютера или гаджета, это вызовет истерику, а если совсем запретить, то это может закончиться серьезной депрессией.

Интернет-зависимость — доказанное психологическое заболевание. Использование сети в качестве лекарства от скуки в регулярном режиме приводит к множеству проблем: к различным психологическим расстройствам, к комплексам, депрессиям, паническим атакам, перепадам настроения. Потребность в постоянном потоке информации действует как наркотик. У многих появляется фобия выпасть из информационного пространства, страх пропустить значимые события. Зависимость от онлайн-игр аналогична патологической зависимости от обычных наркотических средств и признана одной из самых мощных технологий манипуляции.

Репрезентативный опрос показал, что вследствие этого у пользователей нарастают случаи нарушения памяти и способности к концентрации, рассеянность внимания, общее снижение глубины эмоций, притупление чувств. Согласно данным симптомам врачи вынесли свой вердикт, эту болезнь они определили как «цифровое безумие». Медиазависимых людей с эмоциональным выгоранием и депрессивным синдромом психологического и физического истощения с каждым годом становится все больше. В тяжелых случаях для выведения из медиазависимости необходима психотерапия в условиях изоляции на протяжении длительного времени от месяца до полугода. Такой цифровой «детокс» уже входит в сферу услуг во многих странах Европы и Америки. Противоположный аспект цифровой «аскезы» также набирает обороты, более интеллектуальные и осознанные люди становятся приверженцами «цифрового воздержания», строго регламентируя использование Интернета и гаджетов.

Связанный с развитием неомедиа феномен, который ставит идентичность человека под угрозу, — это качественное обнищание межличностного общения. Т. Г. Лешкович, отмечая этот факт, пишет, что агрессивное замещение реальных

¹ Лорше Ж.-К. Обратная сторона новых медиа. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2023. С. 237.

отношений и живого личностного общения вызывает «интерактивное одиночество» и «цифровой солипсизм»². Это изолированность от тех, кто рядом, ради виртуальных контактов. Филипп Бретон определяет это явление как двойной парадокс: «планетарная универсализация» сопровождается «уходом индивида внутрь себя», в то же время «современный человек демонстрирует предпочтение абстрактных виртуальных контактов и отказ и даже отвращение к любым реальным контактам с реальными людьми»³.

Пользователи цифровых информационных ресурсов теряют способность управлять своим внутренним миром. Поскольку уединение и созерцательность отсутствуют, привычка быть постоянно на связи фрагментирует внутреннюю жизнь, превращая ее в ряд разорванных отрезков. Аутизм выражается в панической боязни живой коммуникации, при этом виртуальное взаимодействие нацелено на понимание себя через общение с другими. Homo solus («человек одинокий») — реальная фигура цифровой эпохи. Выбор стиля взаимодействия молодых людей обусловлен их социальными навыками. Располагая в среднем сильными нормальными связями (от 10 до 20), они, однако, отдают предпочтение виртуальным отношениям, в заблуждении контактируя в сети с теми, кого принимают за дружески настроенных и все понимающих близких людей.

Информационная перегрузка является тормозом в принятии решений. Огромный объем информации уничтожает саму информацию, не поддающуюся контролю, поскольку смыслы не расчлняются. Ж. Бодрийяр, указывая на этот факт, пишет: «Мы живем во вселенной, где информации становится все больше, а смысла — все меньше»⁴. Засорение потоком противоречивой информации ведет к некоему ступору и когнитивному диссонансу. Вся текущая лента равноценна, нет базиса и критериев отбора, что и способствует принятию таких удручающих явлений, как, например, эпидемия «четырёхлапых» (квадроберы), когда подростки и даже взрослые начинают поведенчески и внешне имитировать животных.

Как психическая патология возникает маниакальное и компульсивное поведение. Новые медиа стимулируют появление и повторение частых импульсивно непреодолимых желаний, таких как просмотреть учетную запись в социальных сетях, проверить свой электронный ящик, дополнить свой профиль в сети «Фейсбук», — и всё это безо всякой объективной необходимости. Данная потребность превращается в навязчивую идею, которая вскоре становится доминантой.

Эскапизм как побег в сеть из реального мира, как убежище от сложной среды в то же время может быть и бегством от одиночества, отвлечением от самого себя. Чрезмерное времяпрепровождение в Интернете как «убегание» от всех и вся, безусловно, препятствует нормальной социализации и деструктивно сказывается на личностном росте и развитии. Э. Фромм пишет, что «на уровне физиологии мозга оба импульса, рефлекс бегства и агрессивности, имеют совершенно одинаковую степень интеграции в поведение. В мозг человека и животного вмонтирован специальный (нейро-)механизм, мобилизующий бегство или агрессивное поведение в качестве реакции на угрозу жизни индивида или вида»⁵.

Применение гарнитуры, виртуальных очков (Google Glass) дает возможность чувственно уйти в такой искусственный «рай», вымышленную вселенную, из которой нет желания возвращаться в реальность. Майкл Р. Хайм, анализируя виртуальную реальность, определил семь ее параметров: конструирование, взаимодействие, неподлинность, углубление, квазизэффект присутствия, плотностное осе-

² Лешнович Т. Г. Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 439. С. 103–109.

³ Breton P. L. Utopie de la communication. Paris: La Decouverte 1997. P. 86.

⁴ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Постум, 2016. С. 119.

⁵ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 1973. С. 70.

дание и контакты в сетях⁶. Путем погружения в иной идеальный мир предаются забвению трудности адаптации, все сложности и превратности реального мира. Прогнозируют, что это и будет самый сильный «наркотик будущего».

Новые медиа явились также благодатной почвой в развитии таких психологических и духовных феноменов, как самоэкспонирование, экстернизация своей внутренней жизни, утрата стыдливости и понятия интимности в частном и общественном аспектах. Так, Ги Дебор справедливо отмечает, что наше общество превратилось в «общество спектакля»⁷. Реальность подчинена процессу изображения, так что воцарилась голая «тирания внешнего вида»⁸. В качестве формы обезличивания проявится исчезновение границ между приватным и общественным бытием до полного их стирания. Посредством новых информационных технологий культура нарциссизма, как одна из ведущих форм себялюбия, одна из страстей человека, умножилась во всех сферах общественной жизни. Отношения выставляются напоказ как «чересчур публичная интимность», выкладываются селфи недозволенного и пошлого контента, что в психоанализе З. Фрейда классифицируется как обыкновенная разновидность регрессии.

Социальные сети оказывают огромное воздействие на самооценку любого человека. Она может повышаться или понижаться в зависимости от того, насколько социальная сверка соответствует стандартам успешности, состоятельности и красоты. И всё же главная опасность — это гиперфиксация, заикленность на себе. Instagram загружает ежедневно более 90 млн фотографий, 25% жителей планеты Земля в деталях описывают свою жизнь в Facebook, ставя 3,8 млрд лайков. Сплошное самолюбование — это серьезная психологическая проблема, поскольку человек живет в иллюзорном мире, якобы в тесном контакте с понимающими его людьми. Как следствие — страдает социализация в человеческом сообществе, появляется эмоциональная уязвимость и, при неблагоприятной ситуации, отчуждение и уныние.

Гиперфиксация на себе влияет на эмпатию и эмоциональный интеллект, провоцируя их явное понижение. Парадокс в том, что мир современной молодёжи при огромном количестве виртуальных связей и различных отношений ограничивается лишь их собственным социальным кругом, люди рядом им не интересны. У них могут быть тысячи друзей в «Фейсбуке», но нет настоящих друзей в жизни. Отсутствие невербального уровня в коммуникации, бесспорно, влияет на эмоциональный интеллект и явно искажает процесс общения. Эмоции заменяются смайликами и лайками. Реальный контакт не осуществляется, происходит его имитация.

Анонимность, которую предоставляет Интернет, даёт большую свободу самовыражения, никто не страшится каких-либо преследований или последствий. В социальных сетях интроверты часто преобразуются в экстравертов, а стеснительные становятся дерзкими. Некоторые могут вести себя просто вызывающе, игнорируя все нормы поведения. Анонимность как бы усиливает негативные черты их личности. Общаясь с людьми в комментариях, можно поражаться наглости и цинизму пользователя, который на самом деле может оказаться человеком, страдающим от психологических проблем. Таким замаскированным образом проявляется модифицированность виртуальных межличностных отношений.

Более того, можем ли мы быть уверены, что люди, с которыми мы общаемся в социальных сетях, это действительно люди, а не боты? В американском фильме «HER» (в переводе на русский язык «ОНА») роман героя с компьютерной программой заканчивается тем, что она «разбивает ему сердце», объявляя, что состоит в таких же романтических теплых отношениях с 94 тыс. 941 партнером. Но это может быть и со-

⁶ Heim M. The metaphysics of Virtual Reality. Oxford University Press. 1994. P. 97.

⁷ Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 1999. С. 17.

⁸ Donnet G. La Tyrannie du paraître. Paris: Eyrolles, 2013. P. 45.

знательный выбор. Мир абсурда в действии: испанка, художница из Каталонии Алисия Фрамис помолвлена с голограммой AiLeix, искусственный интеллект учится на опыте её бывших партнеров. Идею гибридного брака реализуют в целях исследования будущих отношений в обществе как эксперимент. Свадьба будет настоящим перформансом, брак будет законным, угощение предполагается как для реального, так и для виртуального мира, возможна страховка и ипотека с супругом-голограммой.

В век информационных технологий мозг становится самым важным и в то же время «самым уязвимым органом человечества»⁹. Снижение когнитивных способностей нового поколения констатируют видные западные (Марк Бауэрлейн, Николас Карр, Жан Клод Ларше) и отечественные ученые (А. Г. Асмолов, Т. В. Черниговская, Т. Г. Лешкович). В своих работах они отмечают, что использование новых средств информации и коммуникации пагубно влияет на интеллектуальные процессы. Так, Николас Карр заявляет, что эти медиа трансформируют различные функции и структуру мозга; состояние хронической рассеянности, вызванное шквалом СМИ, в частности способствует ослаблению эмоций пользователей в отношении окружающих, снижая уровень тонких форм сочувствия и сострадания¹⁰.

Поскольку нет необходимости добывать и систематизировать информацию самостоятельно, получение ее через системы «Google», «Яндекс» стимулирует «леность» мозговой деятельности. Узкий контент сжатых сообщений усиливает клиповое мышление, препятствующее аналитическому и критическому отношению к реальности. Все это меняет когнитивную карту мозга, что выражается прежде всего в ослаблении памяти: преимущественно работает кратковременная память при слабой оперативной памяти. Подключение к Интернету экономит затрату энергии и времени, необходимых для запоминания и хранения данных. Питер Зудерман пишет, что компьютеры преобразовали нашу память в простой каталог, а человеческий интеллект — в элементарную способность применять этот каталог на практике. «Интернет учит нас думать как он — как справочное и связующее устройство»¹¹.

Цифровая платформа создает иллюзию, что весь мир в кармане, можно ни о чем не думать, не надо запоминать, это экономит энергию и силы, но развитие идет по упрощенной, примитивной схеме. Мозг оказывается в зависимости «от готовой пиццы». Человек становится заложником этого процесса, не всегда осознавая свою аддикцию. Происходит ухудшение навыков внимания и концентрации при решении конкретных задач. К интеллектуальным особенностям этого поколения традиционно относят слишком короткое «окно» внимания, которое вызвано постоянным «перескакиванием» между виртуальной жизнью и реальностью, теряется целостность, возникает фрагментация восприятия и — как результат — декомпозиция мышления. Из-за неспособности «зуммеров» фиксироваться долго на одной проблеме происходит быстрое эмоциональное выгорание и полная потеря профессионального интереса.

Чтение для нового поколения становится нудным и изнуряющим занятием, поскольку это поколение не ориентировано запоминать, а тем более учить наизусть большой объем знаний. Много времени поглощает общение с медиа, что в принципе блокирует сам процесс чтения. Читают мало и плохо, поскольку в сети доминирует аудиовизуальный формат, приоритет изображения над текстом, предоставляющий широкий выбор возможностей получения более легкой информации, что приучает к состоянию пассивности и интеллектуальной летаргии.

Для *Noto connecticus* характерно неумение рефлексировать по поводу движений собственной души, включая образы, идеи, интуицию и логическую аргумен-

⁹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 70

¹⁰ Карр Н. Д. Пустышка. Что интернет делает с нашими мозгами / пер. с англ. П. Мироновой. Б.м.: Best Business Books, 2012. С. 301.

¹¹ Suderman P. Your Brain is an Index // The American Scene. An Ongoing Review of Politics and Culture. 2009. May 10th.

тацию. Сетевые медиа, функционируя непрерывно, не предоставляют времени для рефлексии. Бесперывный информационный поток препятствует осмыслению и возможности обратиться внутрь себя. Интеллектуальный ресурс становится ведомым и попадает в полную зависимость.

Молодежь массово использует новый тип языка, обусловленный цифровыми технологиями. Новые медиа оказали пагубное воздействие на понижение речевых способностей. Упрощение и обеднение языка вызваны сжатыми формами общения и обуславливают краткий стиль интеракции, скудную лексику и искаженную грамматику. В настоящее время лингвистический дефицит и навыки примитивной речи входят в образовательный курс общения для публичного выражения в условиях минимального словарного запаса, составляющего 450 слов. Следствием постоянного использования социальных сетей является отсутствие навыков формулировать свои мысли, логично и аргументированно отстаивать свои умозаключения и выступать публично.

Социальные сети и гаджеты — страшный инструмент манипуляции сознанием человека, которая достигла угрожающего масштаба. Она используется для воздействия на молодежь как легкий объект вербовки. Пропаганде преступного поведения посредством социальных сетей подвергается каждый третий подросток. Появилось большое количество сетевых аферистов. Злоумышленники используют социальные сети для распространения спама или фишинговых атак. Практика создания ложных личностей в социальных сетях или на сайтах знакомств получила название «кетфишинг» (англ. catfishing). Угрозы моральным и нравственным устоям общества становятся крайне заметными и опасными. Клиповый тип мышления, характерный для «поколения Гугл», предоставляет возможность для широких манипуляций, легкого управления потребностями, интересами и жизнями молодых людей.

Выводы совершенно неутешительны: антропологический переход — это очевидная деградация личности, растворение ее в сверхмощной сети. Новые медиа в конечном счете создали нового человека, в котором произошли изменения психологического, когнитивного и физиологического характера при потере нравственных и моральных ориентиров. Оправдались опасения Мартина Хайдеггера, который не без основания полагал, что техническая цивилизация одержит верх над сущностью человеческой природы, — «созерцательным мышлением»¹².

С одной стороны, новые медиа воспринимаются как прорыв в новую цивилизацию продвинутого и разумного мира. Однако при этом очевидны все деструктивные последствия, такие как манипуляция сознанием, виртуализация реальности и разрушающее воздействие на личность. Человек теряет свою полноценность, превращаясь в субъекта с разорванной целостностью, происходит процесс опрошения, оглупления и «расчеловечивания».

Модификация традиционно ориентированной личности, обладающей целостностью и устойчивостью, в человека новой цивилизации, подвластной более внешним факторам Big Data (баз данных компаний, управляющих медиа), уже никем не оспаривается. Создана система невиданного отчуждения с иллюзией, что могущество, независимость и свобода возросли и увеличились. Мы вошли в мир новой цивилизации и, как здравомыслящие пользователи, должны учиться грамотному подходу к современным технологиям. И при этом надо отдавать себе отчет, с чем мы имеем дело, и осознавать опасность и всю глубину падения в пропасть «цифровой колонизации». Новые медиа несут скорее негативное влияние на жизнь общества и являются факторами регрессии, но в то же время мы не можем радикально отказаться от них и представить нашу жизнь без гаджетов, Интернета и телевидения.

Цифровые информационные ресурсы являются предметом большого искушения, они отвлекают человека от ближних, от духовного самосовершенствования

¹² Heidegger M. Discourse of Thinking. New York: Harper Row, 1966. P. 56.

и от Самого Бога. Чтобы остаться *Homo sapiens* в современном мире, живя в согласии с собой и с Богом, и противостоять деструктивным тенденциям цифровой цивилизации, для каждого человека крайне важно приобрести устойчивость перед соблазном сетевых медиа. Проанализировав свои человеческие цели и потребности, необходимо произвести переоценку их значимости и места в жизни, позиционируя медиа как подсобные и дополнительные инструменты:

- выработать систему самоограничений;
- сократить и регламентировать использование гаджетов;
- фильтровать потребляемый контент;
- устранить зависание в Интернете;
- отслеживать локус контроля;
- отказаться от постоянного подключения, установив временные фильтры;
- сочетать онлайн- и офлайн-активности в пользу последних;
- чаще выходить из сетей в реальность;
- ценить преимущество конфиденциальности;
- заставлять свой ленивый мозг работать, вернуться к чтению книг;
- включить практики концентрации внимания;
- работать над улучшением качества памяти (стараться учить наизусть);
- больше заниматься «живым общением»;
- придерживаться духовно-морального кодекса взаимодействия;
- стараться все употреблять во благо людям, включая вовлеченность, заботу и внимание;
- напитывать свое бытие молитвой, отклоняя соблазны и посторонние помыслы.

Все это необходимо для усовершенствования своей подлинной личности, во избежание самоидентификации с виртуальной личностью, быть здесь и сейчас неторопливо, придерживаться традиционных канонов, возрастая в своей внутренней жизни, чтобы дух приобрел устойчивое состояние, способное противостоять всем искушениям цифрового мира.

Список использованных источников и литературы

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Постум, 2016.
2. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 1999.
3. Ларше Ж.-К. Обратная сторона новых медиа. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2023.
4. Лешкович Т. Г. Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 439. С. 103–109.
5. Карп Н. Д. Пустышка. Что интернет делает с нашими мозгами / пер. с англ. П. Мироновой. Б. м.: Best Business Books, 2012.
6. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 1973.
7. Breton P. L. Utopie de la communication. Paris: La Decouverte, 1997.
8. Heim M. The metaphysics of Virtual Reality. Oxford University Press. 1994.
9. Donnet G. La Tyrannie du paraître. Paris: Eyrolles, 2013.
10. Heidegger M. Discourse of Thinking. New York: Harper Row, 1966.
11. Suderman P. Your Brain is an Index // The American Scene. An Ongoing Review of Politics and Culture. 2009. May 10th.

ДУХОВНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЙ ДИАЛОГ С РЕБЕНКОМ: ПРОСТРАНСТВО И ВОЗМОЖНОСТИ

Тихонова Елена Сергеевна

кандидат психологических наук, доцент кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

E-mail: et33@mail.ru

Аннотация. Статья выполнена в русле диалогического подхода в отечественной психологии (Т. А. Флоренская, М. Ю. Колпакова, А. А. Мелик-Пашаев, Т. Ю. Коренюгина и др.). Диалог мыслится как духовно-ориентированный, признающий духовное начало в человеке и возможный благодаря духовной общности людей. Обсуждается роль духовно-ориентированного диалога в развитии личности ребенка. Проиллюстрированы возможности диалога в духовно-нравственном воспитании детей дошкольного возраста с речевыми нарушениями. Показано, как в пространстве диалогического события создаются условия для становления отношения всех участников общения к миру, другим людям, самим себе.

Ключевые слова: диалогический подход Т. А. Флоренской, духовно-ориентированный диалог, «доминанта на другом», «внезаходимость», внутренний диалог, дети с тяжелыми речевыми нарушениями.

SPIRITUALLY ORIENTED DIALOGUE WITH A CHILD: SPACE AND OPPORTUNITIES

Abstract. The article follows the dialogical approach in Russian psychology (T. A. Florenskaya, M. Y. Kolpakova, A. A. Melik-Pashaev, T. Y. Korenyugina, and others). Dialogue is thought of as spiritually oriented, recognizing the spiritual principle in a person, and possible due to the spiritual community of people. The role of spiritually-oriented dialogue in the development of a child's personality is discussed. The possibilities of dialogue in the spiritual and moral education of preschool children with speech disorders are illustrated. It is shown how conditions are created in the space of a dialogical event for the formation of the attitude of all participants in communication towards the world, other people, and themselves.

Keywords: T. A. Florenskaya's dialogical approach, spiritually oriented dialogue, "dominant on the other", "non-involvement", internal dialogue, children with severe speech disorders.

Tikhonova Elena Sergeevna, Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor of the Department of Pedagogy at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

Данная работа выполнена в русле диалогического подхода в отечественной психологии и психотерапии, который разрабатывала доктор психологических наук Тамара Александровна Флоренская. Сегодня ее работы по праву составляют золотой фонд психологической науки. Тамара Александровна родилась на Смоленщине 8 августа 1936 г. Внутренние мотивы и поиски привели ее на психологическое отделение философского факультета Московского государственного университета. Уже в студенческие годы она сделала вывод о том, что мир человеческой души для объективной психологии остается далеко за пределами ее научных интересов. Этот вывод определил вектор ее дальнейших исследований. После защиты кандидатской диссертации, которая стала поворотной в ее научной судьбе, последовали годы преподавательской, исследовательской работы в Психологическом институте Российской академии образования и работа в качестве практиче-

кого психолога. И все эти годы росло убеждение Тамары Александровны в том, что психологическая помощь и, соответственно, исцеление человека не могут быть полноценными, если игнорируются цельность личности и идея ее трихотомического строения.

Постоянно обращаясь к святоотеческому наследию, опираясь на отечественную гуманитарную традицию, Тамара Александровна выделяла необходимость переосмысления психологии с точки зрения духовности человека, обращала внимание на то, что понимание внутреннего мира человека, его творческой индивидуальности, системы личностных смыслов невозможно в рамках объектного изучения. Не стоит объяснять, почему такая позиция требовала личного мужества и неустанной внутренней работы. Но она твердо и решительно проповедовала веру в науку и разрабатывала диалогический подход, который считала ступенькой к православной психологии. Ей удалось построить психологию, отвечающую на самые актуальные вызовы времени и восстанавливающую прерванную историческими потрясениями связь с традициями русской философской мысли.

Обратимся к центральному понятию духовно-ориентированного подхода Т. А. Флоренской. Тезис о многозначности понятия «диалог» (от греч. διάλογος ‘беседа, разговор’) едва ли нуждается в обосновании. Формально-констатирующее понимание диалога как обмена репликами в процессе коммуникации между собеседниками существовало с античных времен. Не менее известен «сократический диалог» в философии. Он понимается как поиск истины через постановку наводящих вопросов. В XX в. сложилось понимание диалога как формы межличностного взаимодействия и качества отношений. Как зарубежные, так и русские философы (С. Кьеркегор, В. Дильтей, С. Франк, М. Бубер, М. Бахтин, П. Флоренский и др.) отмечали специфический характер общения между людьми, который несводим к деятельности и познанию. К примеру, у митрополита Антония Сурожского мы находим размышления о диалоге с акцентом на первичности диалога между Богом и человеком: «Мы поставлены перед Лицом Божиим в какой-то самостоятельности; между нами и Им может быть диалог. Бог говорил — и пророки отвечали; человек молится — и Господь отзывается»¹.

В наши дни понятие «диалог» чрезвычайно востребовано не только во всех областях психологической науки, но и во многих сферах научной и общественной жизни². В диалогическом подходе Флоренской под диалогом понимается первичная родовая форма человеческого общения, которая является условием и предпосылкой развития личности, её сознания и самосознания. Его существенной характеристикой является признание духовного начала в человеке и обращенность к нему. По этой причине диалог Флоренской мыслится как духовно-ориентированный³. Благодаря духовной общности, сопричастности к духовной глубине, присущей каждому и объединяющей всех, собственно, диалог и возможен.

Духовное становление личности идет путем внутреннего диалога «наличного Я» и «духовного Я». Под термином «духовное Я» подразумевается духовная индивидуальность человека, сокровенная глубина его души, образ Божий в человеке, который дан ему, но одновременно и задан. «Духовное Я», потенциально присущее каждому человеку, понимается как сердцевина личности, к которой человек обращается как к совести, к творческой интуиции⁴. «Духовное Я» может проявляться через совесть, чувство любви, готовность к самопожертвованию, творческую художе-

¹ Антоний (Блум), митр. Встреча. М.: Медленные книги, 2019. С. 167.

² Топольская Т. А. О понятии «диалог» в психологических исследованиях общения и консультативной практике // Консультативная психология и психотерапия. 2011. Т. 19. № 4. С. 69–90.

³ См. подробнее: Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии. М., 1991. 207 с.

⁴ См. об этом: Флоренская Т. А. Диалогическое общение как путь духовного преобразования личности // Гуманистические проблемы психологической практики. М.: Наука, 1995. 214 с.

ственную интуицию⁵, материнское призвание⁶, ценностное отношение к жизни⁷. Незримое «духовное Я» сокрыто за очевидностью «наличного Я», которое рассматривается как совокупность психических характеристик и состояний человека на данный момент. Несовершенное и ограниченное «наличное Я» включает темперамент, характер, способности и другие психические особенности — иными словами, то, чем традиционно занимается психология.

Отношения между «наличным Я» и «духовным Я» могут складываться по линии внутреннего диалога, внутреннего противоречия и внутреннего конфликта⁸. Если между двумя «Я» отношения согласия, послушания, то можно говорить о внутреннем диалоге. При условии внутреннего диалога человек успешно развивается и реализует себя. Встреча с «духовным Я» ведет к душевным изменениям, накоплению внутреннего опыта, развитию диалогических отношений с другими людьми. В ходе внутреннего диалога складываются нравственные установки личности, которая настраивается на голос совести и ориентирует на него свое поведение. Совесть становится внутренним наставником, четким ориентиром в сознании. Если между двумя «Я» отношения противоречия и конфликта, то происходит вытеснение «духовного Я» из сознания⁹. Постепенно у человека формируется эгоцентрическая установка, которая приводит в итоге к потере желаний прислушиваться к голосу совести. Эгоцентризм, доминанта на себе ведет к нарушению единства с другим и препятствует личностному развитию.

Для того, чтобы развивался внутренний диалог, необходим диалог межличностный. В нем как равноправном общении двух полноценных сознаний создается пространство «со-бытия», в атмосфере которого разворачивается творческий процесс взаимораскрытия и взаиморазвития участников диалога. Важнейшими условиями межличностного диалога является наличие доверия, равноправия собеседников, взаимного уважения и взаимопонимания между ними. Полноценный межличностный диалог требует соблюдения двух конституирующих принципов: *доминанта на другом*¹⁰ и *внеаходимости*¹¹.

Доминанта на другом, понимаемая как особая установка, признающая и помогающая осознать реальность другого человека, его «инаковость», является главным принципом личностного общения по А. А. Ухтомскому. *Доминанта на другом* означает, что собеседник становится центром внимания как уникальная индивидуальность. По мнению М. М. Бахтина, основной принцип диалога выражен в понятии *внеаходимости* по отношению к другому. Такая эстетически завершенная позиция дает возможность увидеть целостный объективный образ другого человека. *Внеаходимость* можно охарактеризовать как бескорыстие, как отсутствие прагматической заинтересованности и эмоционального «привязывания» к человеку.

Оба принципа предполагают духовное, вечное начало в человеке, несводимое к его наличным проявлениям. Они выражают направленность на неповторимое «Лицо» другого, его скрытую внутреннюю красоту и глубину. Оба понятия отражают реальность диалога: *внеаходимость* акцентирует неслиянность диалога, до-

⁵ Мелик-Пашаев А. А., Новлянская З. Н. Трансформация игры в художественное творчество // Искусство в школе. 1994. № 2. С. 9–19.

⁶ Об этом подробнее см.: Колпакова М. Ю. Духовно ориентированный диалог в выявлении и разрешении внутреннего конфликта у матерей, отказывающихся от новорожденных: дисс. ... канд. психол. наук. М., 1999.

⁷ См. подробнее: Коренюжина Т. Ю. Роль духовно-ориентированного диалога в развитии ценностной сферы медицинских работников: дисс. ... канд. психол. наук. М., 2008.

⁸ Колпакова М. Ю. Духовно-ориентированный диалог в контексте отечественной культуры // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2017. Вып. 44. С. 99.

⁹ Флоренская Т. А. Диалог как метод психологии консультирования (духовно-ориентированный подход) // Психологический журнал. 1994. Т. 15. № 5. С. 44–56.

