



Всероссийская студенческая научная конференция

Нижегородская
духовная
семинария

Нижний Новгород

26 февраля
2020 г.

*Актуальные вопросы
церковного научного
дискурса: история,