¹⁰ См. подробнее: Ухтомский А. А. Доминанта. Статьи разных лет. СПб.: Питер, 2002. 448 с.

¹¹ См. подробнее: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.

минанта на другом — его нераздельность. Как внаходимость, так и доминанта на другом требуют усилий по преодолению эгоцентризма и соблазна проецирования себя на другого. По мнению Т. А. Флоренской, внаходимость без доминанты на собеседнике становится отчужденностью, а доминанта на другом без внаходимости — слиянием с ним, обезличиванием.

Диалогический процесс невозможно структурировать и операционализировать. Он разворачивается по своим законам и обусловлен своей внутренней динамикой. Духовно-ориентированный диалог невозможно представить в виде технологической карты или описать в виде методики. Но можно описывать ситуации общения, говорить о средствах для понимания диалогических отношений, об этапах работы, динамике диалоге, о принципах диалогического взаимодействия, о признаках достигнутого результата или, напротив, утраты внаходимости.

В течение нескольких лет мы изучали роль духовно-ориентированного диалога в развитии эмоциональной и речевой сферы у дошкольников с тяжелыми нарушениями речи. В ходе экспериментальной работы решались следующие задачи:

Установление диалога с ребенком.

Развитие способности к межличностному диалогу у ребенка.

Развитие способности родителей к установлению диалогических отношений с ребенком; расширение форм сотрудничества с ним.

При решении поставленных задач мы опирались на основные принципы межличностного диалога, реализация которых позволяет приблизиться к внутреннему диалогу. Среди них:

1. Признание потенциального «духовного Я» в ребенке.
2. Принятие личности ребенка, уважение к нему на основании убеждения в духовном достоинстве ребенка, независимом от наличного состояния.
3. Сопереживание «наличному Я» ребенка, принятие которого не безусловно. Наличные проявления получают оценку с опорой на универсальные духовно-нравственные ценности.
4. Эмпатическое внимание к собеседнику, помощь в преодолении и снятии деструктивных переживаний.
5. Поддержание позиции «духовного Я» ребенка, способствующее становлению внутреннего диалога.
6. Внаходимость, отсутствие отношений личного контакта и равноправия, разрушающих конструктивный творческий диалог и усугубляющих проблемы «переноса».

Как показывает опыт, первой ступенью к возникновению диалогического взаимодействия является выслушивание. На этом уровне взрослый вслушивается в то, что говорит малыш, включается в его внутреннюю ситуацию, сопереживает ребенку, который чувствует отношение взрослого, откликается на него, и возникает диалог. Психолог вслушивается в проявления «духовного Я» ребенка, поддерживает его голос.

Не всегда удается сразу установить диалогический контакт с ребенком. В таком случае часто на помощь приходит игрушка, сказочный персонаж, герой мультфильма и др. Помимо изобретательности, психологу необходимо создать такой режим взаимодействия, в котором собственные профессиональные задачи переходят на второй план, уступая место отношению к ребенку как к неповторимой индивидуальности. В атмосфере доброжелательности, внимания со стороны взрослого ребенок начинает касаться тех проблем, которые его волнуют. Психологу необходимо внимательно следить за ходом беседы, чтобы услышать и понять предмет беспокойства ребенка, проявляющийся иногда в самых незначительных деталях разговора.

На втором этапе работы вербальный характер диалога преобладает. По мере развития диалога происходит раскрытие творческого потенциала ребенка. Не сто-

ит спешить с ответами на поставленные вопросы, с советами и рекомендациями. Необходимо предоставлять ребенку свободу понимания, осознания и выбора.

К признакам актуализации диалога можно отнести:

- 1) непосредственные эмоциональные реакции детей, сопровождающие их высказывания;
- 2) спонтанное обращение ребенка к духовно-нравственным ценностям;
- 3) появление высказываний, свидетельствующих о новом осмыслении ситуации с духовно-нравственной точки зрения;
- 4) личная заинтересованность, которая проявляется в неоднократном возвращении к обсуждению значимых тем;
- 5) возникновение новых замыслов, продуцирование идей, разработка проектов на фоне растущей творческой активности;
- 6) повышающаяся мотивация вести диалог у всех участников диалогического взаимодействия;
- 7) доминирование позитивных эмоций.

Проиллюстрируем сказанное примером из практики¹².

Ситуация общения: учебная ситуация, экскурсия по детскому саду, знакомство с помещениями и сотрудниками.

В первых числах сентября дети обычно знакомятся с территорией детского сада, с сотрудниками, делятся впечатлениями. Неизменный интерес у малышей вызывает кухня.

Вот и на этот раз, когда мы заглянули на кухню, Марина Викторовна, повар, готовилась печь всеми любимые пирожки.

— Здравствуйте, Марина Викторовна! Как у вас тепло и светло! Как у вас еда такая вкусная получается? Вы, наверно, волшебные слова знаете? Расскажите, пожалуйста, нам свои секреты! — с порога начали ребята.

— Да никаких секретов нет! Окончила школу, потом кулинарное училище, теперь работаю в детском саду, — спокойно рассказывала Марина Викторовна. При этом её руки ласково обнимали тесто, разделяли его на маленькие шарики, раскатывали из них лепешки, раскладывали начинку. Но малыши не отставали:

— Марина Викторовна, как это у вас так ловко получается? А вы не устаёте?

— Я всегда любила готовить. Мне нравится смотреть, как дети едят и растут. Стараюсь делать свою работу с радостью, вот усталость и не приходит, — отвечала Марина Викторовна, ставя огромные противни в духовой шкаф. — А что вы больше всего любите из еды?

— Я люблю борщ!!

— А я котлеты!

— У вас омлет очень вкусный получается!

— А я всегда жду, когда вы запеканку творожную приготовите!

Всем хотелось поделиться своими кулинарными пристрастиями, но пора было возвращаться в группу. Мы уходили довольные и радостные: Марина Викторовна каждого на прощанье угостила пирожком.

Когда дети вернулись в группу, то стали обсуждать, какие пирожки самые вкусные. Одни считали, что с яблоками, другие — с капустой, для третьих самыми вкусными были булочки с изюмом. Но тут тихая Саша сказала: «Самые вкусные пирожки — это пирожки, испеченные с любовью». И все ребята с ней сразу согласились.

Приведенный случай демонстрирует эмоциональную включенность детей в рассматриваемое образовательное событие. Они открыто проявляют свои чувства и эмоции по поводу происходящего. Посещение кухни, знакомство с сотрудниками детского сада вызывает у них живой интерес, внимание, удивление, ра-

¹² См.: Тихонова Е. С. Диалог в практике помощи детям с речевыми нарушениями. М.: Издательство ПСТГУ, 2014. 144 с.

дость. Доминирующие позитивные эмоции проявляются в многочисленных вопросах, в желании поделиться своими впечатлениями, в наблюдениях и внимательном слушании другого, в радости от новых открытий. Искренний интерес, внимание, доверие взрослого к ребенку, его возможностям, обеспечивают психологический комфорт. Диалогическая установка взрослого вызывает обратную открытость, доверие, желание продолжить общение.

Психолог не сообщает детям информацию, которую нужно усвоить, но своими вопросами организует, поддерживая, и направляет обсуждение в нужное русло. В ходе актуализации внутреннего диалога ребенок открывает в себе новое знание, не навязанное извне. И знание это становится достоянием личного опыта ребенка. Свобода высказываний, внимание к мысли каждого собеседника, взаимодополняющее согласие собеседников создают атмосферу, в которой рождается многогранное, полифоническое звучание целого ансамбля детских голосов. Эта атмосфера понимания находит отражение в настроении детей, их речевых высказываниях. Такие образовательные события переживаются их участниками как радость.

Список использованных источников и литературы

1. Антоний (Блум), митр. Встреча. М.: Медленные книги, 2019. 352 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
3. Колпакова М. Ю. Духовно-ориентированный диалог в выявлении и разрешении внутреннего конфликта у матерей, отказывающихся от новорожденных: дисс. ... канд. психол. наук. М., 1999.
4. Колпакова М. Ю. Духовно-ориентированный диалог в контексте отечественной культуры // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2017. Вып. 44. С. 67–107.
5. Коренюгина Т. Ю. Роль духовно-ориентированного диалога в развитии ценностной сферы медицинских работников: дисс. ... канд. психол. наук. М., 2008.
6. Мелик-Пашаев А. А., Новлянская З. Н. Трансформация игры в художественное творчество // Искусство в школе. 1994. № 2. С. 9–19.
7. Тихонова Е. С. Диалог в практике помощи детям с речевыми нарушениями. М.: Издательство ПСТГУ, 2014. 144 с.
8. Топольская Т. А. О понятии «диалог» в психологических исследованиях общения и консультативной практике // Консультативная психология и психотерапия. 2011. Т. 19. № 4. С. 69–90.
9. Ухтомский А. А. Доминанта. Статьи разных лет. СПб.: Питер, 2002. 448 с.
10. Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии. М., 1991. 244 с.
11. Флоренская Т. А. Диалог как метод психологии консультирования. (Духовно-ориентированный подход) // Психологический журнал. 1994. Т. 15, № 5. С. 44–56.
12. Флоренская Т. А. Диалогическое общение как путь духовного преображения личности // Гуманистические проблемы психологической практики. М.: Наука, 1995. 214 с.

ФИЛОЛОГИЯ

«ПЛАЧ О ПЛЕНЕНИИ И О КОНЕЧНОМ РАЗОРЕНИИ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА» (1612 г.): К ВОПРОСУ ОБ АВТОРСТВЕ

Аюпова Елена Ильдаровна

кандидат филологических наук, доцент кафедры филологических и общегуманитарных дисциплин Казанской православной духовной семинарии

E-mail: eaupova@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается произведение старорусской литературы начала XVII в. «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства». Предметом исследования являются языковые особенности памятника в их взаимосвязи с жанровой спецификой. Показано, что по всем основным параметрам текст является образцом церковного красноречия, его духовно-назидательное содержание находит отражение в подборе слов и форм, в построении предложений. Анализу подвергаются отдельные лексические и грамматические черты, позволяющие наметить языковой портрет автора данного текста. В связи с этим затрагивается вопрос о личности сочинителя, который до сих пор остаётся неизвестным в истории отечественной словесности.

Ключевые слова: «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства», Смутное время, свт. Ефрем Казанский и Свияжский, языковой портрет личности, старорусский язык.

“THE LAMENT OF THE CAPTIVITY AND THE FINAL RUIN OF THE MOSCOWSTATE” (1612): ON THE QUESTION OF AUTHORSHIP

Abstract. The article examines the work of Old Russian literature of the early 17th century. “The Lament of the captivity and the final ruin of the Moscow state” The subject of the study is the linguistic features of the text in their relationship with genre specifics. It is shown that in all main parameters this work of literature is an example of ecclesiastical eloquence, its spiritual and edifying content is reflected in the selection of words and forms, in the construction of sentences. Individual lexical and grammatical features are analyzed, which make it possible to outline the linguistic portrait of the author of this text. In this regard, the question of the identity of the writer is raised, which still remains unknown in the history of Russian literature.

Keywords: “The Lament of the captivity and the final ruin of the Moscow state”, Period of Smuta, St. Ephrem, Metropolitan of Kazan and Sviyazhsk, linguistic portrait of personality, Old Russian language.

Ayupova Elena Ildarovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Philological and General Humanitarian Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

Смутное время начала XVII века — очень непростой период в истории нашей страны. Среди документов эпохи выделяется «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства»¹, который датируется летом-осенью 1612 г.²

¹ Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Русская историческая библиотека. Т. XIII. СПб., 1891. Стлб. 219–234.

² Росовецкий С. К. Плач о пленении и конечном разорении Московского государства / Вступление // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10867#_edn9 (дата обращения: 23.10.2024).

В настоящей статье он рассматривается в связи с проблемой авторства. Исследователи предполагают, что это произведение возникло в одном из провинциальных городов, а именно — в Казани. На это указывает в том числе тот факт, что «текст «Плача» использован составителем так называемого «Казанского сказания» — компиляции, датируемой... теми же месяцами 1612 г.», а в 1620-е гг. «Плач» «читался во время ежегодной праздничной службы иконе Казанской Богоматери»³.

По содержанию «Плач» представляет собой рассказ о современных автору событиях Смутного времени, обрамлённых риторическими восклицаниями и поучениями. Не вызывает сомнения насыщенность текста скрытыми цитатами и аллюзиями, главными источниками которых выступают Священное Писание (особенно Псалтирь) и «Рыдание» византийского писателя XV в. Иоанна Евгеника. «Обращение к традициям высокого литературного красноречия Киевской Руси, оживление приемов «экспрессивно-эмоционального стиля» конца XIV–XV в. помогли талантливому писателю начала XVII в. реализовать свой остролюбодневный, публицистический замысел»⁴.

Автор этого выдающегося произведения старорусской литературы до сих пор неизвестен. Охарактеризуем в общих чертах языковую личность создателя «Плача»:

1) автор текста был современником (если не непосредственным участником) описываемых событий, так как произведение было создано «по свежим следам» и довольно чётко датируется по содержанию (в нём описываются и Смоленская осада 1609–11 гг., и судьба Лжедмитрия Гришки Отрепьева, и гибель патриарха Гермогена, и др. эпизоды, но ещё не говорится о победе Второго ополчения под предводительством К. Минина и Д. Пожарского в конце октября 1612 г.);

2) у исследователей есть основания предполагать, что текст был создан в Казани (по мнению С. Ф. Платонова);

3) создатель «Плача» был персоной, являющей большую начитанность: текст изобилует цитатами из Св. Писания, обнаруживает прямые заимствования и мотивы из «Рыдания о взятии великого града» Иоанна Евгеника⁵, посвящённого падению Константинополя, содержит традиционные приёмы древнерусского литературного красноречия, а также базируется на документах эпохи — грамотах патриарха Гермогена и др. действующих лиц Смутного времени;

4) повествователь демонстрирует уверенное использование средств выразительности церковного красноречия. Как полагает В. В. Ильичёва, ««Плач» представляет собой художественное произведение, выполненное человеком, владеющим приёмами высокого риторического стиля, умением применить тропы и фигуры, а также мастерством ритмической речи. <...> Для составления данного текста «Плача» необходима была определённая выучка и профессиональное мастерство»⁶.

Названные черты дают нам основание предположить, что автором «Плача» мог оказаться святитель Ефрем, митрополит Казанский и Свияжский, окончивший земной путь в декабре 1613 г. Мы поставили перед собой задачу провести сопоставительный анализ текста «Плача» и письменных свидетельств, связываемых с личностью святителя. Речь идёт о грамоте, составленной от имени митрополита Ефрема⁷, о

³ Росовецкий С. К. Плач о пленении и конечном разорении Московского государства / Вступление // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10867#_edn9 (дата обращения: 23.10.2024).

⁴ Там же.

⁵ Мещерский Н. А. «Рыдание» Иоанна Евгеника и его литературный перевод // Византийский временник. Т. VII. 1953. С. 72–86.

⁶ Ильичева В. В. Жанровое своеобразие «Плача о пленении и о конечном разорении превысокого и пресветлейшего Московского государства» // Вестник РУДН. 2017. Т. 22. № 4. С. 572.

⁷ Грамота Казанского митрополита Ефрема Земскому собору о борьбе с разбойниками. 27 апреля 1613 г. // РГАДА. Ф. 156. Ед. хр. 85. Л. 1.

двух соборных грамотах, подписанных святителем⁸, и о его речах, произнесённых во время чина венчания на царство Михаила Фёдоровича Романова⁹.

Первое впечатление от сопоставления языка грамот и «Плача» свидетельствует против гипотетического тождества автора. Если грамоты содержат много оборотов делового стиля, разговорных выражений, повторяющуюся лексику, общие грамматические конструкции и действительно вполне могли быть написаны одним и тем же лицом, то «Плач» резко отличается от них по всем параметрам (стилистическим, лексическим, грамматическим) и является, по общему впечатлению, произведением совсем иной языковой личности.

Вероятнее всего, нельзя учитывать орфографические особенности текстов, поскольку одни могли быть записаны под диктовку разными писцами, другие — собственной рукой митрополита Ефрема. По этой же причине не имеет смысла сравнивать графологическую специфику — начертание букв, употребление диакритики и пр. (к тому же эти тексты нами исследовались по изданиям XIX столетия, а не по архивным копиям). Более того, в начале XVII в. ещё не было устоявшихся графико-орфографических норм, поэтому в текстах одного и того же создателя обычно соседствуют и разные начертания букв, и различное орфографическое оформление слов, и разные конкурирующие грамматические формы.

Это известное явление эпохи, переходной от старорусского к современному русскому языку, хотя определённые орфографические привычки у пишущего могли быть. Так, во всех трёх грамотах последовательно используется формула *всѣа/всѣя Русіи*, тогда как в «Плаче» находим только вариант *всѣя Россіи*, в грамотах встречаем написания *крестьянская вѣра*, *Ѳедька Одроновъ*, а в «Плаче» — *христіянская вѣра*, *Ѳедка Андроновъ* и под. И всё же это может говорить только о предпочтениях пишущего, но не о личности автора текста (если он не записывал свой текст сам).

Зато лексико-грамматические черты вполне могут отражать языковую личность их создателя, так как фиксируют выбор слов и форм, синтаксические и стилистические особенности текстов. Сопоставим некоторые важные различия этого рода. В лексико-стилистическом отношении «Плач» наследует типичные черты христианской книжности, как византийской, так и древнерусской. Здесь обнаруживается изобилие экспрессивных сложных образований, часто оценочного характера (*ясносіяющія, богонасажденный, мздоиманіе, братоненавиденіе, любоплачевенъ пророкъ, книгородные догматы, бесояростное воинство, христоимяниаго града* и пр.), ярко представлено синонимическое варьирование (*рыданія и стонанія, бѣдѣ и горестей, кто не восплачетъ и рыданія не исполнится, падеся и разорися*), отмечено употребление экспрессивных междометий (*ох, ох, увы, увы, о, о*), префиксальных образований со значением чрезмерности признака (*пресвѣтлыхъ, предрагаго, преисполнено, предивным, преславни, преизобилно*), из заимствованной лексики частотны грецизмы (*пиргъ благочестія, илектру подобящася, епистолюя, сигклитъ, гранографы*).

В грамотах, напротив, активно используется социально-экономическая и военно-политическая лексика — сословные и должностные номинации (*ратные люди, столники, стряпчие*), названия документов (*листъ статейной, перемирная грамота*), территориально-политические названия (*межь государствъ російскаго царствія и коруны Польскія*), терминология торговой и военной сферы (*денежные сборы, дали изъ животовъ своихъ Государю въ заимы, тѣсноту чинити, имъ у насъ*

⁸ 1) Грамота к польскому королю Сигизмунду III от собранного в Москве Земского совета. 10 марта 1613 г. // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 3. М., 1822. С. 22–31; 2) Соборная грамота Российского духовенства Строгановым. 1613 // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. III. СПб., 1856. С. 4–7.

⁹ Чин венчания на Всероссийское царство Государя Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича. 11 июля 1613 г. // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 3. М., 1822. С. 70–87.

тѣсноты и нужи никакія нѣту, и войны и никакого задору не всчинати и ничѣмъ не зацѣпляти) и пр. На лексическом уровне чётко противопоставлены жанры церковного красноречия и деловой письменности, как различны и предназначение, содержание, речевые штампы разножанровых текстов.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в сфере грамматики. В церковно-книжном по стилю тексте «Плача» встречаются и звательный падеж (*Спасе, Боже, граде*), и двойственное число (*очима, до ногу, в руку*), и архаичные формы родительного множественного (*пленникъ, иноплеменикъ, богословець*), глагольный каркас текста базируется преимущественно на формах аориста (*бысть, быша, превзыде, уга-се, затворихомъ, покрыхомся лжею*), реже — имперфекта (*изимаше, заступаше*), синтаксис также соответствует нормам книжной речи: например, встречается оборот «дательный самостоятельный» (*Нечестивымъ же полскимъ и литовскимъ людемъ лукавствомъ вшедшимъ в царствующій и преимянитый градъ Москву... много насиліе начаша содѣвати православнымъ христїаномъ*). Отметим также скалькированную греческую восклицательную конструкцию с родительным падежом после междометия: *О, иконъ святыхъ чудотворныхъ, по земли пометаемыхъ и попираемыхъ!*

В деловом по стилю языке грамот картина, разумеется, иная: обнаруживается немало разговорных форм, коррелирующих с фонетическими написаниями типа *царскаво, такова или з грамотами*. Здесь встречаются формы множественного числа на *-я* в.м. *-е* (*бояря, дворяня, православные крестьяня*), деепричастия из бытовой речи (*называючи, остерегаючи, жалючи*), среди глагольных форм доминирует перфект, в том числе без связки в 3 лице (*кроворозлитіе учинили, войну всчалъ, Смоленскъ... взятемъ взялъ, били естя челомъ, крестъ естя целовали*). В синтаксисе фраз можно найти такие черты, как использование частицы *было* с семантикой долженствования (*А вам было служити нам... Вамъ было тѣхъ всѣхъ людей... воротить тотъ же часъ*), именительный падеж в значении объектного аккумулятива (*чѣмъ имъ служба своя пополнити*), разговорные союзы *покамѣста, до тѣхъ мѣстъ* 'до тех пор', *будеть* 'если' (*А будетъ у кого денегъ и хлѣба нѣтъ, и вы бы всякими товары ссудили...*). Очень любопытно последовательное согласование глагола по смыслу во 2 лице ед. числа при вежливом обращении *Вы* к польскому королю: *А Вы великій Государъ Жигимонтъ Король прислалъ к царю Василью посланиковъ своихъ и под*.

Таким образом, сопоставление языковых черт грамот 1613 г., подписанных от имени митр. Ефрема, и анонимного «Плача» 1612 г. демонстрирует разительные различия на всех языковых уровнях. Однако это, на наш взгляд, отнюдь не означает, что эти тексты написаны разными авторами. Во-первых, как уже было сказано, все эти особенности обусловлены жанровой принадлежностью текстов. И в современном языке с его оформившейся стилистической системой странно ожидать большого языкового сходства между деловыми текстами и, скажем, церковными проповедями и др. публицистическими произведениями. А в начале XVII в., когда противопоставление сакрального и бытового ещё обеспечивалось не столько стилями (высоким и низким), сколько разными языками (церковнославянским и старорусским), и вовсе не приходится говорить о высоком уровне сходства разножанрового языкового материала.

Во-вторых, многие особенности «Плача» продиктованы сильным языковым влиянием текстов-источников. Как уже говорилось, в «Плаче» есть прямые заимствования из «Рыдания» Иоанна Евгеника, библейские цитаты, общий стиль повествования (экспрессия, грамматическая архаика, обилие средств выразительности как элементов так называемого «плетения словес») определяется традициями древнерусских произведений схожего содержания. Как пишет С. В. Перевезенцев, «по своему характеру «Плач» напоминает произведения XIII–XIV вв., в которых древнерусские книжники пытались понять причины «гибели Руси» во время татаро-мон-

гольского нашествия»¹⁰. Поэтому говорить о яркой авторской индивидуальности в выборе языковых средств можно очень условно. Как и в древнерусскую эпоху, старорусские сочинители опирались на сложившиеся жанровые каноны, поэтому столь непрост вопрос об образе автора и языковой личности исследуемых текстов.

И всё же интересный и важный материал даёт обращение ещё к одному тексту, приписываемому свт. Ефрему: к записи его речей, произнесённых во время венчания на царство Михаила Феодоровича Романова в 1613 г. В чине венчания проповедь митр. Ефрема, обращённая к новому царю, приводится как прямая речь, передаваемая дословно (*говориль рѣчь сице*). Она занимает довольно значимую часть всего документа¹¹ и представляет собой поучение церковного иерарха, в которое вписано повествование о недавних исторических событиях. Эта двусторонность речи и делает её столь важной для нашего исследования: в пределах одного текстового пространства меняются темы и, соответственно, языковые средства их репрезентации.

Текст речи, однозначно принадлежащий митр. Ефрему, переключается и с грамотами, и с «Плачем». В самом начале, когда повествуется об истории российского царского рода, в речи больше церковно-книжных элементов и архаичных форм. Например, среди глагольных форм доминирует аорист: *сего ради и Мономахъ наречеса, на семь царскомъ степени неподвижими бысть, отыде в Небесное Царство, и сей преставися* и под. Когда же начинается рассказ о событиях Смутного времени, аорист моментально сменяется перфектом даже в пределах одного предложения: *растрига Гришка Богдановъ сынъ Отрепьевъ... вашего Царскаго престола коснуся, и соборную и апостольскую церковь... свою лютою ересю обругалъ, и многие еретики во святую Божию церковь введе, и православной истинной нашей непорочней Христьянской върѣ многое ругательство дѣлалъ*.

Возникает впечатление, что речь произносит человек, искущённый в церковном красноречии, владеющий нормами церковнославянского языка, но в ситуации устной проповеди, когда самоконтроль несколько ослабляется, допускающий в повествовании привычные разговорные формы старорусского языка, которые практически полностью вытесняют аорист при описании исторических событий, когда митрополит сосредоточивается не столько на форме, сколько на фактографическом содержании своей речи. В самом конце, когда речь снова становится торжественной, в ней вновь возникают аористные формы: *Царствія вънець на главу свою восприими, егоже взыска отъ древнихъ лѣтъ Великій Государь Владиміръ Мономахъ*. В «Плаче», являющемся письменным произведением церковного красноречия, доминирует аорист, однако и здесь эти формы могут соседствовать с перфектными в пределах одной фразы: *И крови христіанскія многи изляили, и подѣ царствующій градъ Москву съ нимъ приидоша*.

В «Плаче» и речи «Чина» описываются почти одни и те же события, которым даётся одинаковая оценка, поэтому в обоих текстах встречаются похожие образы и характеристики. Так, появляются типичные для церковного оценочного дискурса образы православных христиан как духовных («словесных») овец и врагов веры как хищных волков: *Которое вамъ, словесним овцамъ, причастіе со злохищными волки; яко пагубнымъ волкомъ вкрадшимся въ оградъ Христова стада* («Плач»); *храни бодренно отъ дивіихъ волковъ... да не растлятъ стада Христовыхъ овецъ словесныхъ* («Чин»).

Схожую оценку с лексическими переключками получает образ патриарха-мученика Гермогена. Сравним: *Непокольбимый... столпъ благочестія, предивный рачитель христіанскія върѣ, крѣпкій твердый адамантъ, человекколюбный отецъ, премудрый ерархъ* («Плач»); *дерзосердаго страдальца... непобѣдимаго крѣпкаго*

¹⁰ Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. М.: Вече, 2001. С. 76.

¹¹ Чин венчания на Всероссийское царство Государя Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича. 11 июля 1613 г. С. 74–77, 81–83.

в православии **столпа**, **новаго во святыхъ исповѣдника и непокольбимаго поборника по... въръ** («Чин»).

Как и в «Плаче», в речи «Чина» наблюдаются сложные образования *благосоюзной совѣтъ, кроворазлитіе, всеоружество, отъ... прекрасноцвъ туцаго корени* и под., используются средства выразительности, например тавтологический повтор для усиления ключевого слова: *Да судиши люди твоя, да въ тихости твоей тихо* и *безмолвно поживемъ*. Встречаются и книжные обороты «двойной винительный» (*И покажетъ ты опасна (=надежным) хранителя ... въры*) и «дательный самостоятельный» (*якоже бо солнцу на земли не сущу темно суть все*). Но, как и в грамотах, в речи немало народно-разговорных форм: *деепричастия (будучи, поверя, обнадежаса)*, родительный падеж ед. числа на –у (*чину, сану, мужеска полу, изъ плъну*) наряду с книжными формами родительного падежа мн. числа с нулевым окончанием (*нескъърныхъ младенецъ*).

Если внимательно проанализировать грамматику «Плача», можно увидеть, что здесь тоже встречаются ошибочные формы и конструкции, свидетельствующие об утрате архаических явлений в живой устной речи: здесь обнаруживается и именительный в значении винительного (*пролити кровь христіанская*), и ошибки в употреблении «дательного самостоятельного», когда он выступает в роли самостоятельного предложения (*И бискупом велми о томъ радующимся*) или употребляется с союзом времени (*Егда же сему несытному кровжелателю, полскому и литовскому королю бывшу подѣ градомъ Смоленскомъ...*). А речь «Чина» ещё ярче демонстрирует пестроту грамматики переходного периода, когда в устной проповеди соседствуют церковнославянская архаика и разговорные феномены.

Таким образом, предварительный лексико-грамматический анализ показывает, что между текстом «Плача» и речью свт. Ефрема из «Чина» есть некоторые переклички, которые могут частично аргументировать гипотезу об авторстве «Плача». Ясно одно: между текстами нет несомненного сходства, но нет и непреодолимых противоречий, поскольку эти тексты, похожие по содержанию и жанру церковной проповеди, ориентированы на разные каналы восприятия — письменный и устный, что обуславливает разную степень соотношения книжных церковнославянских и разговорных старорусских языковых средств. Вопрос требует дальнейших изысканий, которые могут показать, что святитель Ефрем, митрополит Казанский и Свижский, вполне мог оказаться автором считающегося анонимным «Плача».

Список сокращений

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

Вестник РУДН — «Вестник Российского университета дружбы народов».

Список использованных источников и литературы

1. Грамота к польскому королю Сигизмунду III от собранного в Москве Земского совета. 10 марта 1613 г. // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 3. М., 1822. С. 22–31.
2. Грамота Казанского митрополита Ефрема Земскому собору о борьбе с разбойниками. 27 апреля 1613 г. // РГАДА. Ф. 156. Ед. хр. 85. Л. 1.
3. *Ильичева В. В.* Жанровое своеобразие «Плача о пленении и о конечном разорении превысокого и пресветлейшего Московского государства» // Вестник РУДН. 2017. Т. 22. № 4. С. 567–574.
4. *Мещерский Н. А.* «Рыдание» Иоанна Евгеника и его литературный перевод // Византийский временник. Т. VII. 1953. С. 72–86.
5. *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. М.: Вече, 2001. 108 с.

6. Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Русская историческая библиотека. Т. XIII. СПб., 1891. Стлб. 219–234.
7. *Росовецкий С. К.* Плач о пленении и конечном разорении Московского государства / Вступление // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10867#_edn9 (дата обращения: 23.10.2024).
8. Соборная грамота Российского духовенства Строгановым. 1613 // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. III. СПб., 1856. С. 4–7.
9. Чин венчания на Всероссийское царство Государя Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича. 11 июля 1613 г. // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 3. М., 1822. С. 70–87.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

ПЕРЕФОРМАТИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ В УСЛОВИЯХ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПОТряСЕНИЙ НАЧАЛА XX ВЕКА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Мальшева Ольга Леонидовна

кандидат исторических наук, доцент кафедры государственного управления, истории, социологии Казанского национального исследовательского технологического университета (Казанского химико-технологического института), доцент кафедры общей и церковной истории Казанской православной духовной семинарии

E-mail: olgatuz@rambler.ru

Аннотация. В статье освещается духовное состояние российского общества накануне революционных потрясений 1905–1907 гг. Анализируется инструментарий и технология переформатирования общественного сознания. Рассматривается тактика действий всех антиправительственных сил.

Ключевые слова: общественное сознание, самодержавие, православная концепция власти, либеральная оппозиция, радикальные партии, гуманитарная интеллигенция, средства массовой информации, манипуляции.

REFORMATTING OF THE PUBLIC CONSCIOUSNESS OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE CONDITIONS OF REVOLUTIONARY UPHEAVALS OF THE EARLY 20TH CENTURY.

Abstract. The article highlights the spiritual state of Russian society on the eve of the revolutionary upheavals of 1905–1907. The tools and technology for reformatting public consciousness are analyzed. The tactics of all anti-government forces are also considered.

Keywords: public consciousness, autocracy, Orthodox concept of power, liberal opposition, radical parties, humanitarian intelligentsia, media, manipulation.

Malyшева Olga Leonidovna, Candidate of history, Associate Professor of the Department for Public Administration and Sociology, Kazan National Research Technological University, associate professor of the Department of General and Church History, Kazan Orthodox Theological Seminary

Начало XX века характеризовалось серьезными революционными потрясениями в Российской империи, чему предшествовало переформатирование общественного сознания разных слоев общества и размывание духовного фундамента российской государственности. Православие оставалось основой сакрализации государственной власти, а император являлся главой Церкви, что было отражено в Российской законодательстве: «Императору Всероссийскому принадлежит Верховная Самодержавная власть. Повиноваться власти Его, не только за страх, но и за совесть, Сам Бог повелевает. Особа Государя Императора священна и неприкосновенна... Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния»¹.

Но в реальности ни о какой симфонии властей не могло быть и речи. Государство стало, по выражению митрополита Вениамина, «безрелигиозным внутрен-

¹ Высочайше утвержденные Основные Государственные Законы. 23 апреля 1906 года // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 3-е. Т. 26 (1906). СПб., 1909. № 27805. С. 457.

не», хотя некоторые из царей (и особенно последний император Николай II) были людьми истинно и глубоко верующими. Но, по признанию митрополита Вениамина, «духовная жизнь и религиозное горение к тому времени начали падать и слабеть. Вера становилась лишь долгом и традицией, молитва — холодным обрядом по привычке. Огня не было в нас и в окружающем»².

В первую очередь это было характерно для высшего света и интеллигенции. Общим знаменателем являлась убежденность во вторичности русской цивилизации по отношению к «прогрессивной» западной и отсюда — ориентированность на западный мир. Из высшего света, да и в целом дворянской среды, изгонялось не только все русское, но главным образом православное. Элита общества, включая и некоторых представителей великокняжеской семьи, была заражена оккультизмом. Многие представители государственного аппарата и лидеры либеральных политических партий входили в масонские ложи. Не удивительно, что православие подвергалось остракизму в высших слоях общества. Весьма показательна реакция великого князя Александра Михайловича на религиозность своей тещи: «Я завидовал своей теще. Ее слепая вера в истинность каждого слова Писания давала еще нечто более прочное, нежели просто мужество... Разве не повторяла она все время «На все воля Божья»? Ее метод был восхитителен в своей простоте. Хотел бы и я принять его, но тогда пришлось бы принять и все то, что к нему прилагалось. Священников. Соборы. Чудотворные иконы. Официальное христианство с его циничной доктриной о грешности плоти»³.

Закономерно, что все годы эмиграции великий князь читал лекции против православия, воспевая оккультизм. Корни безбожия уходили далеко в прошлое. Еще во времена правления Александра I было учреждено Библейское общество во главе с масоном князем Александром Николаевичем Голицыным, который «был охвачен идеей некоего универсального “нового христианства” надконфессионального типа»⁴. На средства общества издавалась и широко распространялась Библия, изобилующая поправками князя Голицына. Необходимость тесного союза государства и Церкви была осознана Александром I в результате духовного перелома, случившегося под воздействием Отечественной войны 1812–1814 гг.

Но на великосветских раутах, в семейном общении, в обучении дворянских детей торжествовали французская культура и французский язык. Это касалось и великого русского поэта А. С. Пушкина. По свидетельству Я. К. Грота, «первые пробы пера Пушкина были на французском языке, который по общему в то время обычаю господствовал в доме родителей его»⁵. Весьма характерным было воспоминание брата поэта Льва Пушкина: «Вообще воспитание его мало заключало в себе русского. Он слышал один французский язык; гувернер его был француз; библиотека его отца состояла из одних французских сочинений»⁶. На важном этапе духовного становления представители дворянского сословия воспринимали отличные от российских культурные ценности и нравственные ориентиры. Следствием этого стал отрыв от российской действительности и ментальный разлом с русским народом. Этот диагноз был актуален для всех либеральных кругов общества. В оппозиционность к самодержавию и православию поигрывали аристократы, создав закрытый клуб «Беседа», среди 54 членов которого были 9 князей, 8 графов, 2 барона, 4 губернских и 18 уездных предводителей дворянства⁷.

² Вениамин (Федченко), митр. Россия между верой и безверием. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 209–210.

³ Великий князь Александр Михайлович. Воспоминания. М.: Захаров, 2004. С. 471.

⁴ Смолч И. К. История Русской Церкви (1700–1917 гг.). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского мон-я, 1996. Ч. 1. С. 211.

⁵ Вересаев В. В. Пушкин в жизни. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 44.

⁶ Пушкин Л. С. Биографическое известие об А. С. Пушкине до 1826 года // Пушкин в воспоминаниях современников. СПб.: Академический проект, 1998. Т. 1. С. 47.

⁷ Соловьев К. А. Кругок «Беседа»: В поисках новой политической реальности, 1899–1905. М.: РОССПЭН, 2009. С. 42.

Либерально настроенные помещики спонсировали радикальных революционеров, а когда революционная стихия делала их своей жертвой, обращались к власти за защитой. Любопытный эпизод привела в своих воспоминаниях дочь П. А. Столыпина М. П. Бок: «Погромы усадеб продолжались... И какова ирония судьбы: первой из разгромленных усадеб была усадьба того помещика-либерала, который жертвовал крупные суммы на субсидирование левых газет! Когда грянула беда, этот идеолог-либерал просил моего отца прислать войска для водворения порядка. Но папа решительно не посылал воинских частей в деревню»⁸.

В авангарде оппозиции к российской государственности была интеллигенция, в первую очередь гуманитарная. Этому во многом способствовала либерализация высшего образования. Согласно «Утвердительной грамоте Императорского Московского университета» и его Уставу от 5 ноября 1804 г., высшим учебным заведениям были предоставлены не только серьезные материальные привилегии, но и широкая автономия с минимальным контролем со стороны государства. Либеральная профессура воспользовалась этим весьма своеобразно. В преподавании гуманитарных дисциплин она активно демонстрировала свои атеистические воззрения, православная духовность подменялась поиском истины на иной основе, а свобода личности предполагала оппозиционность режиму. Епископ Никон с горечью предрекал: «Чувствуется, что скоро начнутся массовые отхождения от Церкви наших интеллигентов. Уж слишком много в них накопилось своеволия, при величайшем невежестве в вопросах вероучения, при сомнении и гордыне безмерной»⁹.

При университетах множились кружки либеральной интеллигенции, которая в бурных дискуссиях противопоставляла английскую модель государственности российской, конечно, не в пользу последней. Формируя мировоззрение молодежи, профессура способствовала ее политизации и вставала на сторону студенчества, бунтующего против Университетского Устава от 18 августа 1884 г. Новый Устав был нацелен на утверждение в высшей школе, да и в стране в целом, политической стабильности. Несмотря на то что сходки были строго под запретом, университеты бурлили студенческими протестами. И чаще всего как университетские власти, так и профессура относились к нарушителям порядка или снисходительно, или даже с симпатией. Московский университет не был исключением. Характерно воспоминание участника противоправительственной студенческой сходки, в будущем известного историка и лидера конституционно-демократической партии (кадеты) Павла Николаевича Милюкова: «По списку полиции мы были преданы профессорскому суду. До меня дошло, что ректор призывает к себе отдельных студентов и требует от них заявления, что они не знали о запрещении сходки и не знали цели данной сходки. Это заявление освобождало от наказания... Я решил не уклоняться от правды. По вызову ректора я пошел к нему на квартиру... Он встретил меня вопросом: “Вы, конечно, не знали, для чего собирается сходка?” Я ответил: “К сожалению, должен признать, что знал это и шел сознательно”. Он посмотрел на меня с удивлением, помолчал, потом предложил тот же вопрос в другой форме. Волнуясь, я отвечал то же. Он повернулся и ушел. В результате я был исключен из университета с решением подать прошение на тот же курс — то есть до осени»¹⁰.

Катализатором роста антиправительственных настроений в обществе стала Русско-японская война 1904–1905 гг. Ее возможный победоносный исход для России таил серьезную опасность для сторонников революции. Журнал «Освобождение» разразился предупреждением: «Если русские войска одержат победу над японцами, что, в конце концов, не так уже невозможно, как кажется на первый взгляд, то свобода будет преспокойно задушена под крики ура и колокольный звон

⁸ Бок М. П. Воспоминания о моем отце П. А. Столыпине. Минск: Харвест, 2004. С. 105.

⁹ Голубцов С., протоиерей. Московское духовенство в преддверии и начале гонений 1917–1922 гг. М., 2002. С. 12.

¹⁰ Милюков П. Н. Воспоминания. М.: Современник, 1990. Т.1. С. 121–122.

торжествующей Империи»¹¹. Странников политической дестабилизации было достаточно как за рубежом, так и внутри страны. Началась системная работа по переформатированию общественного мнения в пользу революции.

Основными спонсорами внутривластных потрясений в России выступали японское правительство, английские, французские и американские банкиры. Общая сумма иностранных денег, направленных «на революцию» в России, составила не менее 50 млн долларов¹². Финансовые потоки питали все антиправительственные силы: от либерального лагеря до радикальных организаций. Их функционал различался. Либеральные круги делали ставку на легальные методы борьбы через средства массовой информации и земства, внедряя в сознание российского общества недоверие к правительству и императору, неотвратимость политических реформ. Радикалы организовывали стачки рабочих, студенческие беспорядки, крестьянские бунты. Не гнушались насыщением оружием радикальных ячеек и кровавыми террористическими актами.

Жертвами эсеров-террористов поочередно стали министр внутренних дел Дмитрий Сергеевич Сипягин (1902 г.), уфимский губернатор Николай Модестович Богданович (1903 г.), министр внутренних дел Вячеслав Константинович Плеве (1904 г.), московский генерал-губернатор великий князь Сергей Александрович (1905 г.). Список жертв был куда более значительным. Профессор Анна Гейфман, изучая революционный террор в России, пришла к выводу: «О размахе революционного террора в другие годы можно судить даже по неполной доступной статистике, которая ясно показывает, что в России в первое десятилетие XX века политические убийства и революционные грабежи были действительно массовыми явлениями. За один год, начиная с октября 1905 г., в стране было убито и ранено 3 611 государственных чиновников»¹³. Жертвы представлялись как персонифицированное зло. К тому же эти террористические акты должны были убедить обывателей в неспособности власти защитить своих высших чиновников, а значит, и гарантировать политическое спокойствие в стране.

Независимо от выбора методов борьбы и либералы, и радикалы имели одно целеполагание — демонтаж российской самодержавной государственности и введение республиканской формы правления. Эта цель была озвучена на конференции представителей всех революционных сил России, которая проходила в Париже с 30 сентября по 4 октября 1904 г. На выполнение революционного заказа откликнулись все оппозиционные силы.

Либералы концентрировали свои усилия на манипулировании общественным мнением, которое часто имело форму информационных диверсий. Так, уже в первый день войны с Японией (в ночь с 8 на 9 февраля 1904 г.) жители Российской империи обнаружили в своих почтовых ящиках листовки с призывом забрать свои накопления из банков и сберегательных касс, которые якобы будут использованы для военных нужд. Результатом была паника среди населения, которое стало требовать выдачи своих вкладов. Цель авторов этой акции была прозрачной: массовое изъятие вкладов грозило подрывом финансовой системы, а ограничение выдачи средств могло вызвать социальный протест. Купировать угрозу удалось с большим трудом. Затребованные суммы выдавались в полном объеме, и одновременно через средства массовой информации велась разъяснительная работа о том, что никакой угрозы денежным накоплениям не существует.

¹¹ Цит. по: *Сорокин А.* «Союзнички»: японская разведка и российские революционеры в 1904–1905 гг. [Электронный ресурс]. URL: <https://legitimist.ru/sight/history/2012/03/soyuznichki-yaponskaya-razvedka-i-rossijskie-revolucioneryi-v-1904-1905-gg.html> (дата обращения: 29.12.2024).

¹² *Соколов А.* Майдан 1905 года. [Электронный ресурс]. URL: https://www.stoletie.ru/territoriya_istorii/majdan_1905_goda_293.htm (дата обращения: 04.01.2025).

¹³ *Гейфман А.* Революционный террор в России. 1894–1917. [Электронный ресурс]. URL: <https://mir-nova.livejournal.com/294255.html> (дата обращения: 29.12.2024).

Цель по обрушению тыла в условиях русско-японской войны тогда не была достигнута. Но использовался другой инструментарий — земские съезды и либеральная печать. Земские съезды, проходившие в разных регионах страны, сначала ограничивались требованием конституционных реформ, а в 1903 г. организовали нелегальный «Союз земцев-конституционалистов», который в январе 1904 г. получил вполне легальный статус в лице «Союза Освобождения». Разжиганию антиправительственных настроений содействовала либеральная пресса: журналы «Освобождение», «Русская мысль», еженедельник «Право», газеты «Новая жизнь», «Биржевые ведомости», «Русские ведомости». Из 202 периодических изданий, имевших общественно-политическую направленность, ничтожно мало было охранительных средств массовой информации¹⁴. Это «Губернские ведомости», «Правительственный вестник», «Московские ведомости».

Либеральная пресса хоть и не помышляла о революции, но подспудно ей содействовала, используя весь набор манипуляций. Ставка делалась на:

- сенсационность подаваемой информации, которая к правде не имела никакого отношения;
- смещение акцентов, когда искажалась оценка той или иной ситуации;
- информационную блокаду, при которой сознательно замалчивались любые позитивные шаги правительства;
- односторонность освещения событий, исключавшего из дискуссии патриотическую сторону;
- создание образа врага в лице самодержавия.

Все это вместе эмоционально раскачивало общество, сеяло недоверие к властным структурам и проводимому ими политическому курсу. Сделать это было возможно в условиях поражения под Цусимой и сдачи Порт-Артура, когда «образованное общество» готово было принимать лишь победы. Об этом писала Александра Столыпина: «Увы! Поражение следовало за поражением. После одного из наших тяжелейших отступлений группа московских студентов имела дерзость послать поздравления Микадо. Теперь было уже легко обрабатывать народные массы, сбитые с пути и расшатаанные»¹⁵. Действительно, основная масса народа не понимала целей войны и потому не принимала ее. Типичным было рассуждение простого рабочего, которое приводит А. Столыпина: «Как лихо бьют нас японцы! Зачем нам эта война? Неужели Россия недостаточно велика, что посылает столько народа на бойню ради клочка земли у черта на куличиках?»¹⁶

Еще более радикальные цели — силовое свержение самодержавия — ставило перед собой социал-демократическое движение, оформившиеся организационно. Это была группа «Освобождение труда» во главе с Г. В. Плехановым и «Союз борьбы за освобождение рабочего класса» под руководством В. И. Ульянова (Ленина). Социал-демократы не брезговали выступать со своими статьями в либеральных журналах «Начало», «Новое слово», «Научное обозрение» и др. Но главная ставка делалась на свои печатные органы: «Рабочая газета», «Санкт-Петербургский рабочий листок», «Вперед». Выходили в свет эти издания недолго, но свою роль в идейно-политическом становлении революционного движения сыграли, несомненно. Ведущей газетой радикального крыла социал-демократии — большевиков — стала газета «Искра», также финансируемая западными интересантами в революционном кризисе в России. Газета не только обвиняла правительство в неспособности в условиях Русско-японской войны, но и продвигала идею реалистичности пролетарской революции, которая, свергнув «эксплуататоров», обеспечит главенствующую позицию в обществе рабочего класса.

¹⁴ Овсепян Р. П. История новейшей отечественной журналистики. [Электронный ресурс]. URL: <https://evartist.narod.ru/text/53.htm> (дата обращения: 04.01.2025).

¹⁵ Столыпина А. П. Человек последнего царя. Столыпин. М.: Аграф: Гареева, 2003. С. 28.

¹⁶ Там же. С. 31.

Оценку деятельности радикальных кругов дала М. П. Бок в своих воспоминаниях о П. А. Столыпине: «Газеты приносили нам неверные сведения, смущающие душу, сеющие недовольство... Исползволь, незаметно и ловко велась подтачивающая силы народа агитация»¹⁷. Революционный яд проникал в народные массы и находил выход в поджогах помещичьих имений, глумлении над священниками и церковными службами. Благоговейное почитание царя, чиновников, священства уходило в прошлое. Более того, недоверчивое отношение к «господам», «образованному классу» сменялось откровенной враждой. Справедливость виделась в простой формуле: «взять все и поделить». Правда, сомнения все же были. В этом плане примечателен диалог К. Коровина с извозчиком, который рассуждал так: «Слобода-то хороша, но вот когда в кучу деньги все сложат и зачнут делить, тут драки бы не вышло. Вот что»¹⁸.

Нездоровый общественный фон отразился и на внутреннем состоянии Русской Православной Церкви. Религиозное равнодушие охватило слушателей духовных академий и семинарий. Митрополит Вениамин (Федченков) вспоминал: «И “духовные” сделались мирскими. Большинство из нас учились не для священства, а чтобы получить места преподавателей, иногда — чиновников, и лишь десять процентов шли в пастырство, то есть на пятьдесят-шестьдесят человек курса каких-то пять-шесть»¹⁹. Некоторые семинаристы и вовсе пополнили ряды революционного движения. Среди руководителей партии социалистов-революционеров (эсеров) выходцы из семинарий составляли 9,4 %, среди руководителей РСДРП(б) — 3,7 %, кадетов — 1,6 %²⁰.

Все большее количество людей оказывалось под прессингом доминирующего общественного мнения. Война и существующие противоречия поколебали доверие народа к государственным институтам. Если необходимость перемен и не разделялась всем обществом, то они казались неотвратимыми. И это ощущение было обеспечено переформатированием общественного сознания, над чем так усердно работали все антиправительственные силы. Результатом стали коррозия духовности российского общества, истончение духовной и идеологической основ российской государственности, когда самодержец и власти предрержащие утрачивали сакральную значимость для части русского народа. Реализация же идеи преобразования самодержавной власти по западному образцу в условиях разрушительной революционной стихии позитивного результата не дала. И потому, что авторы этой программы ощущали вторичность своей страны по отношению к Западу, а значит, стремились автоматически перенести чужую форму государственного устройства на российскую почву. И потому, что все оппозиционные силы имели серьезные идеологические разногласия. Их планы по государственному переустройству страны были диаметрально противоположны. И потому, что глубинный русский народ сохранял свою православную сущность, а вместе с ней — приверженность традиции устройства государства.

Список использованных источников и литературы

1. Бок М. П. Воспоминания о моем отце П. А. Столыпине. Минск: Харвест, 2004. 320 с.
2. Великий князь Александр Михайлович. Воспоминания. М.: Захаров, 2004. 526 с.
3. Вениамин (Федченков), митр. Встречи со святыми. М.: Изд-во Сретен. монастыря, 2000. 511 с.
4. Вениамин (Федченков), митр. Россия между верой и безверием. М.: Молодая гвардия, 2003. 733 с.

¹⁷ Бок М. П. Воспоминания о моем отце П. А. Столыпине. С. 92.

¹⁸ Коровин К. А. То было давно. М.: Захаров, 2021. С. 450.

¹⁹ Вениамин (Федченков), митр. Встречи со святыми. М.: Изд-во Сретен. монастыря, 2000. С. 259–260.

²⁰ Музафаров А. 10 мифов о России. М.: ЭНСМО, 2009. С. 43.

5. *Вересаев В. В.* Пушкин в жизни. Т.2. М.: Правда, 1990. 559 с.
6. Высочайше утвержденные Основные Государственные Законы. 23 апреля 1906 года // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 3-е. Т. 26 (1906). СПб., 1909. № 27805. С. 456–457.
7. Гейфман А. Революционный террор в России. 1894–1917. [Электронный ресурс]. URL: <https://mitg-nova.livejournal.com/294255.html> (дата обращения: 29.12.2024).
8. *Голубцов С., протодиак.* Московское духовенство в преддверии и начале гонений 1917–1922 гг. М., 2002. 192 с.
9. *Коровин К. А.* То было давно. М.: Захаров, 2021. 508 с.
10. *Милюков П. Н.* Воспоминания. Т. 1. (1859–1917). М.: Современник, 1990. 446 с.
11. *Музафаров А.* 10 мифов о России. М.: ЭКСМО, 2009. 320 с.
12. *Овсеян Р. П.* История новейшей отечественной журналистики. [Электронный ресурс]. URL: <https://evartist.narod.ru/text/53.htm> (дата обращения: 04.01.2025).
13. *Пушкин Л. С.* Биографическое известие об А. С. Пушкине до 1826 года // Пушкин в воспоминаниях современников. 3-е изд., доп. СПб.: Академический проект, 1998. Т. 1. С. 47–54.
14. *Смолич И. К.* История Русской Церкви (1700–1917 гг.). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Ч. 1. 800 с.
15. *Соколов А.* Майдан 1905 года. [Электронный ресурс]. URL: https://www.stoletie.ru/territoriya_istorii/majdan_1905_goda_293.htm (дата обращения: 04.01.2025).
16. *Соловьев К. А.* Кругок «Беседа»: В поисках новой политической реальности, 1899–1905. М.: РОССПЭН, 2009. 288 с.
17. *Сорокин А.* «Союзнички»: японская разведка и российские революционеры в 1904–1905 гг. [Электронный ресурс]. URL: <https://legitimist.ru/sight/history/2012/03/soyuznichki-yaponskaya-razvedka-i-rossijskie-revolucioneryi-v-1904-1905-gg.html> (дата обращения: 29.12.2024).
18. *Столыпина А. П.* Человек последнего царя. Столыпин. М.: Аграф: Гареева, 2003. 152 с.

СОЧИНЕНИЕ ПРП. ФАНАСИЯ ПАТЕЛАРА «СЛОВО ПОНУЖДАЕМОЕ» (1652 г.) В КОНТЕКСТЕ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА

Степанов Дмитрий Юрьевич

кандидат исторических наук, доцент Казанской православной духовной семинарии, послушник Раифского Богородицкого мужского монастыря Казанской епархии

E-mail:stepanovdmitrij@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена сочинению преподобного Афанасия Пателара «Слово понуждаемое». Этот текст отражает представления церковных иерархов православного Востока о международной роли царя Алексея Михайловича. Автор в своей проповеди призывал московского монарха к освобождению христиан от Османской империи.

Ключевые слова: Церковные иерархи православного Востока, православный царь, борьба за освобождение, патриарх Афанасий III, Фессалоники.

COMPOSITION BY REV. AFANASYPATELAR "THE COMPELLED WORD" (1652) IN THE CONTEXT OF THE FOREIGN POLICY OF THE RUSSIAN STATE

Abstract. The article is devoted to the work of St. Athanasius Patelar "The Compelled Word." This text reflects the ideas of the church hierarchs of the Orthodox East about the international role of Tsar Alexei Mikhailovich. The author in his sermon called on the Moscow monarch to liberate Christians from the Ottoman Empire.

Keywords: Church hierarchs of the Orthodox East, Orthodox Tsar, struggle for liberation, Patriarch Athanasius III, Thessalonica.

Stepanov Dmitry Yurievich, PhD in History, Associate Professor of the Kazan Orthodox Theological Seminary, Novice of the RaifaBogoroditsky Monastery of the Kazan Diocese

Среди многочисленных произведений, написанных иностранцами в XVII в. о России, совсем малая часть создана для российского читателя. «Слово понуждаемое» греческого архиерея-проповедника Афанасия Пателара (Пателлария; 1597–1654) занимает особое место в связи с острой актуальностью в плане внешней политики Русского государства. Это сочинение, написанное специально для царя Алексея Михайловича, известно по трем спискам, хранящимся в Отделе Рукописей РГБ под заглавием «Слово Понуждаемое. Переводъ з греческаго письма с тетрапти какову подал великому Г[осу]д[а]рю Ц[а]рю и великому князю Алеѣю Михайловичу всеа великія и малыя и бѣлыя Росіи самодержцу, бывшійи ц[а]реградскіи патріархъ Афанасіи»¹. По своему содержанию «Слово понуждаемое» представляет послание архиерея царю, в котором он в форме проповеди приводит аргументы для того, чтобы Алексей Михайлович освободил всех православных христиан Османской империи и включил их в «державу свою». Целью настоящей статьи является рассмотрение приведенного источника в контексте внешней политики Русского государства конца 40-х — начала 50-х гг. XVII в.

Историография обозначенной проблемы включает в себя две основные группы исследований. Во-первых, это довольно широкий спектр работ, посвященных истории православных Церквей в османском « пленении », среди которых приве-

¹ РГБ. Ф. 310. Рукописи Ундольского. № 712. Л. 186.

дем наиболее знаковые работы историков Н. Ф. Каптерева², Стивена Рансимена³ и К. А. Панченко⁴. Во-вторых, это исследования, касающиеся биографии самого Афанасия Пателара⁵. Само сочинение «Слово понуждаемое» только упомянуто в одной монографии Н. В. Сеницыной⁶.

Биография преподобного Афанасия реконструирована в основных вехах. Будущий архиерей и проповедник происходил из знатного рода, связанного с Палеологами. До 26 лет он жил на Крите, который принадлежал в то время Венецианской республике. Условия жизни на Крите для православных были, очевидно, лучше, чем в Османской империи, однако выходцев оттуда часто обвиняли в симпатиях к католицизму. Он получил хорошее образование в монастыре Аркадиу и прославился как проповедник, знаток Священного Писания, поэтому был приглашен патриархом Кириллом Лукарисом в Константинополь и в дальнейшем общепризнанно считался его креатурой. В 1626 г. Пателар был назначен учителем в Валахию. В 1631 г. был рукоположен в митрополита Фессалоникийского. Чтобы покрыть огромные долги своей кафедры, он обращался за помощью к русскому царю Михаилу Феодоровичу.

После того как патриарх Кирилл II Кондарис, добившийся низложения Кирилла Лукариса, сам был низложен и сослан, в феврале 1634 г. Пателар был избран патриархом Константинопольским, но уже через несколько дней уступил престол вернувшемуся из ссылки Кириллу Лукарису и удалился на Афон. После вторичного низложения Кирилла I в 1635 г. Афанасий уехал в Италию, где жил в Анконе и Венеции и получил от папы предложение стать кардиналом в том случае, если подпишет католический символ веры. Вскоре он был призван своими сторонниками в Константинополь, где в 1637 г. патриархом вновь стал Кирилл Лукарис. После его мученической кончины в 1638 г. Афанасий стал претендентом на патриарший престол, но избран был Парфений I, который потребовал от него отречения от патриаршего титула и возвращения на Фессалоникийскую кафедру.

За долги митрополии Пателару пришлось претерпеть заключение. В это время он дважды обращался за милостью к русскому царю. В 1643 г. Афанасий отправился в Россию, но по дороге заболел и остановился в Молдавии у господаря Василия Лупу, откуда вновь обратился в Москву с просьбой о милостыне. В 1652 г. Пателар вернулся в Константинополь и вторично занял патриарший престол. Пробыв на кафедре также всего несколько дней, в июле 1652 г. он добровольно отрекся от престола. Во время своего краткого патриаршества Афанасий произнес проповедь, в которой отмежевался от католичества. 8 октября 1652 г. он навсегда покинул Константинополь. Побывав в Яссах у господаря Василия Лупу, затем в Чигирине у гетмана Богдана Хмельницкого, Пателар отправился в Москву с грамотами к царю от этих правителей. В Москве Афанасию удалось поучаствовать

² Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1884; *Он же*. Сношения Иерусалимских патриархов с Русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия. СПб., 1895; *Он же*. Приезд бывшего Константинопольского Патриарха Афанасия Пателара в Москву в 1653 г. // ЧОЛДП. 1889. № 10.

³ Рансимен С. Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006.

⁴ Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским: первые три столетия, 1516–1831. М., Индрик, 2012.

⁵ Муравьев А. Н. Житие святителя Афанасия, Патриарха Цареградского, Лубенского чудотворца. СПб., 1863; Пичета И. Святой патриарх Афанасий Пателарий, Лубенский чудотворец, и современное ему состояние Церкви Константинопольской // Полтавские епархиальные ведомости. 1883. № 21. С. 1018–1044; № 22. С. 1075–1095; № 23. С. 1121–1145; С. 358–385; Историко-статистический очерк Лубенского Мгарского Преображенского монастыря. Од., 1894; Ильминский Я. Святитель Христов Афанасий сидящий, патриарх Константинопольский, Лубенский чудотворец. Полтава, 1913; *Он же*. Свт. Афанасий III, Патриарх Константинопольский, Пателарий: Историко-биографическое исследование. К., 1915.

⁶ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 306–322.

в книжной справе патриарха Никона. По дороге обратно в Константинополь преподобный Афанасий скончался и был похоронен в Мгарском монастыре в Лубнах, а уже в 1670-х гг. прославлен в лике святых Киевским митрополитом Иосифом Нелюбовичем-Тукальским (окончательно канонизирован Св. Синодом в конце XIX в.).

В середине XVII в. наиболее широкого масштаба достигает московская денежная помощь иерархам Православного Востока, так называемая «милостыня». Во многом это объясняется личностным фактором: молодой царь Алексей Михайлович отличался особой набожностью и свойственной парадигме православного монарха христианской рефлексией над своим соответствием идеалу. В это же время Москва постепенно уходила от позднесредневекового изоляционизма, в ходе религиозных реформ патриарха Никона перестала сторониться новых тенденций, исходящих от православных греков, и становилась все более открытой для выходцев с христианского Востока. Своего рода катализатором, усилившим сближение православных иерархов Османской империи и России, стала освободительная война православного населения Речи Посполитой под руководством гетмана Богдана Хмельницкого 1648–1654 гг. Томящиеся под турецким иноверческим игом иерархи Православного Востока с надеждой и завистью смотрели на воссоединение, видя в этом перспективу собственного освобождения и возможности исповедовать собственную веру. Так, Иерусалимский патриарх Паисий, побывавший в Москве в начале 1649 г., после разговоров с гетманом Богданом Хмельницким слыл ярким сторонником воссоединения⁷. Сравнивая московского царя с императором Константином, он призывал его освободить малороссов⁸. Подчеркивая, что польское владычество — католическое, иноверное, он ставил это на вид Богдану Хмельницкому, до этого заключившему союз с другими иноверцем — крымским ханом⁹.

Как неоднократно было отмечено, гетман активно использовал религиозную тему в своих многочисленных просьбах к царю принять его и всю Малую Русь в подданство, тем более что это очень хорошо соответствовало чаяниям восточных патриархов. «А приходит де ныне то время, что все бусурманские и иных розных вер государства будут православные христианские веры за восточным великим государем вскоре, и во всем от великого восточного государя православные христианские веры все государства будут страшны. Только де он того не ведает, что до тех мест велит ли Бог ему, гетману дожить или нет; а то он чает, что совершит Бог то дело вскоре»¹⁰.

Богдан Хмельницкий был наиболее активным, но далеко не единственным сторонником идеи единения православных в борьбе за освобождение под эгидой московского царя. Так, правители Грузии неоднократно просили Москву прислать помощь против турок и персов, иногда получали ее и взамен приносили присягу русским царям. Последние, хоть и не имели возможности и воли контролировать Закавказье, тем не менее включали в свой титул формулировку «государь Иверския земли, Карталинских и Грузинских Царей». Имеретинский царь Александр III в 1652 г. писал Алексею Михайловичу: «Если государь сжалится над нами и захочет, ему стоит только письменно приказать, и он овладеет Черным морем и устроит сообразно желанию своему константинопольские дела...»¹¹.

«Слово понуждаемое», составленное после переговоров Афанасия Пателара с Богданом Хмельницким, молдавским господарем Василием Лупу и, возможно,

⁷ Каптерев Н. Ф. Приезд в Москву Иерусалимского патриарха Паисия в 1649 году. Прибавления к Творениям св. Отцов, 1891 г. Ч. 47. Кн. I.

⁸ В 1649 г. Паисий писал к царю: «Да наречешися и будешь вспомянем новый царь Константин... да будете имети славу и похвалу от всего мира» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 307–308).

⁹ Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в 3 томах. М., 1953. Т. II. С. 15.

¹⁰ Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в 3 томах. С. 272.

¹¹ Кавказский вектор российской политики. Сборник документов. Т. I. XVI–XVIII вв. М., 2011. С. 350.

с греками, побывавшими в Грузии (например, с тем же Иерусалимским патриархом Паисием), отражает общее настроение православных иерархов и правителей, подвластных иноверческим властям. Так, источник содержит следующий пассаж: «И поклонишася самохотеніемъ величіе два государства, Грузинское и мелетинское: и бл҃гвенный и мужественъныя православныи родъ казацкіи, малыя Росіи Запорожскаго воинства. Прочее прїиде время, да прїтиеть цр҃твіе ваше самодержавствіе...»¹² Далее преподобный Афанасий выражал надежду на быстрое освобождение Константинополя, намекая на то, что Алексей Михайлович, как православный царь, является единственным законным наследником византийских императоров (в Османской империи таковым официально считался султан): «...идти вашему цр҃скому величеству желателно и немедля, и время цр҃ствующій Градъ Константинополь и таковой конечной славѣ и достоинству призываетъ непобедимую державу цр҃ствія вашего Владыка всего мира с Приснодвюю и Мѣрїю Его: достоить ти идти свободити ѿ плененія бл҃гочестивыхъ людиѣ тамо мучащихся ѿ безбожныхъ агарян...»¹⁵.

В своей борьбе царю следует придерживаться образов трех исторических деятелей — Моисея, освободившего народ Израиля от египетского пленения, Иисуса Навина, завоевавшего Землю Обетованную, и императора Константина Великого, победившего своего врага под знаменем Креста Господня. «Прочее Б[о]гъ творитъ ѿмщеніе врагомъ своимъ невѣрнымъ и нечестивымъ яко Г[оспо]дь споборствуетъ по Израилю на сопротиву враговъ ихъ...»¹⁴, — писал Афанасий Пательар. Интересно, что патриарх в своём сочинении призывал царя не просто начать войну с турецким султаном, но и подчинить себе все европейские народы и привести их к православной вере: «И по сем престанет потоп безбожных агарян и даѣт в руце царствію вашему державству и дарует тебе град свой и воздвигнешися кесарь и самодержец вселенныя и покориши всемирное под непобедимую державу вашу не токмо что обладает безбожный турский, но и елико обладати приснопамяти блаженныя и благочестивыи цари римстии... и вирнан, сиречь шпанского, галанскаго, сиречь фаранцижан, белгет, сиречь галанцов, кальвинов, сиречь агличан, сиречь всю вселенную»¹⁵.

Афанасий несколько раз подчеркивал, что настоящая цель православного царя — подчинить «всю вселенную», то есть человеческую ойкумену: «Прознаменуеть всемъ Б[о]гъ, кая будетъ высота ц[а]р[с]твія вашего бысть монархомъ всеа вселенныя...»¹⁶. Подобную идею почти слово в слово высказывал в своей речи патриарх Никон во время поставления: «Да тобою, пресветлым государем, благочестивое ваше царство паки воспрославит и распространит Бог от моря до моря и от рек до концов Вселенной, и расточенное во благочестивое твое царство возвратит и соберет воедино, и на первообразное и радостное возведет, воеже быть на Вселенной царю и самодержцу христианскому, и воссиять, как солнце среди звезд!»¹⁷ Необходимость подчинения православному монарху всего мира объясняется, по всей видимости, эсхатологическими соображениями: без распространения проповеди Евангелия «по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф. 24:14) невозможно наступление последних времен.

Вообще идея освобождения православных народов Востока с помощью московского царя к тому времени была, безусловно, не новой. Аналогичные мотивы излагались первоначально и по преимуществу авторами греческого происхождения в от-

¹² РГБ. Ф. 310. Рукописи Ундольского. № 712. Л. 188 об.

¹³ Там же. Л. 189.

¹⁴ Там же.

¹⁵ РГБ. Ф. 310. Рукописи Ундольского. № 712. Л. 191.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Богданов А. П. Русские патриархи 1589–1700 гг. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/russkie-patriarhi-1589-1700-gg/2 (дата обращения: 01.11.2024).

четливом внешнеполитическом контексте. Однако принципиально новым в идеях, сформулированных представителями православного Востока в середине XVII в., было то, что они не столько обращались к московскому царю как к наследнику византийских императоров и истинному обладателю «константинопольской вотчины», сколько видели в Русском государстве единственный оплот православия и единственное земное царство вообще. Такое понимание власти русского царя было отзвуком известной средневековой концепции «*translatio imperii*» («кочующего царства») ¹⁸.

Труд Афанасия Пателара, если и не оказал непосредственно большого влияния на дипломатию и военные действия русского правительства, безусловно, отражал настроения той части интеллектуальной и политической элиты, которая была настроена на перспективы экспансии России в сторону Османской империи, в границах которой проживало большое количество православных народов. Нельзя не отметить кардинального разворота во внешней политике Русского государства, до этого проводившего политику изоляционизма и сосредоточившегося на обороне своих западных и южных границ. Афанасий Пателар, Паисий Иерусалимский, Парфений III, митрополит Газский Гавриил, Макарий Антиохийский — все они не только выступали за вмешательство России в дела Православной Церкви в Османской империи, но и активно поддерживали идею присоединения украинских земель. Недаром «Слово...» было переписано к началу русско-турецкой войны 1674–1676 гг. Важным обстоятельством, всплывающим вместе с сочинением преподобного Афанасия, становится то, что православные иерархи Востока в качестве внешней силы, на которую можно было опереться в борьбе с врагом, избирают не страны католического или протестантского Запада, а набирающее силу Российское государство.

Список сокращений

РГБ — Российская государственная библиотека.

ЧОЛДП — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения».

Список использованных источников и литературы

1. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в 3 томах. М., 1953. Т. II.
2. Кавказский вектор российской политики. Сб. документов. Т. I. XVI–XVIII вв. М., 2011.
3. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 52. Оп. 1. Ед. хр. 7.
4. Российская государственная библиотека (РГБ). Ф. 310. Рукописи Ундольского, № 712.
5. Богданов А. П. Русские патриархи 1589–1700 гг. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/russkie-patriarhi-1589-1700-gg/2 (дата обращения: 01.11.2024).
6. Ильминский Я. Святитель Христов Афанасий Сидящий, патриарх Константинопольский, Лубенский чудотворец. Полтава, 1913.
7. Ильминский Я. Свт. Афанасий III, Патриарх Константинопольский, Пателарий: Историко-биографическое исследование. К., 1915.
8. Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1884.
9. Каптерев Н. Ф. Сношения Иерусалимских патриархов с Русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия. СПб., 1895.
10. Каптерев Н. Ф. Приезд бывшего Константинопольского Патриарха Афанасия Пателара в Москву в 1653 г. // ЧОЛДП. 1889. № 10.
11. Каптерев Н. Ф. Приезд в Москву Иерусалимского патриарха Паисия в 1649 году // Прибавления к Творениям св. Отцов, 1891. Ч. 47. Кн. I.

¹⁸ Синицына Н. В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

12. *Муравьев А. Н.* Житие святителя Афанасия, Патриарха Цареградского, Лубенского чудотворца. СПб., 1863.
13. *Панченко К. А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством: первые три столетия, 1516–1831. М., Индрик, 2012.
14. *Пичета И.* Святой патриарх Афанасий Пателарий, Лубенский чудотворец, и современное ему состояние Церкви Константинопольской // Полтавские епархиальные ведомости. 1883. № 21. С. 1018–1044; № 22. С. 1075–1095; № 23. С. 1121–1145.
15. *Рансимен С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006.
16. *Синицына Н. В.* Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

К 110-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ АРХИЕПИСКОПА АРСЕНИЯ (БРЯНЦЕВА): СЛУЖЕНИЕ В ТАВРИЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ

протоиерей Владимир Чернецкий

магистр богословия, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-практических дисциплин Таврической духовной семинарии

E-mail: olenevka.hram@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается период деятельности архиепископа Харьковского и Ахтырского Арсения (Брянцева) в Таврической епархии с 1873 по 1882 г. Архиепископ Арсений (Брянцев) по праву считается одной из самых ярких фигур Русской Православной Церкви. Жизненный путь архипастыря был насыщен служением Богу и людям, он оставил неизгладимый след как в церковной, так и в общественной жизни. В Крыму протоиерей Александр Дмитриевич Брянцев (с 1875 г. — архимандрит Арсений) девять лет своей жизни посвятил служению Церкви в качестве ректора Таврической духовной семинарии, сыграв значительную роль в становлении и развитии этой духовной школы. Ко всему прочему молодой ректор семинарии принимал активное участие в церковно-общественной жизни Таврической епархии в должностях редактора «Таврических епархиальных ведомостей», председателя Симферопольского Александро-Невского братства, председателя епархиального цензурного комитета и др.

Ключевые слова: протоиерей, архимандрит, епископ, архиепископ, митрополит, Таврическая епархия, Таврическая духовная семинария, Александро-Невское братство, «Таврические епархиальные ведомости», цензурный комитет.

ON THE 110TH ANNIVERSARY OF THE DEATH OF ARCHBISHOP ARSENY (BRYANTSEV): MINISTRY IN THE TAURIDE DIOCESE

Abstract. The article examines the period of activity of Archbishop Arseny (Bryantsev) of Kharkov and Akhtyrsky in the Tauride diocese from 1873 to 1882. Archbishop Arseny (Bryantsev) is rightfully considered one of the most prominent figures of the Russian Orthodox Church. The archpastor's life path was full of service to God and people, he left an indelible mark both in church and in public life. In Crimea, Archpriest Alexander Dmitrievich Bryantsev (since 1875 — Archimandrite Arseny) devoted nine years of his life to the service of the Church as rector of the Tauride Theological Seminary, playing a significant role in the formation and development of this theological school. In addition, the young rector of the seminary took an active part in the church and social life of the Tauride Diocese in the positions of editor of the diocesan gazette, chairman of the Simferopol Alexander Nevsky Brotherhood, chairman of the diocesan censorship Committee, etc.

Keywords: archpriest, archimandrite, bishop, archbishop, metropolitan, Tauride Diocese, Tauride Theological Seminary, Alexander Nevsky Brotherhood, Tauride Diocesan Gazette, censorship committee.

Archpriest Vladimir Chernetsky, Master of Theology, Senior Lecturer at the Department of Theological and Church-Practical Disciplines of the Tauride Theological Seminary.

В 2024 г. мы отмечаем 185 лет со дня рождения и 110 лет со дня кончины архиепископа Арсения (Брянцева), и для нас важно помнить его заслуги и продолжать дело, которому он посвятил свою жизнь.

Служению архиепископа Арсения (Брянцева) посвящено немало исследований, однако девятилетний период пребывания в Таврической епархии освящен не в полной мере. Этот период в первую очередь связан с Таврической духовной семинарией, в которой протоиерей Александр Брянцев (а с 1875 г. — архимандрит Арсений) трудился в должности ректора с момента открытия духовной школы до 1882 г. Его деятельность на ниве духовного образования была направлена на внедрение высоких стандартов обучения и духовного воспитания. Он стремился создать не просто образовательное учреждение, а центр духовного просвещения, где молодые люди могли бы получить знания, необходимые для служения Церкви и обществу. Особенно важно, что он не только прививал новые знания, но и воспитывал внутреннее благочестие, формируя в своих учениках стремление к глубокому духовному развитию и социальной ответственности. Его наследие продолжает вдохновлять множество поколений священнослужителей и мирян.

Для эффективной деятельности учителей и студентов молодой ректор в сотрудничестве с Хозяйственным управлением при Св. Синоде закупил все необходимые учебные пособия и книги согласно составленному им каталогу, что позволило создать семинарскую библиотеку. Кабинет физики был укомплектован практически всеми нужными инструментами, которые были приобретены в Санкт-Петербурге.

Протоиерей Александр Брянцев своевременно подготовил детальные и исчерпывающие указания для инспекции, педагогов и студентов, завёл строгие правила в семинарии, при этом постоянно настаивал на том, чтобы воспитание осуществлялось в соответствии с целями семинарского образования, в духе Православной веры, в близости к Церкви и в соответствии с церковными канонами. Он строго реагировал на любые отклонения от этих целей, при этом старался поддерживать тесный контакт со студентами: почти ежедневно навещал их и не упускал возможности отметить важные события или похвалить воспитанников. В каждый праздник или воскресенье за час до Литургии он собирал студентов в храме для проведения религиозно-нравственных бесед, которые оказывали положительное влияние на учащихся и приносили очевидную пользу¹.

В семинарском храме было организовано два хора из числа студентов, что привнесло порядок и величолепие в богослужения. Кроме того, из числа воспитанников составлен был оркестр, приобретены необходимые инструменты. Для занятий музыкой и пением был предназначен специальный зал. Протоиерей Александр Брянцев уделял также значительное внимание физическому развитию учащихся. Регулярные занятия гимнастикой стали частью учебного процесса. Для прогулок был устроен большой сад приблизительно с 700 деревьями, который стал украшением Симферополя. Этот участок, изначально представлявший собой заброшенное и небезопасное место, был окружен качественной оградой и благоустроен молодым ректором. Таким образом, студенты получили возможность наслаждаться чистым и свежим воздухом в семинарском саду во время своих перерывов, не покидая территорию учебного заведения.

Протоиерей Александр Брянцев не оставлял свою заботу о преподавателях семинарии. Учитывающая высокие цены на жизнь в Симферополе и стремясь улучшить материальное обеспечение наставников Таврической семинарии, а также привлечь в духовную школу лучших педагогов, ректор при содействии правящего архиерея ходатайствовал перед Св. Синодом о предоставлении квартирной помощи в размере 2 000 рублей².

¹ К сорокалетию служения в священном сане Высокопреосвященного Арсения, архиепископа Харьковского и Ахтырского // Вера и Разум. 1908. № 3. С. 300.

² Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижской епархии (продолжение) // Рижские епархиальные ведомости. 1895. № 17. С. 887.

26 апреля 1875 г. епископ Таврический Гурий (Карпов) совершил постриг протоиерея Александра Брянцева, получившего в монашестве имя Арсений. На следующий день, 27 апреля, он был возведен в сан архимандрита³.

Несмотря на сложные и важные обязанности, связанные с его должностью ректора семинарии, архимандрит Арсений (Брянцев) также осуществлял множество других дел, которые требовали значительных временных, физических и энергетических затрат. Один только список этих дополнительных задач, не относящихся к семинарской работе, явно свидетельствует о его неутомимости и разнообразии его деятельности. Архимандрит Арсений (Брянцев) принимал участие во многих важнейших делах Таврической епархии и был самым деятельным помощником епископа Гурия (Карпова).

Так, распоряжением епископа Таврического Гурия (Карпова) от 17 декабря 1873 г. за № 3487 он был назначен редактором «Таврических епархиальных ведомостей», в должности которого трудился до 1 мая 1882 г.⁴, то есть до самого отъезда из Симферополя. «Таврические епархиальные ведомости» обрели свою уникальность благодаря не только высокому уровню профессионализма авторов, но и глубокому пониманию актуальных вопросов, волнующих церковную общину. «Ведомости» под руководством архимандрита Арсения (Брянцева) становились площадкой для обсуждения как традиционных, так и современных тем, предлагая читателям факты и аналитические материалы, которые побуждали к размышлениям. Каждая публикация служила отражением тех реалий, с которыми сталкивались приходы и верующие Таврической губернии.

Архимандрит Арсений (Брянцев), известный своей эрудицией и пронизательностью, нередко сам делился собственными мыслями и наблюдениями, что добавляло издания особую ценность. Его статьи отличались не только содержательностью, но и умением выразить сложные идеи доступным языком, что позволяло каждому читателю найти в них что-то важное для себя. Это подход способствовал формированию доверия к ведомостям как к авторитетному источнику информации.

Таким образом, «Таврические епархиальные ведомости» становились не просто новостным изданием, а важным элементом церковной жизни, объединяющим верующих, подчеркивающим их общие интересы и стремления. В этом смысле деятельность архимандрита Арсения можно считать знаковым явлением, формировавшим облик современного церковного общения и осмыслявшим вызовы времени.

Равным образом много трудился он и на благотворительном поприще в почетном звании председателя Симферопольского Александро-Невского братства (с 6 декабря 1873 по 1 мая 1882 г.). Под его непосредственным руководством Александро-Невское братство не одну тысячу рублей раздало бедным Симферополя. В случаях обращения из иноверия в православие братство всегда оказывало свое содействие и материальную поддержку вступающим в лоно Православной Церкви. В просветительских целях братство издавало и бесплатно распространяло противосектантскую литературу. Другим немаловажным деянием Александро-Невского братства было финансирование открытия при Таврической духовной семинарии кафедры изучения и обличения раскола с целью подготовки к миссионерской деятельности студентов посредством ознакомления с учением сектантства. В связи с этим братство ежегодно выделяло из своих средств 420 рублей на зарплату преподавателю и 80 рублей на приобретение учебных пособий⁵.

³ Чернецкий В. Н., свящ. Святитель Гурий (Карпов) в воспоминаниях архиепископа Арсения (Брянцева) // Таврические духовные чтения: мат-лы церковно-дипломат. научн. конф. «Наследие Святителя Гурия (Карпова), архиепископа Таврического: духовная проекция в будущее»: 10–11 февраля 2015 г. Симферополь: Н. Ореанда, 2016. С. 73.

⁴ Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижской епархии. С. 888.

⁵ Отчёт Симферопольского Александро-Невского братства за 1880–1881 братский год // Таврические епархиальные ведомости. 1881. № 23. С. 1134–1135.

Александро-Невское братство оказывало также помощь тяжело больным и находящимся в безвыходном положении людям. С величайшей готовностью оно содействовало развитию грамотности в народе и духовному просвещению, рассылая безвозмездно в церковно-приходские школы пособия и руководства и снабжая церковные библиотеки книгами религиозно-нравственного содержания. Особенно же братство старалось больше раздать молитвословов, Евангелий и псалтырей на русском языке. Не раз оно оказывало денежную помощь в поддержке и устройстве школ и в обеспечении благолепия храмов Божиих. С любовью оно отзывалось и на общее дело благотворительности: когда черногорцы и сербы вели войну с турками и отстаивали свою веру и народность, симферопольское Александро-Невское братство в 1876 г. отправило на нужды славян 1 441 рубль митрополиту Сербскому Михаилу (Йовановичу)⁶. В 1878 г. братство послало в московский Славянский благотворительный комитет для помощи бедствующим черногорцам 1 055 рублей⁷. Когда же началась русско-турецкая война, братство с любовью оказывало духовно-нравственную и материальную помощь больным и раненым воинам нашим, уделив часть своих денег на пошив одежды и разослав в госпитали и лазареты Евангелия, псалтыри, молитвословы и другие душеполезные книги⁸.

Одним из самых видных деяний братства во время председательствования в нем архимандрита Арсения было устройство братской часовни во имя святого благоверного князя Александра Невского, располагавшейся на базарной площади Симферополя. Часовня была устроена в память императора Александра I, в благодарность за его великие благодеяния для России вообще и для Тавриды в частности. Кроме этого высокого назначения цель устройства часовни заключалась и в том, чтобы удовлетворить религиозные потребности как жителей Симферополя, так и приезжавших в него по торговым делам гостей. Для этого часовня была построена на видном и людном месте и служила весьма доходной статьёй братства на благотворительные цели (только за первый год существования часовни приход денежных средств в ней составил около 2 500 рублей)⁹.

Помимо всего этого, в 1876 и 1877 гг. в каникулярное время по поручению епископа Гурия (Карпова) архимандрит Арсений (Брянцев) производил ревизию церквей Симферопольского, Феодосийского, Перекопского и Днепровского уездов¹⁰. Вместе с этим с 25 января 1877 и по 1 мая 1882 г. он состоял председателем епархиального цензурного комитета и в этом звании также немало потрудился на просветительском поприще. Архимандрит Арсений состоял и членом Совета общества Красного Креста, а в 1881 и 1882 гг. — членом Строительного комитета по расширению кафедрального собора¹¹.

За свои усердные труды на благо Церкви архимандрит Арсений (Брянцев) в 1876 г. был удостоен ордена св. Анны II степени, в 1879 г. — ордена св. Владимира IV степени и в 1882 г. — того же ордена III степени. За участие в Обществе попечения о больных и раненых воинах в период русско-турецкой войны 1877–1878 гг. он получил в 1879 г. почетный знак Красного Креста¹². Служение архимандрита Арсения (Брянцева) в Таврической епархии стало для него важным эта-

⁶ Протокол общего собрания членов Симферопольского Александро-Невского братства // Таврические епархиальные ведомости. 1876. № 21. С. 655.

⁷ Отчёт Симферопольского Александро-Невского братства за 1877–1878 братский год // Таврические епархиальные ведомости. 1879. № 1. С. 39.

⁸ Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижской епархии. С. 889.

⁹ Отчёт Симферопольского Александро-Невского братства за 1880–1881 братский год. С. 1136.

¹⁰ Прощание Ректора Таврической духовной семинарии Архимандрита Арсения с семинарией и городом Симферополем // Таврические епархиальные ведомости. 1882. № 11. С. 489.

¹¹ Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижской епархии. С. 888.

¹² Прощание Ректора Таврической духовной семинарии Архимандрита Арсения... С. 489–490.

пом, который помог развить навыки административного такта, а также научил его правильно оценивать людей и эффективно управлять сложным и ответственным хозяйством. Эти качества, безусловно, пригодились ему в его дальнейшей деятельности как архиерея.

Архиепископ Таврический Гурий (Карпов) всегда проявлял заботу и доброжелательность по отношению к активному и энергичному ректору семинарии в Симферополе, отмечая его своей поддержкой среди духовенства епархии. В ответ на запрос митрополита Санкт-Петербургского Исидора (Никольского) об архимандрите Арсения (Брянцева) архиепископ Гурий (Карпов) представил самые положительные рекомендации. В свою очередь митрополит Исидор ходатайствовал перед Св. Синодом, что привело к назначению 17 апреля 1882 г. архимандрита Арсения (Брянцева) викарием митрополита Санкт-Петербургского, епископом Ладожским¹³.

17 мая 1882 г. архимандрит Арсений (Брянцев) был рукоположен в епископа Ладожского. В его обязанности входило осуществление контроля за преподаванием Закона Божия и религиозно-нравственным поведением учащихся в светских учебных учреждениях Санкт-Петербурга. Он также был назначен на должность председателя Историко-статистического комитета, который занимался составлением описаний церквей и приходов Санкт-Петербургской епархии. С 22 октября 1883 г. он был утверждён в должности ректора Санкт-Петербургской духовной академии и профессора нравственного богословия. По инициативе епископа Арсения (Брянцева) в академии начали проводиться дискуссии, касающиеся церковной жизни, что способствовало повышению статуса иноческого служения в глазах студентов¹⁴.

С 1887 по 1897 г. епископ Арсений (Брянцев; с 1893 г. — архиепископ) возглавлял Рижскую и Митавскую епархию, а затем на протяжении шести лет управлял Казанской и Свяжской епархией. Начиная с 1903 г. и вплоть до своей кончины в 1914 г. он руководил Харьковской и Ахтырской епархией. На всех этапах своего архиерейского служения архиепископ Арсений активно строил храмы, создавал новые приходы и монастыри, а также стимулировал образование различных церковно-общественных организаций. Особое внимание он уделял духовным учебным заведениям и развитию начальных и средних церковно-приходских школ в подведомственных ему епархиях. Архиепископ Арсений (Брянцев) почил 28 апреля 1914 г., был захоронен в Покровском монастыре Харькова¹⁵.

Список использованных источников и литературы

1. Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижской епархии (продолжение) // Рижские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 820–838; № 17. С. 877–892.
2. К сорокалетию служения в священном сане Высокопреосвященного Арсения, архиепископа Харьковского и Ахтырского // Вера и Разум. 1908. № 3. С. 291–326.
3. Отчёт Симферопольского Александро-Невского братства за 1877–1878 братский год // Таврические епархиальные ведомости. 1879. № 1. С. 32–44.
4. Отчёт Симферопольского Александро-Невского братства за 1880–1881 братский год // Таврические епархиальные ведомости. 1881. № 23. С. 1129–1144.
5. Памяти в Бозе почившего Высокопреосвященного Арсения, Архиепископа Харьковского и Ахтырского. Харьков: Епархиальная Типография. 1914. 56 с.
6. Протокол общего собрания членов Симферопольского Александро-Невского братства // Таврические епархиальные ведомости. 1876. № 21. С. 653–656.

¹³ Чернецкий В. Н., *прот.* Таврическая духовная семинария в начальный период // Труды Таврической духовной семинарии: сборник статей. Вып. 2. Симферополь. 2023. С. 188.

¹⁴ Памяти в Бозе почившего Высокопреосвященного Арсения, Архиепископа Харьковского и Ахтырского. Харьков: Епархиальная Типография. 1914. С. 8–11.

¹⁵ Там же. С. 12–27.

7. Прощание Ректора Таврической духовной семинарии Архимандрита Арсения с семинарией и городом Симферополем // Таврические епархиальные ведомости. 1882. № 11. С. 472–490.
8. *Чернецкий В. Н., прот.* Таврическая духовная семинария в начальный период // Труды Таврической духовной семинарии: сборник статей. Вып. 2. Симферополь: АРИАЛ. 2023. С. 180–189.
9. *Чернецкий В. Н., свящ.* Святитель Гурий (Карпов) в воспоминаниях архиепископа Арсения (Брянцева) // Таврические духовные чтения: материалы церковно-дипломат. науч. конф. «Наследие Святителя Гурия (Карпова), архиепископа Таврического: духовная проекция в будущее»: 10–11 февраля 2015 г. Симферополь: Н. Ореанда, 2016. С. 68–85.

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ НАСТОЯТЕЛЬНИЦЫ ГЕОРГИЕВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ ИГУМЕНИИ ХРИСТИНЫ

инок Софроний (Курицин)

*насельник Успенского Свято-Георгиевского мужского монастыря Уфимской
епархии*

E-mail: ieromoni.panagias@mail.ru

Аннотация. Жития новомучеников и исповедников Российских, в силу близости к нам по времени произошедших событий, могут в мельчайших подробностях рассказать об их подвиге стояния за веру, происходившего в условиях гонений со стороны государственной власти. В статье представлено жизнеописание еще не прославленной Церковью, однако уже почитаемой в среде знакомых с её жизнью верующих игумении Христины, настоятельницы Георгиевского женского монастыря.

Ключевые слова: Новомученики и исповедники Российские, Георгиевский женский монастырь, игумения Христина, Чистополь.

BIOGRAPHY OF REVEREND MOTHER OF ST. GEORGE CONVENT HEGUMENIA CHRISTINA

Abstract. The lives of the new martyrs and confessors of Russia, due to the proximity of the events to us in time, can tell in great detail about their feat of standing for the faith, which took place under the conditions of persecution by the state authorities. The article presents the life story of Abbess Christina, the abbess of the St. George Convent, who was not yet glorified by the Church, but already revered among the believers familiar with her life.

Keywords: New Martyrs and Confessors of Russia, St. George Convent, Abbess Christina, Chistopol.

Inok Sofroniy (Kuritsin), Resident of the Assumption St. George Monastery of the Ufa Diocese

Всего несколько лет назад о последней настоятельнице Георгиевского женского монастыря Бирского уезда Уфимской губернии мало что было известно. Лишь некоторые говорили о том, что она состояла в родстве с самим царским родом Романовых и была расстреляна. Но вот однажды в одном из выпусков «Церковных ведомостей» за 1917 г. было обнаружено краткое сообщение о назначении казначеи Георгиевского женского монастыря монахини Христины на должность настоятельницы с возведением её в сан игумении. После нахождения этих данных появилась возможность для полномасштабных поисков информации, позволяющих в будущем выпустить небольшую книгу с жизнеописанием игумении Христины. В рамках данной статьи рассказывается только о самых основных этапах её жизни.

Родилась Ольга Георгиевна Ермолова (так звали игумению Христину до монашеского пострига) 13 августа 1876 г. в городе Казани в дворянской семье Георгия Ермолова и Анны Левашевой. Ольга была старшей из пятерых детей¹. Её семья владела большими поместьями — в селах Ромодан, Мураса и Ерыклы Казанской губернии. Общая площадь их земельных наделов составляла 8 662 гектара². Прадедом Ольги Георгиевны по материнской линии был генерал-майор Пётр Ники-

¹ НА РТ. Ф. 350. Оп. 2. Д. 579. Л. 21–21 об.

² НА РТ. Ф. 407. Оп. 1. Д. 204. Л. 18 об.–20.

форович Ивашев, который еще в молодые годы в армии Суворова отличился при штурме крепостей Очаков и Измаил. Примечательно еще то, что если подняться на 11 колен от Ольги Георгиевны Ермоловой по восходящей линии её предков, несколько раз переходя на женскую линию, то мы встретим имя Никиты Романовича Юрьева. Он, как известно, был родным братом жены царя Иоанна Грозного и отцом патриарха Филарета, то есть дедушкой первого русского царя из династии Романовых — Михаила Феодоровича.

Современники, которые лично были знакомы с Ольгой Георгиевной (Христиной) в её зрелом возрасте, говорили, что она была одарена большими умственными способностями и удивляла тем, что была знакома с очень большим числом архиереев Русской Церкви³. Безусловно, незаурядные интеллектуальные данные и общительность характера закладывались в ней с самого детства и выделяли её среди сверстниц.

Ольга получила прекрасное образование в Казанском Родионовском институте благородных девиц. Успешно закончив его в 1894 г., она в течение 9 лет (до 1903 г.) проживала в родительском поместье села Ромодан Казанской губернии, не вступая в брак, но и не решаясь пойти по монашескому пути. Однажды, путешествуя на пароходе из Чистополя в Ярославль, Ольга познакомилась со священником Василием Рождественским. После этого, малозначительного на первый взгляд, знакомства они не виделись 30 лет. Ольга тогда еще не знала, что в последние годы её жизни именно священник Василий станет её духовным наставником, с которым она пройдет свой крестный путь⁴.

В 1903 г. в возрасте 27 лет Ольга отправилась в Московскую губернию и поступила в Борисо-Глебский Аносин монастырь, возглавляемый на тот момент известной старицей Иоанной (Макаровой), отличавшейся строгостью монашеской жизни. Через 5 лет после поступления в обитель Ольга была назначена на должность помощницы письмоводительницы монастыря. Кроме того, в её послушание входило обучение сестер обители Закону Божию⁵. В Борисо-Глебском Аносинском монастыре Ольга Георгиевна прожила 13 лет — до апреля 1916 г.

В апреле 1916 г. на основании приказа Уфимской духовной консистории Ольга Ермолова была переведена в Георгиевский женский монастырь Уфимской губернии, где в то время наблюдались нестроения по причине совершенной неспособности управлять монастырем бывшей там игумении. Через полтора месяца после прибытия в Георгиевский монастырь Ольга была пострижена в монашество с именем Христина и назначена на должность казначей⁶. Епископ Челябинский Серафим (Александров) во время посещения этого монастыря оставил письменную запись, в которой рекомендует неспособную к управлению монастырем игумению заменить на монахиню Христину. Вот цитата из этой записи епископа Серафима: «Авторитетом, любовью, как начитанная в отеческой литературе, знакомая и с аскетической литературой, пользуется казначея — монахиня Христина / из дворян / которая сумеет сплотить разбитых и разрозненных сестер, способна дать и духовную пищу. Если же не Христину, то для дела полезнее прислать неведомую для инокинь Георгиевского монастыря»⁷.

В апреле 1917 г. указом Святейшего Синода настоятельница Георгиевского монастыря игумения Магдалина была уволена со своей должности по причине неспособности к дальнейшему исполнению своих обязанностей. На её место была утверждена казначея монахиня Христина и возведена в сан игумении.

³ Архив УФСБ по РТ. Д. 2–14778. Т. 2. Л. 600.

⁴ Там же. Л. 600–600 об.

⁵ ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 763. Д. 68. Л. 204 об.–205.

⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 204. 1 отд. 5 ст. Д. 388. Л. 3 об.–4.

⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 204. 1 отд. 5 ст. Д. 388. Л. 20 об.–21.

На плечи игумении Христины было возложено управление монастырем, число насельниц которого составляло 176 человек. Обитель имела свою столярную мастерскую, кузницу, мельницу, пахотные площади. Кроме того, в монастыре действовал приют для девочек. Воспитанницы приюта отзывались об игумении как об очень строгой руководительнице, которую они боялись, но в то же время матушка Христина была любима детьми за простоту в повседневном общении — дети называли её «бабушкой». Строгость и упорядоченность жизни и были для нее главными критериями монашеского жития. Эти качества особенно помогли ей в восстановлении утраченного за последние несколько лет порядка в Георгиевском женском монастыре.

Под руководством игумении Христины монастырь мог вполне благополучно существовать еще долгое время, но начавшиеся притеснения со стороны Советской власти прекратили существование обители. К сожалению, не имеется достоверных биографических сведений об игумении Христине в период революционных событий 1917 г. и во время Поместного Собора 1917–18 гг., несмотря на обилие архивных данных в годы её исповеднического подвига. Известно только то, что от начала революционных событий и до 1921 г. Георгиевский монастырь не испытывал особых гонений. Однако в 1921 г. притеснения уже начались, и монастырь был вынужден переименовать себя в трудовую артель «Первый колос»⁸.

В 1922 г. образовался обновленческий раскол, с которым игумения Христина вела активную борьбу, распространяя послание митрополита Ярославского Агафангела «О неподчинении обновленческому Высшему церковному управлению», а также «Послание против обновленцев от 27 марта 1923 г. Собора автокефальных викарных епископов Уфимской епархии» Трофима (Якобчука), Иоанна (Пояркова), Марка (Боголюбова) и Петра (Гасилова)⁹. В августе 1923 г. игумения Христина передала священнику Петру Тонину выписку из заграничной газеты «Новое время», в которой содержались послания Патриархов восточных православных Поместных Церквей. В содержании посланий отражался взгляд предстоятелей Поместных Церквей на обновленческое движение в Русской Церкви. Священник Петр стал распространять эти послания среди верующих прихожан, известие об этом дошло и до представителей правоохранительных органов. Вследствие этого игумения Христина была выслана органами власти из монастыря в Уфу, где проживала около года с подпиской о невыезде, а в 1924 г. она была арестована по обвинению в религиозной агитации и распространении провокационных слухов и на время следствия отправлена в Бутырскую тюрьму¹⁰. В день её ареста в селе Ромодан Казанской Губернии арестовали её младшую сестру Александру, которая к тому времени приняла монашеский постриг с именем Клавдия, и родные сестры оказались вместе в 4-й камере Бутырской тюрьмы. За годы их разлуки Клавдия уже прошла путь от учительницы в церковной общине до настоятельницы монастыря.

Следствие по их делу продолжалось почти 8 месяцев. В июне 1925 г. игумения Христина и монахиня Клавдия были высланы на 2 года в Усть-Сысольск (ныне г. Сыктывкар). Во время ссылки игумения Христина установила переписку с Екатериной Павловой Пешковой (супругой писателя Максима Горького). Так, 21 декабря 1925 г. она телеграммой отправляет Екатерине Павловне сообщение из ссылки: «Мною возбуждено ходатайство перед ВЦИКом о досрочном освобождении в порядке амнистии¹¹ ... прошу сообщить результаты»¹². 29 декабря 1925 г. она телеграфиру-

⁸ Уфимские епархиальные ведомости. 2001. № 5-6 (109-110). С. 10.

⁹ Зимица Н. П. Георгия Всеволодовича, святого благоверного князя, женский монастырь // Православная энциклопедия. Т. 11. С. 109–110.

¹⁰ Архив УФСБ по РБ. Д. В–20193.

¹¹ Постановление ЦИК СССР от 07.03.1925 «Об амнистии». [Электронный ресурс]. URL: https://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_2378.htm (дата обращения: 04.01.2025).

¹² ГА РФ. Ф. Р–8409. Оп. 1. Д. 69. Л. 2.

ет: «Первого [1 января] назначена высылке дальше. Прошу ускорить сообщение результата моего ходатайства ВЦИКу. Игуменья Христина». И 8 ноября 1926 г.: «17 октября кончился срок ссылки моей — воспитательницы игумении Христины... Прошу сообщить положение дела»¹³. Екатерина Павловна Пешкова, кроме всего прочего, несколько раз отправляла сестрам Ермоловым помощь в виде продуктов питания.

Досрочно освободились сестры в декабре 1926 г., пробыв в ссылке чуть менее полутора лет. Сразу после освобождения монахиня Клавдия вернулась в родное село Ромодан, а игуменья Христина, несмотря на опасность подвергнуться новым репрессиям, возвратилась в монастырь, хотя судьба обители уже была предопределена. В 1929 г., непосредственно перед окончательным закрытием монастыря, в обитель приехал продотряд, который, по словам местных жителей, состоял из «сельской бедноты и отпетых хулиганов». Они отбирали хлеб, скот, оскорбляли людей. Игуменья Христина решила воспрепятствовать такому их поведению, за что претерпела всяческие издевательства и избиение. Пострадала также ее келейница монахиня Платонида.

После закрытия монастыря в том же 1929 г. матушка Христина покинула Башкирию и поехала к своей сестре монахине Клавдии в город Чистополь Татарской АССР. Клавдия приехала туда годом ранее. Здесь игуменья стала прихожанкой кладбищенской церкви, одним из священников которой являлся отец Василий Рождественский: именно с ним она 30 лет назад познакомилась на пароходе, путешествуя из Чистополя в Ярославль. В марте 1931 г. члены их церковной общины стали подвергаться аресту. 10 марта были арестованы Христина и Клавдия. Всего были взяты под арест 77 человек, и всем выдвинули обвинение в антисоветской контрреволюционной деятельности. Сестры Ермоловы наряду со священником Василием были признаны «руководящей группой, откуда исходило руководство и давалось направление антисоветской деятельности»¹⁴.

Игумении Христине и монахине Клавдии пришлось выдержать несколько допросов. Христина держалась стойко и не принимала возводимых на неё обвинений. Вот цитата из её уголовного дела: «Винной себя не признаю, антисоветских выступлений я себе не позволяла. На квартиру священника стала приходить после знакомства с ним. Великим постом 1931 г. я заходила к нему, разговор вели вокруг церковной жизни — кто и где служил...»¹⁵.

Следствие пришло к выводу, что собранных сведений достаточно для того, чтобы признать монахинь виновными в совершении преступления: «Указанные лица не могли примириться с существующим порядком и занялись изысканием форм и методов борьбы с существующим строем, для чего создали организацию, возглавляемую священником Рождественским. Организация ставила целью подготовку масс к бойкотированию распоряжений соввласти, срыв важнейших мероприятий на селе, организации террористических актов, подготовку к массовым восстаниям. В результате деятельности контрреволюционной организации все важнейшие мероприятия соввласти и партии на селе срывались, крестьяне отказывались от приема избирательных повесток, отказывались от подписания бумаг, приостанавливался рост колхозов»¹⁶.

9 июля 1931 г. они были осуждены Тройкой ОГПУ Татарской Республики к высшей мере наказания. На следующий день — 10 июля — их отвезли в Казань и расстреляли, смерть была засвидетельствована доктором. Их тела были захоронены на Архангельском кладбище города Казани в общей могиле. А 11 июля расстре-

¹³ ГА РФ. Ф. Р-8409. Оп. 1. Д. 92. 9–9 об., 19–19 об., 22–22 об., 35–35 об., 43–43 об., 438–438 об., 452, 464–464 об., 474–474 об., 481–485, 487–487 об., 498–498 об., 509–509 об.

¹⁴ Архив УФСБ по РТ. Д. 2–14778. Т. 2. Л. 60.

¹⁵ Там же. Т. 3. Л. 773–774.

¹⁶ Там же. Л. 854.

ляли их духовника — священника Василия Рождественского. В настоящее время на месте их захоронения установлены плиты с перечислением на них фамилий множества погребенных там людей.

Так закончилась жизнь последней настоятельницы Георгиевского женского монастыря игумении Христины, которая за свою горячую веру, ревность и стойкость в испытаниях получила от Господа честь принять мученическую кончину. Можно надеяться, что когда-нибудь наша Церковь даст оценку её жизненному подвигу и причислит к лику новомучеников и исповедников Российских, чтобы такой светильник не оставался скрытым, но был поставлен на подсвечнике, дабы она своим примером укрепляла веру в душах наших современников.

Список сокращений

ВЦИК — Всероссийский центральный исполнительный комитет.

ОГПУ — Объединенное государственное политическое управление.

Татарская АССР — Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика.

Список использованных источников и литературы

1. Архив Управления Федеральной службы безопасности по Республике Башкортостан (Архив УФСБ по РБ). Д. В-20193.
2. Архив Управления Федеральной службы безопасности по Республике Татарстан (Архив УФСБ по РТ). Д. 2-14778.
3. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ) Ф. Р-8409. Оп. 1. Д. 69; Д. 92.
4. *Зимина Н. П.* Георгия Всеволодовича, святого благоверного князя, женский монастырь // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 109–110.
5. Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ) Ф. 350. Оп. 2. Д. 579; Ф. 407. Оп. 1. Д. 204.
6. Постановление ЦИК СССР от 07.03.1925 «Об амнистии». [Электронный ресурс]. URL: https://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_2378.htm (дата обращения: 04.01.2025).
7. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 202. 1 отд. 5 ст. Д. 388; Оп. 204. 1 отд. 5 ст. Д. 388.
8. Уфимские епархиальные ведомости. 2001. № 5-6 (109–110).
9. Центральный государственный архив города Москвы (ЦГА Москвы). Ф. 203. Оп. 763. Д. 68.

**МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ ПО ЦЕРКОВНОМУ
ПРАВУ «I БЕРДНИКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»**

ОБСУЖДЕНИЕ ТЕМЫ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ЧИНА ДИАКОНИСС ПЕРЕД ПОМЕСТНЫМ СОБОРОМ 1917–1918 гг.

диакон Андрей Зотин

кандидат богословия, доцент кафедры литургико-канонических дисциплин
Казанской православной духовной семинарии

E-mail: zotin_andrey@rambler.ru

Аннотация. В представленной статье рассматривается тема восстановления института диаконалис в Русской Православной Церкви перед Поместным Собором 1917–1918 гг. в рамках работы Предсоборного Присутствия 1906 г. Анализируются обсуждения и дискуссии по данному вопросу.

Ключевые слова: диаконалисы, Предсоборное Присутствие, Русская Православная Церковь.

DISCUSSION OF THE TOPIC OF RESTORING THE ORDER OF DEACONESSSES BEFORE THE LOCAL CATHEDRAL OF 1917-1918.

Abstract. The presented article examines the topic of the restoration of the institute of deaconesses in the Russian Orthodox Church before the Local Council of 1917–1918 as part of the work of the Pre-Council Presence of 1906. Discussions and debates on this issue are analyzed.

Keywords: deaconesses, Pre-Council Presence, Russian Orthodox Church.

Deacon Andrew Zotin, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Liturgical and Canonical Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Тема восстановления в Русской Церкви чина диаконалис была поднята некоторыми епархиальными архиереями при подготовке вопросов к обсуждению на Предсоборном Присутствии 1906 г. Так, в числе прочих отзывов Преосвященных касательно изменений устройства церковного прихода грузинский экзарх Никон (Софийский) поднимал вопрос о необходимости служения диаконалисы на православном приходе¹. Стоит отметить, что диаконалиская степень рассматривается (исходя из исторического контекста) как социальное и благотворительное служение. Естественно, что там, где не ведется социальная работа и благотворительная деятельность диаконами, женское служение было бы востребовано.

Владыка Никон поднял существующую проблему диаконалиского служения. Судя по всему, уже тогда мужской диаконалис ассоциировался только лишь с литургическим служением. Именно поэтому внимание Преосвященного было обращено на пересмотр отношения к диаконалискому служению. В свою очередь, Преосвященный Стефан (Архангельский), епископ Могилевский, также полагал полезным и нужным восстановить степень диаконалис, говоря, что они «по примеру древней христианской Церкви избираются из пожилых, высокой нравственности девиц или вдов и служат главным образом делу приходского христианского благотворения»².

Исходя из двух вышеперечисленных отзывов, можно предположить, что делу приходского социального служения и благотворительности не уделялось должного внимания. Возможно, с этим аспектом вопроса и связано то, что Преосвящен-

¹ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 1. С. 38.

² Там же.

ные владыки указывали на изменение в отношении диаконского служения. Видимо, потребность в институционализации женского церковного служения исходила не только от религиозного потенциала самих женщин: существовала необходимость реанимировать социальную деятельность приходов.

В подтверждение данной точки зрения можно привести мнение епископа Владивостокского Евсевия (Никольского). 19 ноября 1905 г. он в своем отзыве указывал: «Гораздо важнее решить, что должен делать священник в приходе и вместе с прихожанами, чтобы усовершенствовать церковно-приходскую жизнь в религиозно-нравственном, просветительном, благотворительном и иных отношениях. Как на средства, содействующие усовершенствованию церковно-приходской жизни, считаю нужным указать: на наилучшую постановку богослужения, на религиозно-нравственные чтения и беседы, устраиваемые как публично, так и келейно — при пастырском посещении домов прихожан, на устройство неофициальных кружков трезвости, несквернословия, покровительства животных и др., на устройство церковных школ, яслей, приютов, богаделен, домов трудолюбия, странноприимниц, ночлежных домов, словом — всего того, чем так превозносится над Церковью мирская безрелигиозная филантропия; не бесполезно было бы, полагаю, и восстановление апостольского института диаконисс или учреждение чего-либо подобного, а также, наконец, как о способе к материальному осуществлению всех этих средств, необходимо сказать несколько слов и об экономическо-юридических правах прихода»³.

В качестве аргументов, которые обосновывают упадок социального и благотворительного приходского служения, епископ Евсевий приводит следующие: «Немалое содействие пастырю и приходу в деле приходской благотворительности могли бы оказать диакониссы — в случае восстановления этого древнего, апостольского учреждения. Женщина, особенно христиански настроенная, отличающаяся по природе нежным и сострадательным сердцем, обыкновенно отличается и ревностью по вере и глубокой преданностью святой Церкви. Давшие обет девства или честные вдовицы могли бы принимать благословение от епископа на служение больным и бедным в приходе, тем более что к этому нет канонических препятствий. Идеал мирской подвижницы отчасти уже осуществлен лучшими из сестер милосердия; остается этот род подвига воплотить в жизнь прихода»⁴.

Указанными архиереями была поднята тема о возможном восстановлении диаконисс на приходе. Стоит отметить, что канонические требования к кандидатам указывались в соответствии с древними постановлениями. Однако исходя из предложений Преосвященных видно, что обязанности и функции их служения не рассматривались по аналогии с древним, но исходили из существующей потребности того времени. В связи с этим на Предсоборном Присутствии 1906 г. тема о возможности восстановления института диаконисс обсуждалась в IV отделе по реформированию прихода.

Как отмечает Н. А. Белякова, интерес к возрождению институционального женского служения в Церкви был связан с процессом «феминизации религии»: «Одним из новых явлений середины XIX — начала XX в. стал процесс феминизации религии, к середине XX в. заявивший о себе в полный голос. Как православные церкви реагировали на этот процесс? Например, Русская Церковь была первой православной церковью в Европе, в которой еще в начале XX в. была исторически и богословски обоснована возможность восстановления чина диаконисс и приняты на общецерковном уровне решения о расширении участия женщин в церковном управлении»⁵.

³ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. С. 917.

⁴ Там же. С. 918

⁵ Белякова Н. А. Церковно-историческая наука в России XIX — начала XX вв.: институты, школы, ключевые направления // Сборник материалов всероссийской (с международным участием) научной конференции / под ред. М. В. Каила. М.: Изд-во СмолГУ, 2020. С. 11.

Так, при обсуждении данной темы было выдвинуто несколько предложений, касающихся места диакониссы в приходе. В одном из предложений говорилось, что «для управления делами прихода организуются, в соответствии с общецерковным началом соборного управления, два органа: церковно-приходские собрания как орган распорядительный и церковно-приходский совет как орган исполнительный. Кроме того, в приходе состоят, как особые должностные лица, церковный староста и диакониссы»⁶. Следовательно, место диакониссы как особого должностного лица при приходе основано на существующей потребности, но не на стремлении восстановить чин диаконисс в том виде, в каком он существовал в древней Церкви.

Что же касается нравственных, возрастных и прочих требований формального характера, то они соблюдались неукоснительно. В подтверждение этому можно привести тот факт, что на заседаниях Предсоборного Присутствия рассматривались и предъявляемые к диакониссам нравственные требования: «Диакониссы, по примеру древней христианской Церкви, избираются из пожилых, высокой нравственности девственниц или вдовиц, и служат главным образом делу приходского христианского благотворения; по роду своих обязанностей они участвуют в приходском совете с правом совещательного голоса»⁷.

Уже в рамках 3 заседания IV отдела Предсоборного Присутствия 20–21 марта 1906 г. обсуждался вопрос о том, что в отзывах нескольких епархиальных архиереев поднималась тема возможного восстановления института древних диаконисс. В процессе обсуждений данного вопроса протоиереем Федором Успенским было сделано следующее заявление: «Евангелие дало нам образцы святых жен, участвовавших в делах любви и благотворения, и Древняя Церковь широко пользовалась помощью женщин в пастырском служении. Лаодикийский Собор (правило 11-е) показывает, что в Древней Церкви были не только диакониссы, но и пресвитериды. И в настоящее время участие женщин в деле церковном в высшей степени было бы благотворно. Они сообщают об оскудении веры, об умалении нравственности, они научают взрослых грамоте и молитвам и т. д.»⁸.

В ходе дискуссии по данному вопросу с протоиереем Федором Успенским согласился протоиерей Николай Казанский: «При этом необходимо держаться церковных правил, существовавших в древности для диаконисс. Нужно соблюдать установленный Церковью возраст — не моложе 40 лет, и возводить в диакониссы лишь по предложению прихода достойнейших из отличающихся религиозной деятельностью в приходе женщин»⁹. В конечном итоге на 3-ем заседании было принято решение: «Желательно восстановление института диаконисс, в особенности в тех приходах, где существуют женские благотворительные кружки; из числа этих преданных Церкви женщин достойнейшие или вдовы, достигшие 40-летнего возраста, могли бы быть посвящены в диакониссы по чину, который существовал в древности. Круг их деятельности: забота о чистоте храма, особенно же научение взрослых грамоте и молитвам и участие во всех делах благотворения в приходе»¹⁰.

Анализ этих обсуждений и решение данного заседания могут свидетельствовать о том, что действительно назрела проблема реанимирования социальной, образовательной и приходской жизни в целом. Поэтому для решения этой проблемы предлагалось восстановить чин диаконисс. Другими словами, диаконисса на приходе должна была являть пример высокой нравственности, что, собственно, соответствует традиции древней Церкви, и заниматься делами социального служения, что также

⁶ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. С. 128.

⁷ Там же.

⁸ Журналы и Протоколы Заседаний Высочайше учрежденного Присутствия. М., 2014. Т. I. С. 797.

⁹ Там же. С. 798.

¹⁰ Там же. С. 29.

отвечает традиции. Однако по содержанию социальное служение диаконисс не ограничивалось древними функциями, но отвечало современным вызовам и тенденциям.

Таким образом, тема служения диаконисс начала обсуждаться на заседаниях Предсоборного Присутствия. Кроме того, некоторые участники высказывали мнение о пользе данного церковного института. Однако можно задаться вопросом, действительно ли была необходимость в служении диакониссы на приходе или же участники Предсоборного Присутствия рассматривали вопрос присвоения женской религиозной активности определенного церковного статуса. В связи с принятием указанного решения протоиереем Федором Успенским были составлены «Правила для жизни и деятельности православных диаконисс»¹¹, которые впоследствии были включены в проект приходского Устава и Положения о приходах.

На 4-м заседании 17–19 апреля 1906 г. правоведа и канониста Н. А. Заозерский дал комментарий относительно места женщины в Церкви, в частности на приходе: «В Священном Писании нет различия мужского и женского пола. Но женщина устранилась от церковного служения по природе своей. По апостолу, она лишена права учительства («а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии») (1Тим. 2:12)). Но там, где требовалось служение бедным, больным и проч., там женщине принадлежала выдающаяся деятельность. Примером служит всем известное служение диаконисс. Каким высоким положением пользовались они в церкви, видно из того, что, по словам Матфея Властаря, они причащались, беря в руки Чашу. У нас женщина, получившая ангельский образ, становится на степень игуменьи и наделяется попечительски-пастырскими правами над своими духовными дочерьми. Одним словом, принципиально нет у нас власти лишать христианок служения приходу. Еще нужно обратить внимание, что в некоторых местах, за отливом мужчин на промыслы, женщины участвуют в избрании церковного старосты»¹².

Н. А. Заозерский говорил о том, что Русская Церковь не знает института диаконисс, но есть только игуменьи, которые являются наставницами и наделяются пастырской властью над монахинями и послушницами. Однако отлучать женщину от приходского служения нет необходимости. Более того, Н. А. Заозерский указал на большую пользу социального служения диаконисс, которое существовало в древней Церкви. Что же касается замечания Н. А. Заозерского о неучастии женщины в деле церковного учительства вследствие женской природы, то нужно сказать, что речь идет об учительском достоинстве епископа, а не о том, что женщинам запрещено заниматься преподаванием богословских дисциплин и Закона Божиего. Как отмечает епископ Никодим (Милаш) в толковании на 64 правило Трулльского Собора, «здесь, следовательно, говорится в строгом смысле слова о публичной проповеди догматического содержания. Право произносить такие проповеди и учить народ истинам веры и нравственности Основатель церкви передал апостолам (Мф. 28:19), а эти в свою очередь — своим преемникам (Рим. 10:15; 1Тим. 3:2). Кроме епископов и ими уполномоченных священников, никому больше, по божественному праву, не дозволено, следовательно, произносить публичные проповеди догматического содержания»¹³.

Стоит отметить доклад протоиерея А. П. Мальцева «Внутренняя миссия» (“Die innere Mission”), произнесенный 20 апреля 1906 г. Говоря о проблемах миссионерской деятельности, священник А. П. Мальцев отмечает, что, «углубляясь в историческое прошлое христианства, мы находим довольно ясные следы этой внутренней миссии уже в служении диаконов и диаконисс, на которых были возложены обязанности деятельного проведения в жизнь юных христианских общин насаждаемого Церковью христианского веро- и нравоучения. Было бы в высшей степе-

¹¹ Журналы и Протоколы Заседаний Высочайше учрежденного Присутствия. Т. I. С. 102–104.

¹² Там же. С. 800.

¹³ Никодим (Милаш), еп. Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями / пер. с сербского. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2008. Т. I. С. 553–554.

ни желательное восстановление этого забытого, но многополезного института, который под именем так называемых «братских», «сестричных» и иных союзов или содружеств спланируется около различного рода симпатичных задач и целей. Для дела же Церкви весьма важно, чтобы подобные учреждения, как в древности, получили свое бытие в недрах христианской Церкви, так и ныне возникали и развивались не только неотчужденно от нее, а в самом тесном с ней общении, при взаимной поддержке... Было бы, однако, ошибочно думать, что всё служение диаконов сводилось к прислуживанию женщинам при крещении, научению начаткам веры, наблюдению в известной части за церковным благоочинием и т. п.; нет, они прямо и непосредственно служили делу Христовой миссии, обходя дома, оказывая всевозможную помощь и услуги нуждающимся и больным, разузнавали о положении бедных, служили посредницами между ними и епископом, полагая нередко свою жизнь в периоды гонений на христианство или во время повальных болезней, как чума, и других великих народных бедствий»¹⁴.

Анализируя выступление протоиерея А. П. Мальцева, стоит отметить, что в его докладе нет никаких предпосылок к тому, что в настоящее время называется «феминизацией религии». Призыв к возрождению чина диаконов исходит в связи с назревшей необходимостью реформировать социальную жизнь прихода. Кроме того, отношение участников заседаний Предсоборного Присутствия к восстановлению чина диаконов, исходя из рассмотрения стенограмм заседаний, в целом положительное. Основные мнения участников сходятся в том, что если и учредить чин диаконов в Русской Церкви, то необходима инициатива изнутри Церкви.

Кроме мнений участников Предсоборного Присутствия по теме восстановления диаконов в Церкви необходимо проанализировать проекты разработанных Предсоборным Присутствием нормативных документов. Например, проект «Нормального устава православных приходов России» дает следующую возможность: «Из девиц и вдов, достигших сорокалетнего возраста и всецело посвятивших себя на служение Христовой Церкви в своем приходе, некоторые, по ходатайству настоятеля церкви, могут быть возводимы епископом в звание диаконов, по примеру Древней Церкви. Обязанности их определяются особыми инструкциями»¹⁵.

Можно отметить, что для возведения женщины в чин диаконов не требовалось общецерковного обоснования. Каждый настоятель по собственному желанию и инициативе имел право ходатайствовать перед местным епископом о необходимости диаконов на приходе, что не вступает в противоречие с канонами Церкви. В соответствии с каноническими возрастными требованиями для поставления настоятель руководствуется не обязанностями, которые исполняла диаконов в древней Церкви, но современной существующей ситуацией на приходе.

Еще одним пунктом в данном проекте Устава значилась инструкция настоятелям церквей, в которой отмечалось: «На настоятеле церкви лежит обязанность заботиться об учреждении миссионерских кружков и религиозно-нравственных чтений, об устройстве церковных библиотек, церковно-народных хоров, обществ трезвости, хоругвеносцев и т. п., а также и об организации союзов благочестивых и преданных церкви женщин, из которых особенно усердные, испытанные и не связанные семьей по ходатайству настоятеля могут быть посвящаемы в диаконов. В особенности всё это вменяется в обязанность настоятеля в тех приходах, где замечается старообрядческое и сектантское влияние, а равно и преобладание нетрезвости, воровства, безнравственности и других пороков»¹⁶.

Данный пункт подтверждает тезис о том, что в указанное время существовала необходимость оживить приходскую жизнь путем реализации различных мер по

¹⁴ Журналы и Протоколы Заседаний Высочайше учрежденного Присутствия. Т. I. С. 810–811.

¹⁵ Там же. С. 859.

¹⁶ Там же. С. 871.

созданию кружков, библиотек и т. п. Кроме того, для осуществления данных проектов подразумевалось учреждение чина диаконисс. Стоит отметить, что на Предсоборном Присутствии рассмотрели и проанализировали все возможные виды служения диаконисс. При этом проект «Правил для жизни и деятельности православных диаконисс», разработанный протоиереем Федором Успенским, был утвержден. Представляется необходимым охарактеризовать его содержание.

В 1-м пункте Правил раскрывается определение термина: «Диакониссами называются православные христианки, изъявившие желание быть постоянными служительницами Церкви Христовой и принявшие на такое служение посвящение от архиерея»¹⁷. Во 2-м пункте делается указание на то, что диакониссы относятся к клиру: «Причисляясь к клиру церковному, диакониссы служат храму Божию и приходу»¹⁸. В 3-м, 4-м, 5-м и 6-м пунктах раскрывается содержание деятельности диакониссы: «Служение храму состоит в трудах по соблюдению чистоты в нём, по содержанию в исправности священных облачений и церковной утвари и вообще в содействии благолепию храма Божия... Для уборки алтаря диакониссам, как посвящённым, дозволяется входить в оный, но воспрещается касаться Престола и на престольной утвари. Присутствуя за богослужением, диакониссы наблюдают за поведением в храме женщин и детей, помогают подносить детей к Причащению, в случаях крещения взрослых лиц женского пола диакониссы обслуживают при крещении таковых и вообще во всем содействуют поддержанию порядка при богослужении. Служение приходу состоит в том, что диакониссы прилагают усердное попечение о научении неведущих христианскому учению, особенно женщин, готовящихся ко Святому Крещению, и о вразумлении заблуждающихся; но при этом они по познаниям своим должны быть правоспособны к сему и во всем поступать по указанию пастырей Церкви. Диакониссы помогают священнику и приходскому совету в заботах и трудах, призрению сирот и вообще в делах благотворительности. Они содействуют в изыскании на это средств, посещают квартиры бедных и больных, входят в их положение и по возможности облегчают тяготы их жизни. В тех приходах, где есть богадельни, приюты и другие благотворительные учреждения, диакониссы могут служить в таких учреждениях или иным способом содействовать благосостоянию их»¹⁹.

В 7-м, 8-м и 9-м пунктах приводятся требования к диакониссам: «Имея такие святые обязанности, диакониссы для поддержания в себе ревности о служении Господу и Его святой Церкви должны быть прилежны к молитве и слушанию Слова Божия; для сего каждый день начинать и оканчивать чтением положенных молитв, присутствовать, по возможности, за каждым богослужением в своем приходском храме, а в случае невозможности быть за богослужением должны восполнять это опущение домашним чтением Евангелия, Псалтири и положенного Церковью правила. Диакониссы по возможности часто, особенно в великие праздники и вообще не менее четырех раз в год исповедаются и приобщаются Святых Христовых Таин и ведут жизнь строго благочестивую, подражая преподобным и праведным женам и девам, причтенным к лику святых. В случае уклонения от подобающего диакониссам образа жизни они подвергаются за сие всем каноническим последствиям. В одежде они должны соблюдать скромность, а с разрешения епископа могут носить и особую одежду, наподобие монашеской»²⁰.

В 10-м пункте указываются литургические особенности поставления в диакониссы и возрастной ценз для кандидаток на поставление: «В диакониссы посвящаются архиереем вдовы и девицы, имеющие не менее 40 лет от рождения. Возведе-

¹⁷ Журналы и Протоколы Заседаний Высочайше учрежденного Присутствия. Т. I. С. 877–879.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

ние в это звание достойных лиц с возложением на них иподиаконского ораря совершается архиереем или по его личному усмотрению, или по ходатайству настоятеля прихода. Посвящение диаконисс совершается или за литургией во время Малого входа, с возглашением древней молитвы, или, когда нет литургии, за особым молебствием применительно к изложенному в примечании чинопоследованию, с возглашением древней молитвы, по прочтении Евангелия (текст древней молитвы при поставлении диаконисс помещен в «Церковных ведомостях» 1906 г. № 23, с. 1716. Древний чин поставления см. у Гоара «Εὐχολόγιον», изд. 1730 г., с. 218)²¹.

Анализируя вышеуказанные пункты данного проекта, нужно отметить, что в них не оговаривается место диакониссы в иерархической структуре клира. Несмотря на то, что делаются указания на посвящение от архиерея и включение диаконисс в клир с описанием их обязанностей, отсутствует характеристика занимаемого ими иерархического положения.

Институт диаконисс в древней Церкви можно воспринимать по меньшей мере с трех позиций, то есть как: 1) институт, дополняющий мужской диаконат и подчиняющийся ему (сегодня это фактически священнослужительская степень); 2) уникальный и отдельный чин, находящийся между мужским диаконатом и иподиаконами (без отнесения их к священнослужителям или церковнослужителям); 3) церковнослужительская степень перед иподиаконами. В связи с этим содержание 10-го пункта о литургическом поставлении диакониссы за Божественной литургией во время малого входа более всего указывает на сходство с хиротесией, то есть поставление в церковнослужители.

В 11-м, 12-м и 13-м пунктах содержится общая информация: «Вдовы и девицы, желающие принять звание диакониссы, но не достигшие сорокалетнего возраста, допускаются к исполнению их обязанностей со званием церковниц, с благословения настоятеля прихода, но без посвящения и без права входить в алтарь. Служение диаконисс есть подвиг добровольный и безмездный, но в случае их немощи и старости они имеют преимущественное право на призрение от прихода, которому служили. В тех приходах, где есть “кружки сестёр”, таковые объединяются около диаконисс»²². Необходимо отметить пункт проекта Правил о «кружках сестёр», в котором указано, что «“кружки сестёр” составляют одну из подготовительных ступеней к званию диаконисс, и где последние имеются, “кружки сестёр” объединяются в своей деятельности около них»²³.

Обобщая вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что вопрос восстановления чина диаконисс в Русской Церкви актуализировался под влиянием происходящих изменений во взгляде на место женщины в обществе, а также в связи с проблемой женских обителей и необходимостью реформирования социальной жизни прихода. Попытки восстановления института диаконисс были вызваны институционализацией феномена женской религиозной активности и имели цель реанимировать общественную жизнь приходов и монастырей. Так, рост числа послушниц в женских монастырях, желающих реализовать свою религиозную активность, привел к развитию социальной, миссионерской, благотворительной и педагогической деятельности женских обителей. Ориентация на широкую связь с миром изменила саму цель существования женских монастырей, тогда как на приходах существовала проблема отсутствия социальной и другой деятельности.

В сравнении с большим количеством послушниц, приходивших в женские обители, было малое количество монахинь. Степень послушничества являлась единственной институциональной формой реализации религиозной активности женщины, не желающей принимать монашеский постриг. Совокупность указан-

²¹ Журналы и Протоколы Заседаний Высочайше учрежденного Присутствия. Т. I. С. 877–879.

²² Там же.

²³ Там же. С. 884

ных факторов повлияла на теоретическое осмысление данной проблемы, решением которой виделось создание чина диаконисс при женских монастырях. На приходском уровне также не существовало возможных институциональных форм реализации женского религиозного потенциала. По причине происходящих изменений положения женщины в обществе и Церкви, а также из-за отсутствия на некоторых приходах социальной, миссионерской, педагогической работы возникали проекты создания института приходских диаконисс.

Проект преподобномученицы Елисаветы Феодоровны Романовой по учреждению диаконисс — сестер милосердия был обусловлен личным желанием великой княгини. Можно предположить, что её желание также было вызвано происходящими переменами во взгляде на положение женщины в обществе, а также заимствованием европейского устройства социальной жизни, в том числе и церковной. Проект создания института диаконисс-миссионерок, разработанный преподобным архимандритом Макарием (Глухарёвым), также был направлен на реализацию религиозного потенциала женщины в практической деятельности. Кроме того, данный проект являлся наиболее практико-ориентированным и носил исключительный характер.

В связи с рассматриваемыми проектами и инициативами стоит также обратить внимание на место диакониссы в структуре церковного клира. Проанализировав данные проекты, можно отметить, что указание на посвящение от архиерея, а не простое дарование некоторым особо отличившимся прихожанкам наименования диаконисс по благословию, несет в себе ответственность за включение в состав клира. Поэтому упомянутое в проекте посвящение в диакониссы может рассматриваться как посвящение в церковнослужителя либо как уникальный, иерархически не определенный чин. Важно отметить, что при характеристике места диакониссы в структуре клира нельзя его отождествлять с так называемым «женским священством», которого Православная Церковь никогда не знала.

Попытки восстановления института диаконисс в Русской Церкви в рамках работы Предсоборного Присутствия могут свидетельствовать о том, что в указанное время в обществе присутствовал живой интерес к теме женского служения в Церкви. Фактически тема восстановления чина диаконисс в Церкви разделила церковное сообщество на две части. Одни считали, что служение диаконисс в Церкви возможно при условии всецелого его возрождения в полном соответствии с чином древних диаконисс и всеми каноническими и литургическими его особенностями. Другие же, наоборот, не заостряя внимания на канонах и служении древних диаконисс, ратовали за то, чтобы восстановить суть этого служения, которая заключалась в придании женскому служению милосердия определенного церковного статуса. Попытки восстановления носили разный характер по своему содержанию и смысловому контексту. Однако все они были схожи между собой по единственному критерию — практической необходимости.

Список использованных источников и литературы

1. *Белякова Н.А.* Церковно-историческая наука в России XIX — начала XX вв.: институты, школы, ключевые направления // Сборник материалов всероссийской (с международным участием) научной конференции / под ред. М. В. Каиля. М.: Изд-во СмолГУ, 2020. С. 10–29.
2. Журналы и Протоколы Заседаний Высочайше учрежденного Присутствия Т. I. М., 2014. 894 с.
3. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями. В 2-х т. Т. 1 / пер. с сербского. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2008. 1292 с.
4. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М., 2004. 1009 с.
5. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. М., 2004. 1006 с.

ДИСКУССИЯ О КАНОНИЧЕСКОМ УСТРОЙСТВЕ ЦЕРКВИ В РУССКОЙ ЦЕРКОВНО-ПРАВОВОЙ НАУКЕ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв. И ВКЛАД ПРОФЕССОРОВ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ЭТУ ДИСКУССИЮ

протоиерей Вадим Суворов

доктор богословия, ректор Коломенской духовной семинарии

E-mail: kpds@bk.ru

Аннотация. В статье дается краткий обзор и характеристика основных работ русских канонистов и церковных историков рубежа XIX–XX вв., где предпринимались попытки осмысления фундаментальных основ канонического строя Церкви, роли в нем епископата и епископского первенства, анализируются сильные и слабые стороны этих работ, их главные дискуссионные темы, дается оценка вклада профессоров Казанской духовной академии в эту дискуссию, показывается ее актуальность для нашего времени.

Ключевые слова: каноническое устройство Церкви, православная экклезиология, примат в Православии, восточный папизм, церковное право, Казанская духовная академия.

DISCUSSION ON THE CANONICAL STRUCTURE OF THE CHURCH IN RUSSIAN CHURCH LAW SCIENCE AT THE TURN OF THE XIX–XX CENTURIES AND THE CONTRIBUTION OF PROFESSORS OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY TO THIS DISCUSSION

Abstract. The article provides a brief overview and characteristics of the main works of Russian canonists and church historians of the turn of the 19th–20th centuries, where attempts were made to understand the fundamental foundations of the canonical structure of the Church, the role of the episcopate and episcopal primacy in it, analyzes the strengths and weaknesses of these works, their main controversial topics, assesses the contribution of professors of the Kazan Theological Academy to this discussion, and shows its relevance for our time.

Keywords: canonical structure of the Church, Orthodox ecclesiology, primacy in Orthodoxy, Eastern papism, church law, Kazan Theological Academy.

Archpriest Vadim Suvorov, Doctor of Theology, Rector of the Kolomna Theological Seminary

Рубеж XIX–XX столетий был отмечен наивысшим расцветом русской богословской, канонической и церковно-исторической науки, выходом в свет блестящих исследований, многие из которых поныне сохраняют свою актуальность и научную значимость. В указанный период в русской церковной науке была предпринята попытка самостоятельного осмысления фундаментальных основ церковного строя с канонических, исторических и экклезиологических позиций.

Фундаментальное значение для канонического устройства Церкви и православной экклезиологии имеет учение о епископате и епископском первенстве, отраженное в 34-м Апостольском каноне. Данный канон предполагает баланс между единоначалием и соборностью: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его разсуждения;

творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святыи Дух»¹.

Очевидно, что упразднение патриаршества и синодальная система церковного управления, существовавшая в Русской Церкви в рассматриваемый период, были отступлением от этого принципа. В наши дни именно различие в понимании природы и функций первенства Константинопольского патриарха является основной причиной кризиса мирового православия, который стал следствием «папистических» притязаний Константинопольского Престола.

Попытки осмысления фундаментальных основ канонического строя Церкви и роли в нем епископата и епископского первенства предпринимались в следующих основных работах русских канонистов и церковных историков анализируемого периода (обзор, разумеется, не претендует на полноту).

Тимофей Васильевич Барсов (1836–1904), профессор Санкт-Петербургской духовной академии, доктор канонического права.

Барсов Т. В. Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью. СПб., 1878.

Данная скандальная работа Барсова вызвала обоснованные обвинения в «восточном папизме». Интересно, что уже в XX столетии на этой работе строили свою аргументацию в том числе и греческие богословы, защищавшие идею особых полномочий Константинопольского патриарха², например, митрополит Сардийский Максим в своей фундаментальной работе «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (см.: Maxime, métr. de Sardes. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique. Paris, 1975), где он попытался обосновать примат и особую власть Константинопольского первоиерарха во Вселенской Церкви.

Алексей Степанович Павлов (1832–1898), выпускник, профессор Казанской духовной академии (до 1869 г.).

В первую очередь следует назвать его лекции в Московском университете, по-смертно изданные по студенческим записям И. М. Громогласовым:

Павлов А. С. Курс церковного права / Заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова; Посмертное издание редакции «Богословского Вестника», выполненное под наблюдением доцента Московской духовной академии И. М. Громогласова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Собственная типография, 1902;

Павлов А. С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. 1879. Т. 3. № 11. С. 476–499; № 12. С. 734–765.

Николай Семёнович Суворов (1848–1909), русский юрист, ординарный профессор церковного права Императорского Московского университета. Некоторыми считается основоположником в России науки церковного права.

Суворов Н. С. Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889;

¹ Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. СПб., 1996. С. 17.

² В 1948 г. в органе Константинопольской Патриархии «Orthodoksia» (№ 7–8–9. С. 210–240) вышла статья, написанная греческим профессором Эммануилом Фотиадисом, под названием «По поводу одной статьи». Данная публикация являлась откликом на статью проф. С. В. Троицкого «О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на "диаспору"» (ЖМП. 1947. № 11). В ответной статье «По поводу неудачной защиты ложной теории» (ЖМП. 1949. № 12. С. 29–54) проф. Троицкий упрекает Фотиадиса в том, что последний при изложении истории возвышения Константинопольского патриарха пользуется, главным образом, указанной работой Т. Барсова. Данный труд петербургского профессора Троицкий считает «тенденциозным», соглашаясь с оценкой этого труда, данной канонистом А. Павловым. На труды Барсова «Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью» и «О каноническом элементе в церковном управлении» (1881–1882) также ссылался митрополит Сардийский Максим в своей работе «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (см.: Maxime, métr. de Sardes. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique. Paris, 1975. P. 9, 130, 209, 210, 336, 337 и др.).

Суворов Н. С. Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902.

Илья Степанович Бердников (1839–1915), выпускник, профессор КазДА.

Бердников И. С. Краткий курс Церковного права Православной Церкви. Казань, 1903.

Бердников И. С. Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902.

Здесь стоит отметить, что русские канонисты этого времени не только выпускали свои собственные труды по церковному праву, но и активно читали друг друга, полемизировали, писали рецензии на высоком академическом уровне.

Николай Александрович Заозёрский (1851–1919), профессор МДА.

Заозёрский Н. А. О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894;

Заозёрский Н. А. О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 1891;

Заозёрский Н. А. Основные начала желательного для Русской Церкви учреждения патриаршества // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 12. С. 625–657 (4-я пагин.);

Заозёрский Н. А. Проект организации церковного устройства на началах патриарше-соборной формы // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 1. С. 124–144 (2-я пагин.);

Заозёрский Н. А. Топографический смысл 34 Апостольского правила // Богословский вестник. 1907. Т. 2. № 6. С. 343–356 (2-я пагин.);

Заозёрский Н. А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского: «Смысл 34-го Апостольского правила») // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 12. С. 770–784 (2-я пагин.); 1908. Т. 1. № 1. С. 81–89 (2-я пагин.);

Заозёрский Н. А. О сущности церковного права: [По поводу кн.:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / пер. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906.

Павел Васильевич Гидулянов (1874–1937), профессор Московского университета.

Гидулянов П. В. Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905;

Гидулянов П. В. Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.;

Гидулянов П. В. Сущность и юридическая природа церковного властвования. Пг., 1916.

Алексей Петрович Лебедев (1845–1908), церковный историк, профессор МДА, в 1885 г. временно покидал стены МДА, читал лекции в Казанском университете.

Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени. СПб., 1903;

Лебедев А. П. Духовенство Древней Вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века): Исторические очерки. М., 1905.

Василий Васильевич Болотов (1853–1900), проф. СПбДА.

Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1907.

Иван Иванович Соколов (1865–1939), выпускник Казанской ДА, проф. СПбДА.

Соколов И. И. О византинизме в церковно-историческом отношении. СПб., 1903;

Соколов И. И. Константинопольская церковь в XIX веке. Т. I. СПб., 1904.

В XX в. русские канонисты и богословы в своих трудах, посвященных проблеме первенства, опирались на эти исследования и ссылались на них в своих работах.

Вместе с тем церковно-канонические и исторические труды этого периода, в которых предпринимались попытки описания и осмысления канонического института первенствующих епископов, страдали рядом общих недостатков. В первую очередь важно упомянуть несамостоятельность, зависимость от трудов западных ученых, в том числе католических; отсутствие четко сформулированного положительного православного учения о первенствующем епископе на фоне широкой полемической антилатинской литературы; противоречивость оценок феномена «папства» в трактовке роли и положения Римского и Константинопольского первоиерархов в истории Церкви.

В XIX столетии вышло в свет большое количество полемических работ, посвященных разбору и критике римско-католического учения о папском примате³. Не последнюю роль в пробуждении интереса к этой теме сыграло принятие в 1870 г. I Ватиканским собором догмата о папской непогрешимости. Русская богословская печать уже в конце 1860-х гг., когда в Римско-Католической Церкви началась непосредственная подготовка к Ватиканскому собору, проявила большой интерес к главному вопросу, который планировалось на нем обсуждать⁴. После 1870 г. вопрос о папской непогрешимости стал предметом серьезных научных монографий и статей⁵. Среди них стоит отметить труд воспитанника и впоследствии профессора Казанской академии Николая Яковлевича Беляева «Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в.» (Казань, 1882).

В работах этого периода убедительно доказывалась несостоятельность римско-католического взгляда на первенство Римского епископа, опровергались традиционные католические аргументы в защиту папского примата, однако единого альтернативного православного учения о первенствующем епископе в этот период русскими богословами разработано не было. Русская церковная наука, а в особенности — церковное право, как это открыто признавали в своих трудах большинство русских канонистов того времени, только начинали развиваться. Все работы этого периода (достаточно посмотреть на ссылки) находились в большой зависимости от трудов западных ученых — католических или протестантских. При этом русские авторы часто упрекали друг друга в заимствовании неправославных подходов в изложении вопросов канонического права и церковного устройства. Так, например, проф. А. С. Павлов объяснял принципиальные недостатки учебника проф. Н. С. Суворова тем, что «автор не только в формальном, но и в материальном отношении строит свою систему по иностранным образцам, преимущественно католическим»⁶. Сам Суворов в своем учебнике обвиняет уже проф. И. С. Бердникова в цитировании католических авторов и «перенесении римско-католических схем и понятий на русское церковное право»⁷. В свою очередь Бердников изобличает Суворова в следовании протестантскому учению о Церкви и ее природе⁸.

³ В середине XX столетия общий обзор этой критики в дореволюционных публикациях был дан, в частности, на страницах Журнала Московской Патриархии: *Шпиллер В., прот.* Римско-католический догмат о главенстве папы в Церкви (Критика в русской богословской литературе) // ЖМП. 1950. № 12. С. 44–52.

⁴ См.: *Ореханов Г., прот.* Рецепция решений I Ватиканского Собора в России // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 86–100.

⁵ *Лебедев А. Л.* О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1887; *Беляев Н. Я.* Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань, 1882; *Арсеньев И.* Ультрамонтанское движение в XIX в. до Ватиканского Собора 1869–70 гг. Харьков, 1895; *Серединский Т., прот.* Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла // Христианское чтение. 1870. № 3. С. 488–529 и др.

⁶ *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002. С. 27.

⁷ *Суворов Н. С.* Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889. С. 358–359, примечание в сноске.

⁸ *Бердников И. С., проф.* Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902. С. 59. См. также его: Краткий курс Церковного права Православной Церкви. Казань, 1903. С. XVIII.

Особенно ярко отсутствие разработанного православного учения о первенствующем епископе проявилось в оценке так называемого «греко-восточного папизма» Константинопольских патриархов. Проф. Т. Барсов в своей книге «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» (СПб., 1878) на основании анализа канонов попытался доказать, что постепенное развитие церковной централизации привело к окончательному утверждению во Вселенской Церкви своеобразной диархии — двух равнозначных центров высшей власти — Римской и Константинопольской кафедр. «Для законности и силы какого-либо общего церковного постановления и распоряжения необходимо нужны были участие и согласие двух старейших иерархов христианской церкви: римского и константинопольского и их кафедр, так что постановленное и сделанное помимо их участия и согласия не могло иметь законной силы...»⁹. По мнению Барсова, такое положение Константинопольского патриарха сложилось исторически и было сформулировано каноническим законодательством древней вселенской Церкви, поэтому оно «должно быть признано бесспорным и получить свое полное значение»¹⁰.

Резкой и аргументированной критике данная работа Барсова была подвергнута А. С. Павловым в его рецензии «Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права»¹¹. На основании подробного разбора приводимой Барсовым историко-канонической аргументации Павлов сделал следующий вывод: «Юридический образ константинопольского патриарха», начертанный г. Барсовым, никак не может быть признан верным и подлинным. Он представляет нам нечто совершенно чуждое православному каноническому праву — византийского папу, а не первого из четырех равных между собою патриархов Востока»¹².

Иную точку зрения на теорию «восточного папизма» высказал выдающийся историк профессор А. П. Лебедев. По его мнению, изложенная Барсовым «идея о восточном папстве сама по себе верна. Ошибка г-на Барсова заключается не в допущении самой идеи, а единственно в том, что он старается обосновать ее на канонических документах, тогда как доказывать ее возможно только историческими данными»¹³.

Причину разделения Церквей Лебедев видит в соперничестве двух «пап» — епископов Старого и Нового Рима, которые не смогли победить друг друга. Ответственность за возникновение папизма Лебедев возлагает в том числе и на христианский Восток, который долгое время не возражал против папистических притязаний Римских епископов. Турецкое пленение еще больше усилило положение Константинопольских патриархов. Возросшее влияние Константинопольского Патриархата в турецкий период способствовало росту религиозного национализма в среде греческой иерархии. Этим «филэллинством», по выражению Лебедева, Константинопольская патриархия и вся греческая иерархия были пропитаны «до мозга костей».

На эту же черту указывал и профессор И. С. Бердников: «Греко-болгарская распря с ее схизмой была, к сожалению, только одним из симптомов ненормального порядка вещей в константинопольской патриархии. <...> Для нее дороже соблюдение национальных интересов. Направление поистине далекое от Духа Христова, духа мира и любви, духа ревности по славе Божией!»¹⁴ Господство в действиях Вселенской Па-

⁹ Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 115.

¹⁰ Там же. С. 137.

¹¹ Павлов А. С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476–499; № 12. С. 734–765.

¹² Павлов А. С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права // Православное Обозрение. 1879. Т. 3. № 12. С. 750.

¹³ Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Т. I. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 24, примечание в сноске.

¹⁴ Бердников И. С., проф. Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902. С. 225–226.

триархии мирского духа Бердников усматривает в том числе в ее враждебном отношении к Русской Церкви: «Действуя церковными мерами против болгар, они думали вместе с тем поразить и русских, <...> положить предел успехам панславизма. <...> Со времени греко-болгарской схизмы у них установился взгляд на Россию как на принципиальную противницу эллинизма и покровительницу панславизма»¹⁵.

Проф. С. В. Троицкий, полемизируя в середине XX века на страницах «Журнала Московской Патриархии» с греческим богословом Э. Фотиадисом, будет цитировать труды А. П. Лебедева и И. С. Бердникова, подкрепляя ими свои обвинения Константинопольской Патриархии в «восточном папизме», далеком от канонической правды и духа Христова¹⁶.

Иную оценку «восточному папизму» и историческим путям Византийской Церкви давал выдающийся церковный историк проф. И. И. Соколов. В своих трудах он наделяет самыми возвышенными характеристиками «византинизм», не исключая турецкий период истории Константинопольской Церкви, и утверждает, что говорить о «папизме» византийских патриархов, как и о «цезарепапизме» византийских императоров, нет никаких научных оснований¹⁷.

Таким образом, в русских канонических и церковно-исторических трудах на рубеже XIX–XX вв. мы видим крайне противоречивые оценки роли и положения Константинопольской Церкви и ее патриарха. Различие трактовок объяснялось прежде всего различием взглядов на развитие церковного законодательства и точный смысл канонов, регулирующих полномочия первенствующих епископов. Это приводило к различным взглядам на каноническое устройство Вселенской Церкви, структуру ее высшей власти и управления, а следовательно — к различным типам экклезиологии. Развитие церковно-канонического законодательства рассматривалось в русской церковной литературе этого периода в основном с исторической или формально-юридической точек зрения. Примирить исторический подход с каноническим, освободиться от западных схем, дать объяснение феномена папства с точки зрения православной экклезиологии русскому богословию было еще не под силу.

В этой связи можно отметить еще ряд характерных черт рассматриваемой полемики того времени: слабость экклезиологического подхода в трактовке церковных канонов, отсутствие единого мнения по принципиальным вопросам верховной власти и структуры высшего управления в Православной Церкви, зависимость авторов от условий синодальной системы. Экклезиология в Русской Церкви в начале XX в. находилась в зачаточном состоянии. Это явилось причиной того, что среди русских канонистов не было единого взгляда даже на принципиально важный для православной экклезиологии вопрос о том, кому в Церкви должна принадлежать высшая власть. Во многом это объяснялось условиями синодальной системы, в которых находилась тогда Русская Церковь.

Большинство русских канонистов считало, что высшая церковная власть должна принадлежать иерархии, однако были и те, кто, защищая синодальный порядок, полагали, что верховная власть в Церкви принадлежит исключительно императору (Суворов, Гидулянов). Под высшей церковной иерархической властью одни понимали власть вселенского епископата во всей его полноте (Павлов, Бердников), иные (Барсов) — совместную власть во Вселенской Церкви Римского и Константинопольского иерархов. Ближе к 1917 г. в трудах некоторых канонистов стало просматриваться стремление подчеркнуть значение харизматической власти общины в рецепции решений церковной иерархии (Гидулянов)¹⁸. Учение Суворова об

¹⁵ Бердников И. С., проф. Основные начала Церковного права Православной Церкви. С. 226–227.

¹⁶ См.: Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 52, 53, 55.

¹⁷ См.: Соколов И. И. О византинизме в церковно-историческом отношении // О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 г.). Вселенские судьи в Византии / вступ. статья Г. Е. Лебедевой. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. С. 25.

¹⁸ См.: Гидулянов П. Сущность и юридическая природа церковного властвования. Пг., 1916. С. 19, 32, 39. См. также: Цылин В., прот., Казакевич А. Н. Гидулянов // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 459–461.

императоре как «общем епископе» и видимом центре церковного единства, о якобы принадлежащей ему высшей церковно-правительственной власти, отождествление Православия с «восточным императорством» в противовес западному «папизму» явилось ярким проявлением неразвитости русской экклезиологии, зависимости отечественной канонической науки от условий синодальной системы.

Наиболее системный, основанный на экклезиологических принципах подход в изложении канонического устройства Вселенской Церкви принадлежал А. С. Павлову¹⁹. Прот. Владислав Цыпин называет «Курс церковного права» А. С. Павлова «наиболее удачным русским руководством по канонике»: «Он написан хорошим, живым языком, не особенно свойственным юридической литературе, и отличается продуманной системой изложения, а главное, строго православной позицией автора, которая сочетается с основательной юридической компетенцией»²⁰.

Однако и Павлов, к сожалению, также был вынужден согласовывать свое мнение с тем ущербным порядком синодального церковного управления, который существовал в его время. Поэтому он избегает прямо говорить о первенствующем епископе и епископском соборе как о двух необходимых элементах высшей церковной власти в поместных автокефальных Церквях, а вместо этого использует общие выражения вроде «высший церковно-правительственный орган» и т. п. Русские богословы, канонисты и историки синодального периода рассматривали институт первенствующих епископов в основном с точки зрения действующего права Российской Церкви, лишенной своего канонического возглавления и находившейся в зависимости от государства. Новые перспективы в осмыслении православной экклезиологии в русском богословии открылись только в связи с дискуссией о восстановлении соборно-патриаршей системы высшего церковного управления на Всероссийском Поместном Соборе 1917–1918 гг.

Подводя итог, еще раз отметим, что рубеж XIX–XX столетия совпал с расцветом русской богословской, канонической и церковно-исторической науки и выходом в свет целого ряда блестящих трудов, на которые порой ссылались не только русские, но даже греческие богословы XX столетия. Рассмотренные нами работы отражали существующие в русской церковно-правовой науке того времени противоречивые взгляды на фундаментальные основы церковного строя и одновременно являли высочайший уровень академической дискуссии по этим вопросам. Чрезвычайно значимый вклад в эту дискуссию был внесен профессорами Казанской духовной академии — Бердниковым, Павловым и Беляевым. Несмотря на отмеченные нами некоторые общие недостатки, их работы не утратили своей актуальности и в настоящее время, и наш долг — внимательное их изучение.

Список сокращений:

ЖМП — Журнал Московской Патриархии
КазДА — Казанская духовная академия
МДА — Московская духовная академия
СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия

Список использованных источников и литературы

1. *Арсеньев И.* Ультрамонтанское движение в XIX в. до Ватиканского Собора 1869-70 гг. Харьков, 1895.
2. *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878.
3. *Беляев Н. Я.* Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский

¹⁹ Цыпин В., прот. Курс церковного права: учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 27.

²⁰ Там же.

догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань, 1882.

4. Бердников И. С., проф. Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902.

5. Гидулянов П. Сущность и юридическая природа церковного властвования. Пг., 1916.

6. Лебедев А. П. О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1887.

7. Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Т. I. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

8. Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Репринт. изд. СПб.: Православное общество почитателей Иосифа Волоцкого, 1996.

9. Ореханов Г., прот. Рецепция решений I Ватиканского Собора в России // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 86–100.

10. Павлов А. С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002.

11. Павлов А. С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476–499; № 12. С. 734–765.

12. Серединский Т., прот. Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла // Христианское чтение. 1870. № 3. С. 488–529.

13. Соколов И. И. О византинизме в церковно-историческом отношении // О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 г.). Вселенские судьи в Византии / Вступительная статья Г. Е. Лебедевой. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 269 с.

14. Суворов Н. С. Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889.

15. Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 29–55.

16. Цыпин В., прот. Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002.

17. Цыпин В., прот., Казакевич А. Н. Гидулянов // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 459–461.

ПРОБЛЕМАТИКА ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОМ НАСЛЕДИИ И. А. ИЛЬИНА

иерей Владислав Баган

кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленская православная духовная семинария

E-mail: baganvlad@mail.ru

Аннотация. Представленная статья является экскурсом в проблематику христианской этики в философско-правовом творчестве Ивана Александровича Ильина (1883–1954). В настоящее время Иван Александрович является одним из самых влиятельных эмигрантских мыслителей, оказавших интеллектуальное воздействие на современное отечественное пространство этики, философии, правоведения. Фундаментальными работами, наиболее последовательно отразившими этическую и философскую самобытность И. А. Ильина, стали «О сопротивлении злу силою» и «Аксиомы религиозного опыта». И. А. Ильин, начиная как профессиональный философ-гегельянец и правовед, в позднем творчестве проявил себя как исключительный религиозный мыслитель.

Ключевые слова: И. А. Ильин, христианская этика, православие, «Аксиомы религиозного опыта», философия права, религиозная философия.

THE PROBLEMS OF CHRISTIAN ETHICS IN THE PHILOSOPHICAL AND LEGAL HERITAGE OF I. A. ILYIN

Abstract. The presented article is an excursion into the problems of Christian ethics in the philosophical and legal work of Ivan Alexandrovich Ilyin (1883-1954). Currently, Ivan Alexandrovich is one of the most influential emigrant thinkers who have had an intellectual impact on the modern domestic space of ethics, philosophy, and jurisprudence. Those fundamental works that most consistently reflected the ethical and philosophical identity of I. A. Ilyin, according to the author of the article, were “On Resistance to Evil by Force” and “Axioms of religious experience.” I. A. Ilyin, starting as a professional Hegelian philosopher and jurist, in his later work proved himself to be an exceptional religious thinker.

Keywords: I. A. Ilyin; Christian ethics; Orthodoxy; “Axioms of religious experience”; philosophy of law; religious philosophy

Priest Vladislav Bagan, Candidate of Theology, Candidate of Legal Sciences, Associate Professor of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines, Smolensk Orthodox Theological Seminary

Этический фундамент современного права, корреляция между религиозной этикой и светским правом, обеднение секулярного правосознания без религиозно-этической санкции — представленные темы являются актуальными для специализированных дискуссий в области теологии и философии права. Стоит отметить, что компетентный диспут всегда опирается на предыдущую рефлексию, на интеллектуальные решения прошлого. Одним из авторитетнейших отечественных специалистов в сфере теологии и философии права является Иван Александрович Ильин (1883–1954). Интеллектуальное наследие Ивана Александровича в современной академической среде изучено достаточно хорошо, однако этические религиозно-философские аспекты этого наследия нуждаются в доскональном исследовании.

События, которые пришлось пережить И. А. Ильину и его поколению (мировые войны, революция, гражданская война, ссылка), сделали его интеллектуальную заботу «экзистенциальной». Самая известная из работ Ильина на тему этики — «О сопротивлении злу силою» (1925)¹, в которой он выступал за применение насилия в борьбе с большевизмом. Его риторика временами была радикальной — например, когда он призывал орудовать «православным мечом» против советского режима². Книга вызвала бурную дискуссию в русской эмиграции. Некоторые корифеи религиозно-философской мысли среди русских эмигрантов резко критиковали позицию И. А. Ильина. Однако полемика, развязанная ильинской работой «О сопротивлении злу силою», в действительности затрудняет справедливую оценку ее содержания. На самом деле этическая позиция И. А. Ильина более емкая, проработанная и даже компромиссная.

Прежде всего необходимо отметить, что позиция Ильина «о сопротивлении злу силой» была сформулирована десятилетием ранее. В первые месяцы Первой мировой войны он опубликовал эссе «Основное нравственное противоречие войны»³, в котором исследовал вопрос правомерности убийства на войне. Ильин утверждал, что вопрос об убийстве вызывает недоумение, потому что совесть отвечает на него противоречиво. С одной стороны, совесть интуитивно признает вину, связанную с лишением человека жизни. Убивая, люди нарушают Божий суверенитет над жизнью и смертью, они нарушают социальную и духовную любовь, которая связывает человечество воедино, и приводят к результату, который нельзя исправить, потому что его нельзя обратить вспять. Бремя убийства вызывает ответы, подобные толстовским: лучше отказаться от земных благ, чем принять осквернение, которое исходит от убийства.

Тем не менее, та же самая совесть, которая отшатывается от убийства, признает, что бывают ситуации, когда уступка агрессии противоречит морали. Например, если кто-то пытается заставить другого человека совершить подлый поступок или нападает на беззащитного соседа, совесть вызывает сопротивление. В таких случаях на карту поставлено человеческое достоинство. Отсюда моральное противоречие войны: совесть признает убийство неправильным, но констатирует, что бывают моменты, когда надо решительно бороться со злом. Каков выход из этой дилеммы? Как видел И. А. Ильин, выхода нет, мы столкнулись с экзистенциальным парадоксом. Этическая ситуация человека «трагична». Правильный путь — это путь героического терпения. Нужно «мужественно принять свой трагический удел»⁴.

В том же направлении «экзистенциального парадокса» ведет свои размышления И. А. Ильин в трактате «О сопротивлении злу силою». Главное отличие от вышеописанной работы состоит в том, что Ильин добавляет к аргументации измерение христианской этики. Последняя практически не фигурирует в эссе «Основное нравственное противоречие войны», здесь автор находится под влиянием гегельянства⁵. В работе «О сопротивлении злу силою» Ильин наполняет свой текст ссылками на евангельскую этику и христианскую историю. Теперь он рефлексивирует о любви, основанной на Божьем милосердии. Пытаясь истолковать любовь в связи с применением силы, Ильин утверждает, что герой, поднявший меч против злодея, на самом деле совершает акт любви — любви не положительной, а любви «отрицательной», или объективной⁶. «Человек, угасивший в себе образ Божий,

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Собрание сочинений: в 10 т. / сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993–1999. Т. 5. С. 30–220.

² Там же. С. 33.

³ Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны. Вопросы философии и психологии. М., 1914. Т. XXV. Кн. 125 (V). С. 797–826.

⁴ Там же. С. 826.

⁵ Там же. С. 813.

⁶ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Т. 5. С. 154.

нуждается не в безвольно-сочувствующем “да”, а в сурово-осуждающем “нет”, и это останавливающее и отрезвляющее его “нет” может и должно иметь своим подлинным источником любовь к Богу в небесах и к Божественному в падшей и духовно-угасшей душе»⁷. Соппротивление злу предстает как «негативное лицо любви»⁸.

Несмотря на некоторую слабость ильинской аргументации в работе «О сопротивлении злу силою», его позиция отнюдь не была той моральной и религиозной пародией, которую видели в ней его критики. С Ильина, безусловно, можно снять бердяевские обвинения в том, что он предлагал вызывать добродетель силой, подобно Торквемаде или Робеспьеру. Он категорически отверг эту идею. Он также может быть оправдан по обвинению в пропаганде священной войны, хотя его позиция в некоторых отношениях напоминает идею «сакральной войны»⁹. По Ильину, человек, сопротивляющийся злу силой, осознает, что попал в паутину греха и вины. По этой причине «активная, героическая борьба со злом отнюдь не является прямой и непосредственной дорогой к личной святости»¹⁰. Напротив, «человек не праведник, и борьбу со злом он ведет не в качестве праведника и не среди праведников»¹¹. Положение героя оказывается парадоксальным: в одно и то же время «он не прав, а прав»¹². Солдат-христианин Ильина имеет сходство с лютеровским «христианином»: он «*simul justus et peccator*», то есть одновременно праведник и грешник¹³.

Исследование Ильиным этого парадокса предполагает более широкий контекст, в котором следует рассматривать работу «О сопротивлении злу силою». Ильин был не единственным современным мыслителем, пытавшимся примирить христианскую этику с тем, что Макс Вебер назвал «этикой ответственности». В России Владимир Соловьев принял этот вызов за поколение до Ильина. На Западе Райнхольд Нибур и Пауль Тиллих восприняли его, пытаясь выработать христианский ответ нацизму. Нападки «христианских реалистов» на пацифизм межвоенного периода привели к тому же парадоксу, что и ильинская позиция: христиане борются за правое дело не как праведники, но как кающиеся грешники, нуждающиеся в прощении даже в своих самых благородных поступках. Пауль Тиллих сослался на идею Лютера о «неспецифическом деле любви», которое заключается в применении силы с целью «разрушать то, что ей противостоит»¹⁴. Эта этическая формула предполагает дальнейшее открытие: «Чтобы разрушить то, что противостоит любви, она должна быть соединена с силой, и не только с силой, но также и с насильственной силой»¹⁵. Получается, что позиция протестантского теолога П. Тиллиха была такой же, как и у православного мыслителя И. А. Ильина.

Ильин отличался от протестантских теологов тем, что хотел видеть в христианской этике героический элемент. Нибур и Тиллих согласились бы с утверждением Сергея Булгакова в «Вехах» о том, что христианская этика включает в себя принципиально иную духовную тональность, чем этика героизма: христианин отворачивается от волюнтаризма, эгоцентризма и элитарности героической традиции, чтобы принять смирение и аскетические, подвижнические добродетели¹⁶. Ильин же избирает своих солдат-христиан героями. Это рыцари, в которых «живет православ-

⁷ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Т. 5. С. 147.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 171.

¹⁰ Там же. С. 187.

¹¹ Там же. С. 179.

¹² Там же. С. 208.

¹³ Там же.

¹⁴ Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 37.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции / вступ. ст. канд. ф. н. А. А. Тесли. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 55–112.

ная рыцарская традиция»¹⁷. В качестве образцов они берут воинственных святых Михаила и Георгия¹⁸. Они стоят особняком от общей толпы, потому что, как считал Ильин, люди в большинстве своем редко способны на героизм¹⁹. Призывы к героизму и нравственному аристократизму встречаются во всех произведениях Ильина.

Большинство поздних работ Ильина отражают его уникальную приверженность православию. В числе лучших — «Аксиомы религиозного опыта» (1953), которые Ильин задумал в 1919 г., хотя большую часть написал гораздо позже²⁰. По замыслу и методу «Аксиомы» — это феноменология духовности. Ильин называл ее «пневматической актологией», под «актом» понимался акт веры и его производные²¹.

Православный характер «Аксиомам» придает широкое использование Ильиным первоисточников из мистико-аскетической литературы христианского Востока, т. е. греческих, сирийских и египетских отцов древности и Средневековья, наряду с исследованиями этих источников современными Ильину патрологами. Между тем православные источники составляют лишь один пласт литературы, на который опирается Ильин в «Аксиомах». Индуистские, буддийские и другие религиозные традиции занимают видное место в работе, как и труды духовных писателей Западной Церкви, а также современных западных исследователей религиозного опыта, таких как Уильям Джеймс. Литературных и философских отсылок в «Аксиомах» предостаточно. Ильин утверждает, что «Аксиомы» имеют «православно-апологетическую цель»²², хотя он служит этой цели скорее опосредованно, чем прямо. Его обращение с неправославной и нехристианской духовностью уважительно. Апологетическая сила книги заключается в предположении автора о том, что православие представляет собой реализацию всех религиозных устремлений человека.

Служа этому видению, Ильин постулирует неразрывную связь между христианской верой и тем, что он считает общечеловеческой духовностью. Сократ именуется как «этот христианин, не дождавшийся Христа»²³. Платон составляет компанию св. Василию Великому и св. Григорию Богослову в «орлином парении духовного ума»²⁴. «Жар» Упанишад и «сухой свет» Гераклита — это тот самый «невещественный, божественный огонь», о котором упоминает в «Добротолубии» древнехристианский подвижник Макарий Великий²⁵. Василий Жуковский, поэт-романтик, был прав, когда писал, что «Поэзия — небесной Религии сестра земная»²⁶.

В своем позднем эссе о том, какое образование необходимо для постсоветской России будущего²⁷, Ильин без труда представил себе совершенную гармонию между Аристотелем и Евангелием: «Ибо в действительности мы все служим некоему высшему Делу на земле, — Божьему Делу, — “прекрасной жизни” по слову Аристотеля, “Царству Божьему” по откровению Евангелия»²⁸.

Сравнение Ильиным христианского благочестия со всеобщей духовностью в «Аксиомах религиозного опыта» и в других местах находит параллель, в частности, в том, как он истолковывает роль Церкви в устройстве государства (сочинение

¹⁷ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Т. 5. С. 33.

¹⁸ Там же. С. 141.

¹⁹ Там же. С. 138, 185.

²⁰ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Изд-во АСТ, 2002.

²¹ Там же. С. 11, 135–136.

²² Там же. С. 13.

²³ Там же. С. 98.

²⁴ Там же. С. 139.

²⁵ Там же. С. 25–227.

²⁶ Там же. 163.

²⁷ Ильин И. А. О воспитании русского народа к справедливости // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: статьи 1948–1954 гг.: в 2 т. / подготовка текста и вступ. ст. И. Н. Смирнова. М., 1992. Т. 1. С. 189–194.

²⁸ Там же. С. 191.

«О сущности правосознания»²⁹). «Правосознание и Царство Божие, — полагает он, — живут одной и той же психической тканью, реализуются в одной и той же духовной сфере. Механическое отделение “Божественного” от “кесаря” всегда останется мертвой фикцией, лишенной бытия и практического значения»³⁰. «Духовная солидарность» политического организма есть «живая система братства, не только не противоречащая христианству, но соответствующая духу евангельского учения»³¹. Одним словом, «в норме правосознание “кесаря” и “Бога” составляет живое единство»³².

Итак, церковная набожность, христианская этика, русский патриотизм на протяжении всей академической и писательской карьеры Ивана Александровича Ильина составляли живое единство. Некогда на одной из лекций на тему «Творческая идея нашего будущего» в 1934 г. Ильин охарактеризовал «Родину» как «это живое жилище Духа Божия, эту народную сокровищницу Святого Духа»³³. Церковь составляет часть всеобъемлющего синтеза Духа, часть «ткани» государства и общества наряду с правом, литературой, наукой и другими институтами. Интегративная функция принадлежит христианскому государству. И. А. Ильин определяет государство, в первую очередь, в качестве духовного союза граждан, необходимого и даже первостепенного элемента в жизни общества. И. А. Ильин разрабатывал проект идеального государства, основанного на православно-христианском понимании общественной жизни. В этом и отражается суть религиозно-философских и этических взглядов И. А. Ильина: это интеграция множества областей христианской духовности, нравственности, права, философии, политики, патриотизма.

Список использованных источников и литературы

1. *Булгаков С.* Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции / вступ. ст. канд. ф. н. А. А. Тесли. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 55–112.
2. *Ильин И. А.* Основное нравственное противоречие войны. Вопросы философии и психологии. М., 1914. Т. XXV. Кн. 125 (V). С. 797–826.
3. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. // Собрание сочинений: в 10 т. / сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993–1999. Т. 5. С. 30–220.
4. *Ильин И. А.* О сущности правосознания / сост. и авт. вступ. ст. И. Смирнов. М.: Парог, 1993. 234, [1] с.
5. *Ильин И. А.* О воспитании русского народа к справедливости // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: статьи 1948–1954 гг.: В 2 т. / подготовка текста и вступ. ст. И. Н. Смирнова. М., 1992. Т. 1. С. 189–194.
6. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: Изд-во АСТ, 2002. 586, [6] с.
7. *Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1998. Т. 7. С. 453–488.
8. *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.

²⁹ См.: *Ильин И. А.* О сущности правосознания / сост. и авт. вступ. ст. И. Смирнов. М.: Парог, 1993.

³⁰ Там же. С. 220.

³¹ Там же. С. 221.

³² Там же. С. 226.

³³ *Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1998. Т. 7. С. 476.

ЕПИТИМИЯ КАК ЧАСТЬ ЦЕРКОВНОГО ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА В НАСЛЕДИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Аюев Даниил Викторович

*студент 3 курса, кафедры религиоведения и теологии Бурятского
государственного университета имени Доржи Банзарова*

E-mail: auevdana@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу понятия епитимии в богословской традиции Православной Церкви с акцентом на трудах святителя Григория Нисского. Епитимия рассматривается как неотъемлемый элемент церковной дисциплины и духовного домостроительства, играющий терапевтическую роль в восстановлении грешника. Автор раскрывает концепцию епитимии как духовного врачевания, направленного на исцеление души и возвращение человека к полноценной церковной жизни через покаяние и исправление. Особое внимание уделяется классификации грехов, индивидуальному подходу к духовному исцелению и актуальности богословского наследия святителя Григория Нисского в современном контексте. Обсуждается значение епитимии как восстановительного средства в условиях христианского мира в наши дни.

Ключевые слова: епитимия, церковная дисциплина, святитель Григорий Нисский, духовное врачевание, покаяние, церковное домостроительство, православие, грехи, исцеление души, богословие.

EPITIMIA AS A PART OF CHURCH OIKONOMIA IN THE LEGACY OF SAINT GREGORY OF NYSSA

Abstract. The article is dedicated to the analysis of the concept of epitimia (penance) in the theological tradition of the Orthodox Church, with a focus on the works of Saint Gregory of Nyssa. Epitimia is examined as an integral element of ecclesiastical discipline and spiritual oikonomia, playing a therapeutic role in the restoration of sinners. The author explores epitimia as a form of spiritual healing aimed at cleansing the soul and guiding individuals back to full communion with the Church through repentance and transformation. Special attention is given to the classification of sins, the individualized approach to spiritual recovery, and the relevance of Saint Gregory of Nyssa's theological heritage in a contemporary context. The conclusion discusses the significance of epitimia as a restorative tool in modern Christian practice.

Keywords: epitimia, ecclesiastical discipline, Gregory of Nyssa, spiritual healing, repentance, ecclesiastical oikonomia, Orthodox Church, sins, soul restoration, theology.

Ayuev Daniil Viktorovich, 3rd-year student, Department of Religious Studies and Theology, Buryat State University named after Dorzhi Banzarov

Актуальность исследования епитимии в церковной жизни обусловлена её значением как уникального духовно-восстановительного инструмента, который помогает верующему осознать свои ошибки и вернуться к полноценной церковной жизни. В богословской традиции Православной Церкви епитимия рассматривается как проявление любви и заботы Церкви о человеке, как средство духовного врачевания, направленного на восстановление целостности личности и её связи с Богом.

Особое внимание епитимии уделяется в наследии святителя Григория Нисского, одного из выдающихся каппадокийских отцов, чьи труды оказали влияние на

богословское осмысление этого явления. Святитель Григорий Нисский рассматривал епитимию как часть великого домостроительства спасения, в котором Церковь действует как духовная лечебница. Он видел в ней не механизм наказания, а средство врачевания, способствующее восстановлению гармонии души и тела. Епитимия, по его мнению, подобна лекарству: она призвана не причинять боль, а исцелять, очищать и возвращать человека к единству с Богом и общиной¹.

Цель данной статьи — раскрыть значение епитимии в богословском наследии святителя Григория Нисского как инструмента духовного восстановления и церковной дисциплины. Начать необходимо с происхождения понятия епитимия, осмысляемого как церковное наказание (прещение), налагаемое на кающегося. Главная цель епитимии состоит не в возмездии верующим за преступные деяния или ограждении их от таковых (хотя и такая цель преследуется наложением епитимии), а в исцелении болезненных состояний души грешников. Простыми словами, епитимия — это особое послушание, направленное на помощь верующему в возвращении к праведной жизни в Церкви².

Протоиерей Дмитрий Пашков подчёркивает, что епитимия не является наказанием в светском смысле, но представляет собой средство врачевания души, направленное на её исцеление через покаяние, исправление и духовное преобразование. в условиях современной секуляризации, когда традиционные христианские ценности всё чаще теряются, епитимия приобретает особую значимость, становясь частью пастырского служения, которое помогает укрепить единство верующего с Богом и Церковью³.

Историография проблемы, связанной с епитимией в наследии святителя Григория Нисского, показывает, что на данный момент ни одна из доступных работ напрямую не рассматривает этот аспект в контексте его учения. Несмотря на глубокие исследования, посвящённые антропологическим, философским и богословским взглядам святителя, епитимия остаётся в тени более широко изучаемых тем.

Например, в диссертации А. А. Лиходедова «Учение Григория Нисского об апокатастасисе в свете античных источников его антропологии» основное внимание уделяется вопросам антропологии и учению о восстановлении всего сущего⁴. Епископ Кирилл (Зинковский) в своей статье «Антропология свт. Григория Нисского: преодоление оригенизма» сосредоточен на борьбе с оригенистскими идеями и их влиянии на антропологию Григория Нисского⁵. Монография А. Р. Фокина «Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение» предлагает всесторонний анализ жизни и трудов святителя, однако дисциплинарные практики, такие как епитимия, освещены поверхностно⁶.

Работа Л. А. Петровой «Христианское переосмысление античного представления о сущности страдания» исследует страдание как элемент духовного воспита-

¹ *Григорий Нисский, свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 5. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-1/> (дата обращения: 04.01.2025).

² *Цыпин В., прот.* Епитимия // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 18. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/190055.html> (дата обращения: 04.01.2025).

³ *Пашков Д., прот.* Епитимии: сущность, цели, принципы. [Электронный ресурс]. URL: https://priest.today/news/epitimii_protoierej_dimitrij_pashkov (дата обращения: 04.01.2025).

⁴ *Лиходедов А. А.* Учение Григория Нисского об апокатастасисе в свете античных источников его антропологии: дисс. ... канд. филос. наук. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/uchenie-grigoriya-nisskogo-ob-arakatastasise-v-svete-antichnykh-istochnikov-ego-antropologii> (дата обращения: 29.12.2024).

⁵ *Кирилл (Зинковский), еп.* Антропология свт. Григория Нисского: преодоление оригенизма // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1 (9). 2015. С. 38–58.

⁶ *Фокин А. Р.* Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение. М.: Центр библейско-патрологических исследований: Имперіум Пресс, 2006. 243 с.

ния⁷. Исследование Д. И. Тихомирова «Задачи христианской этиологии и значение св. Григория Нисского в истории христианского нравоучения» затрагивает вопросы христианской этики и дисциплины, но епитимия упоминается лишь в общем контексте нравственного исправления⁸. Наконец, статья Н. В. Воробьевой «Святитель Григорий Нисский в наследии патриарха Никона» акцентирует внимание на рецепции идей Григория Нисского в русской православной традиции⁹.

Таким образом, обращение к историографии подтверждает, что в научном сообществе наибольшее внимание уделяется антропологическим взглядам святителя Григория Нисского, его учению об апокатастасисе, вопросам преодоления оригенизма, а также анализу богословских взаимосвязей с позднейшими традициями. При этом в изученных публикациях тема епитимии практически не рассматривается, что неизбежно приводит к пробелу в понимании дисциплинарных и нравственных аспектов его богословского наследия.

Происхождение епитимии можно отнести к времени Нового Завета, а именно в послании апостола Павла мы видим примеры применения наказания в виде временного отлучения от общины. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам предлагает временное отлучение и покаяние для человека, совершившего тяжкий грех, с целью его исправления (1 Кор 5:1–5). Здесь ап. Павел внедряет принцип церковной дисциплины, где важным аспектом является не только наказание, но и стремление к исправлению и спасению грешника. Это учение апостола Павла о церковной дисциплине направлено не на наказание, а на исправление и спасение души, что впоследствии нашло развитие в трудах отцов Церкви.

Одним из богословов, уделивших большое внимание процессу духовного возрождения человека, был святитель Григорий Нисский, младший брат Василия Великого. Он получил образование в Кесарии, первоначально готовился к юридической карьере, но позже посвятил себя церковной деятельности, став епископом Ниссы в 371 г., и активно боролся с арианской ересью. в 379 г., вернувшись из ссылки, он принял участие во Втором Вселенском соборе (381 г.), где сыграл ключевую роль в утверждении никейского Православия и укреплении богословия Восточной Церкви. в 390 г. он отправил епископу Литоию послание, содержащее восемь правил, касающихся наложения епитимий за различные грехи, что оказало значительное влияние на церковную дисциплину.

В 1-м правиле Григорий Нисский хочет донести мысль о том, как правильно подходить к исправлению грехов через покаяние, и для этого он применяет метафору исцеления духовных недугов. Он сравнивает различные страсти души с болезнями и указывает на необходимость правильного подхода к их лечению в зависимости от природы каждого греха. Душа, по мнению святителя, делится на три части: разумную, вожделевательную и раздражительную, и каждая из них может как совершать добродетельные поступки, так и впадать в пороки. Для эффективного исправления греха важно понимать, какая часть души страдает, и применять соответствующее врачевание.

Основная цель епитимии — вернуть заблудшего к жизни через покаяние и исцеление души от грехов. Это подтверждается такими словами Григория Нисского:

⁷ Петрова Л. А. Христианское переосмысление античного представления о сущности страдания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4 (54). Ч. 2. С. 132–134.

⁸ Тихомиров Д. И. Задачи христианской этиологии и значение св. Григория Нисского в истории христианского нравоучения // Христианское чтение. 1888. № 11–12. С. 682–693.

⁹ Воробьева Н. В. Святитель Григорий Нисский в наследии патриарха Никона // Фундаментальные исследования. 2015. № 2–20. С. 4537–4541.

«Ведь как при телесном врачевании цель врачебного искусства — исцелить страждущего, а образ попечения о нем различен... так и мы... сделаем началом и основанием соответствующего врачевания страстей»¹⁰.

Во 2-м правиле святитель Григорий указывает на такой момент, как различная тяжесть грехов в зависимости от их природы, при этом грехи разумной части души, такие как отречение от веры, считаются наиболее тяжкими. Он подчеркивает, что наказание за такие грехи крайне строгое и длится до конца жизни, в отличие от грехов, совершенных из-за телесной слабости, где наказание мягче. Особое внимание уделяется человеколюбию святых отцов в отношении тех, кто пал под пытками, так как «не душа их пала, а телесная немощ не выдержала истязаний...»¹¹.

В 3-м правиле святитель рассматривает случаи обращения к колдунам или прорицателям людей, стремящихся избежать бедствий с помощью демонов. Он подчеркивает важность разобраться, были ли эти люди вынуждены совершить такие действия из-за отчаяния и тяжёлых жизненных обстоятельств, оставаясь при этом в вере, или же они полностью отошли от христианства. в первом случае к ним следует проявить милосердие, как и к тем, кто не смог выдержать мучений за веру, тогда как отошедших от веры из-за неверия будут судить как отступников. Григорий Нисский делает акцент на том, что «...к ним должно быть проявлено человеколюбие, подобно как и к тем, которые во время исповедания не смогли выдержать мучений»¹².

В 4-м и 5-м правиле Григорий Нисский рассматривает епитимию за грехи, связанные с вожделением и сладострастием, проводя различие между блудом и прелюбодеянием. Блуд определяется как удовлетворение похоти без ущерба для других, тогда как прелюбодеяние сопровождается нанесением оскорбления и является более тяжким грехом. Особое внимание уделяется тому, что грехи против естества, такие как мужеложство и скотоложство, также относятся к прелюбодеянию и заслуживают более строгого наказания.

Святитель подчеркивает, что для тех, кто прибегает к покаянию добровольно, наказание смягчается, тогда как уличенные в грехе подлежат более длительному исправлению. «Добровольно прибегший к признанию в грехах, поскольку по собственному побуждению стал для себя самого обличителем тайных дел... подлечит... более человеколюбивым епитимиям»¹³. Вопросы, связанные с убийством, разделяются на преднамеренное и непреднамеренное, при этом преднамеренное убийство заслуживает значительно более длительного срока наказания, вплоть до тройного срока покаяния. Убийцы, как и другие преступники, подвергаются тщательному наблюдению, и срок их покаяния может быть сокращен в зависимости от искренности их раскаяния. «Если обращение окажется истинным, то количество лет не соблюдают, но приводят кающегося к воссоединению с Церковью»¹⁴.

В 6-м правиле святитель Григорий выражает удивление, что отцы Церкви оставили без внимания любостяжание, хотя апостол называет его не только идо-

¹⁰ Григорий Нисский, *свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-1/> (дата обращения: 04.01.2025).

¹¹ Григорий Нисский, *свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-2/> (дата обращения: 04.01.2025).

¹² Григорий Нисский, *свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-3/> (дата обращения: 04.01.2025).

¹³ Григорий Нисский, *свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-4/> (дата обращения: 04.01.2025).

¹⁴ Григорий Нисский, *свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 5. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/pravilo-5/> (дата обращения: 04.01.2025).

лослужением, но и корнем всех зол в Первом послании Тимофею (6:10). Любостяжание, по его мнению, поражает все три части души: разум, который ошибочно принимает вещество за благо; желание, устремляющееся к материальному, и гнев, который находит множество поводов из этой страсти. Воровство, являющееся следствием любостяжания, делится на грабеж и кражу, где грабитель наказывается как убийца, а вор должен искупить свой грех либо раздачей имущества бедным, либо телесным трудом: «Кто крал, вперед не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Еф 4:28). Таким образом, несмотря на недостаточное внимание к этому греху, врачевание его также может происходить через наставление и покаяние.

В 7-м правиле святитель обращает внимание на такое явление, как вскрытие гробниц. Он различает два случая: в первом — проступок можно простить, если человек использует камни с могилы для строительства чего-то полезного, не нарушая покоя останков. Второй же случай, когда тревожат прах и кости умершего в поисках украшений, приравнивается к серьезным грехам. Григорий Нисский подчеркивает: «А исследовать прах плоти, превратившейся в землю, и тревожить кости в надежде найти какое-нибудь украшение среди того, что закопано вместе с умершим, — это подвергается такому же наказанию, что и простой блуд»¹⁵.

В заключительном, 8-м правиле святитель пишет о святотатстве — имущественном посягательстве на священные и освященные предметы, а также принадлежности святого храма. Это правило включает в себя два момента: корыстную цель вообще, свойственную имущественным посягательствам, и оскорбление религиозного чувства верующих. Из-за этого происходит различие взглядов на святотатство: в одном случае — как на деяние, относимое к области религиозных посягательств, а в другом — как на разновидность имущественных посягательств¹⁶.

Святитель Григорий указывает на связь с Ветхим Заветом: «Святотатство же Ветхозаветным Писанием признано достойным ничуть не меньшего осуждения, чем убийство. И осужденный за убийство, и похитивший посвященное Богу равно подвергались побиению камнями»¹⁷. Однако нужно смотреть на душевное состояние человека, когда выносишь ему епитимию. И уже в конце епитимии он обращается к адресату с просьбой о молитвах, отмечая важность сыновней благодарности по заповеди почитания родителей.

Епископ Нисский подчёркивает, что епитимия не должна становиться суровой мерой, она направлена на помощь человеку в переходе на путь добродетели и духовного восстановления. в подтверждение этой мысли он цитирует слова Спасителя: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9:12). Святитель сравнивает епитимию с лекарством врача, а грех — с болезнью, оставляющей язвы на душе¹⁸. Соответственно, процесс епитимии должен быть подобен заботе врача о больном: мягко, но настойчиво вести грешника к исцелению, показывая путь к добру и духовному очищению.

Этот процесс, по словам святителя Григория, подобен врачебному искусству, где цель — не наказать, а исцелить. Епитимия помогает верующему осознать тяжесть своих грехов, принести плод достойного покаяния и открыть путь к преоб-

¹⁵ *Григорий Нисский, свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 7. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-7/> (дата обращения: 04.01.2025).

¹⁶ Святотатство // Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. М.: Изд. П. П. Сойкина, 1913. Т. 2. Стб. 2464.

¹⁷ *Григорий Нисский, свт.* Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 8. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-8/> (дата обращения: 04.01.2025).

¹⁸ *Григорий Нисский, свт.* Творения. М.: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. С. 68.

ражению души. Индивидуальный подход к каждому кающемуся, подчёркнутый в трудах как святителя Григория Нисского, так и современных пастырей, делает епитимию важным инструментом духовного руководства и воспитания. Это актуализирует её не только как дисциплинарную меру, но и как элемент пастырского служения, нацеленный на возрождение человека и его духовный рост. Таким образом, епитимия становится не только исправительным, но и воспитательным средством, которое помогает восстановить нарушенное единство с Богом.

На основании вышесказанного епитимия должна рассматриваться как часть церковного домостроительства. в православной традиции домостроительство трактуется как реализация предвечного Божественного замысла о спасении человека. Согласно трудам святителя Григория Нисского, епитимия играла важную роль в этом процессе. Святитель видел в епитимии не только наказание, но и важное средство исправления души и её воспитания, ведущее к исцелению от грехов и пороков.

В современном мире, где общество быстро меняется и многие понятия приобретают новые трактовки, епитимия часто воспринимается как средство наказания или возмездия за грехи. Однако её истинное предназначение заключается в лечебной и восстановительной функции. Епитимия помогает людям осознать свои ошибки и перейти на путь добродетелей, воспитывая смирение и стремление вернуться к праведной жизни.

Современная позиция Церкви относительно епитимии отражена в «Обращении к клиру и приходским советам города Москвы» Патриарха Алексия II от 21 декабря 1995 г.: «Каноническое отлучение от Причастия на длительные сроки за так называемые смертные грехи не есть мера Божественного возмездия за грех, осуждения и кары, но мера исправления, врачевания...»¹⁹. Отлучение от Причастия, как подчёркивается в документе, может быть действенным лишь для глубоко церковных людей, которых среди современных исповедующихся меньшинство.

Для большинства малоцерковных людей полезной формой епитимьи становятся меры, направленные на активное участие в церковной жизни: более частое посещение богослужений, чтение Священного Писания и молитвенного правила, социальное служение больным, помощь нуждающимся. Помимо этого, епитимья может включать дополнительные поклоны, увеличение домашнего молитвенного правила, чтение духовной литературы, пост и милостыню. Например, архимандрит Кирилл (Павлов) нередко назначал в качестве епитимьи чтение Священного Писания — Евангелий или Апостола, особенно тем, кто ранее не обращался к этим текстам, что способствовало духовному просвещению и укреплению веры²⁰.

Таким образом, епитимия в Православной Церкви представляет собой важное средство духовного исцеления и врачевания. Святитель Григорий Нисский видел в ней инструмент, помогающий восстановить душу через покаяние и возвращение к добродетели. Он подчёркивал значимость индивидуального подхода, который делает духовное лечение эффективным. Епитимия должна способствовать восстановлению общения верующего с Богом и общиной, служа не только мерой исправления, но и способом духовного воспитания и восстановления.

В трудах святителя Григория епитимия обретает статус глубоко терапевтического процесса, направленного на внутреннее преобразование человека. Она раскрывается как акт любви и заботы, цель которого — помочь верующему осознать

¹⁹ 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 года. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/173887> (дата обращения: 30.09.2024).

²⁰ Нектарий (Морозов), игум. Епитимия – не наказание. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/epitimiya-ne-pakazanie> (дата обращения: 12.01.2025).

последствия греха, принести плод достойного покаяния и вновь обрести духовную радость. в условиях кризиса духовных ориентиров епитимия остаётся важным элементом церковного домостроительства, актуальным как для богословов, так и для пастырей. Её терапевтическая природа обращает внимание на ключевую задачу Церкви — быть местом, где человек находит путь к Богу, исцеляя душу и укрепляя веру.

Список использованных источников и литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. М.: Российское библейское общество, 2016. 1296 с.
2. Барсов Н. И. Святой Григорий Нисский как проповедник // Христианское чтение. 1887. № 9–10. С. 312–347.
3. Воробьева Н. В. Святитель Григорий Нисский в наследии патриарха Никона // Фундаментальные исследования. 2015. № 2–20. С. 4537–4541.
4. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-1/> (дата обращения: 04.01.2025).
5. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-2/> (дата обращения: 04.01.2025).
6. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-3/> (дата обращения: 04.01.2025).
7. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 4 [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-4/> (дата обращения: 04.01.2025).
8. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 5. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-1/> (дата обращения: 04.01.2025).
9. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 7. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-7/> (дата обращения: 04.01.2025).
10. Григорий Нисский, свт. Каноническое Послание к Литоию Мелитинскому. Правило 8. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/grigoriya-nisskogo-8/> (дата обращения: 04.01.2025).
11. Григорий Нисский, свт. Творения святого Григория Нисского: в 4 ч. М.: Тип. В. Готье, 1861–1871. Ч. 4: [Большое огласительное слово]. 1862. [1], 399 с.
12. Кирилл (Зинковский), еп. Антропология свт. Григория Нисского: преодоление оригенизма // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1 (9). 2015. С. 38–58.
13. Лиходедов А. А. Учение Григория Нисского об апокатастасисе в свете античных источников его антропологии: дисс... канд. филос. наук: 09.00.13. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/uchenie-grigoriya-nisskogo-ob-epokatastasise-v-svete-antichnykh-istochnikov-ego-antropologii> (дата обращения: 29.12.2024).
14. Нектарий (Морозов), игум. Епитимия — не наказание. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/epitimiya-ne-nakazanie> (дата обращения: 12.01.2025).
15. Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к клиру, Приходским советам храмов гор. Москвы, заместникам и настоятельницам ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2006 года. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/173887> (дата обращения: 30.09.2024).
16. Пашков Д., прот. Епитимии: сущность, цели, принципы. [Электронный ресурс]. URL: https://priest.today/news/epitimii_protoierej_dimitrij_pashkov (дата обращения: 04.01.2025).
17. Петрова Л. А. Христианское переосмысление античного представления о сущности страдания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4 (54). Ч. 2. С. 132–134.
18. Святотатство // Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. М.: Изд. П. П. Сойкина, 1913. Т. 2. Стб. 2464–2465.

19. Тихомиров Д. И. Задачи христианской этиологии и значение св. Григория Нисского в истории христианского нравоучения // Христианское чтение. 1888. № 11–12. С. 682–693.
20. Фокин А. Р. Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение. М.: Центр библейско-патрولوجических исследований: Империиум Пресс, 2006. 243 с.
21. Цыпин В., прот. Епитимия // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 18. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/190055.html> (дата обращения: 04.01.2025).

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

ВОСПРИЯТИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ ВОСТОЧНОГО БОГОСЛОВИЯ ИКОНЫ (НА ПРИМЕРЕ ВОЗЗРЕНИЙ КАРДИНАЛА К. ШЕНБОРНА) Ващяев Василий Петрович	8
АНТРОПОЛОГИЯ СЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО иерей Виктор Кобзов	13

ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

ПОВЕСТВОВАНИЕ О «ПАВЛЕ-ФАЛЬСИФИКАТОРЕ» В КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ АБУ ИСХАКА АС-СА'ЛАБИ (УМ. 1035) Ерундов Николай Александрович	20
ПЛОЩАДКИ МЕДИАЦИИ В СФЕРЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ Рогатина Елена Сергеевна	30
РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ И СОХРАНЕНИИ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ Кузяхметов Расим Мухтарович	36
РОЛЬ ПРИНЦИПОВ ИСЛАМСКОЙ ФИНАНСОВОЙ СИСТЕМЫ В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ Низамов Марат Ренатович	42

ПЕДАГОГИКА

О ЗНАЧЕНИИ НАСТАВНИЧЕСТВА В РАБОТЕ ПЕДАГОГА Белинский Никита Олегович	48
ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ: СУЩНОСТЬ, СМЫСЛ, ПОНЯТИЯ диакон Павел Шелудяков	53

ПСИХОЛОГИЯ

ВЛИЯНИЕ ВИТУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ НА МОДИФИЦИРОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ЛИЧНОСТИ Маклашева София Мухаметовна	60
ДУХОВНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЙ ДИАЛОГ С РЕБЕНКОМ: ПРОСТРАНСТВО И ВОЗМОЖНОСТИ Тихонова Елена Сергеевна	67

ФИЛОЛОГИЯ

«ПЛАЧ О ПЛЕНЕНИИ И О КОНЕЧНОМ РАЗОРЕНИИ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА» (1612 г.): К ВОПРОСУ ОБ АВТОРСТВЕ Аюпова Елена Ильдаровна.....	74
---	----

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

ПЕРЕФОРМАТИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ В УСЛОВИЯХ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПОТряСЕНИЙ НАЧАЛА XX ВЕКА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ Малышева Ольга Леонидовна.....	82
СОЧИНЕНИЕ ПРП. ФАНАСИЯ ПАТЕЛАРА «СЛОВО ПОНУЖДАЕМОЕ» (1652 г.) В КОНТЕКСТЕ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА Степанов Дмитрий Юрьевич.....	89
К 110-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ АРХИЕПИСКОПА АРСЕНИЯ (БРЯНЦЕВА): СЛУЖЕНИЕ В ТАВРИЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ протоиерей Владимир Чернецкий	95
ЖИЗНЕОПИСАНИЕ НАСТОЯТЕЛЬНИЦЫ ГЕОРГИЕВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ ИГУМЕНИИ ХРИСТИНЫ инок Софроний (Нурицин)	101

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ «I БЕРДНИКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

ОБСУЖДЕНИЕ ТЕМЫ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ЧИНА ДИАКОНИСС ПЕРЕД ПОМЕСТНЫМ СОБОРОМ 1917–1918 гг. диакон Андрей Зотин.....	108
ДИСКУССИЯ О КАНОНИЧЕСКОМ УСТРОЙСТВЕ ЦЕРКВИ В РУССКОЙ ЦЕРКОВНО- ПРАВОВОЙ НАУКЕ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв. И ВКЛАД ПРОФЕССОРОВ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ЭТУ ДИСКУССИЮ протоиерей Вадим Суворов	116
ПРОБЛЕМАТИКА ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОМ НАСЛЕДИИ И. А. ИЛЬИНА иерей Владислав Баган	124
ЕПИТИМИЯ КАК ЧАСТЬ ЦЕРКОВНОГО ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА В НАСЛЕДИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО Аюев Даниил Викторович	129

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования «Казанская православная духовная семинария
Казанской епархии Русской Православной Церкви»

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 1 (37) 2025

Журнал Казанской православной духовной семинарии

Научный журнал

ISSN 1029-144X

Зарегистрирован Управлением Федеральной службы
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций по Республике Татарстан (Татарстан)
(Управление Роскомнадзора по Республике Татарстан (Татарстан)).
Свидетельство о регистрации ПИ № ТУ 16-01518 от 1 ноября 2016 года.

Журнал представлен в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ)
договор 315-10/2021 от 29 октября 2021 года
и доступен в Научной электронной библиотеке
eLIBRARY.RU

**ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД.
РАСПРОСТРАНЯЕТСЯ БЕСПЛАТНО**

Адрес редакции:
420036, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Челюскина, д. 31а
E-mail: nauka@kazpds.ru

Главный редактор: протоиерей Алексей Сергеевич Колчерин

Макет подготовлен информационно-издательским отделом
Казанской православной духовной семинарии

Литературный редактор: Е. И. Аюпова

Технический редактор: Н. А. Ерундов

Верстка: игумен Аркадий (Логоинов)

Подписано в печать 21.07.2025. Формат 70×100/16. Усл.-печ. л. 11,4.
Тираж 120 экз. Заказ № 023901. Дата выхода в свет 30.07.2025

Отпечатано в типографии ООО «ВИЗАРД»
420098, Республика Татарстан, г. Казань, пр. Победы, д. 78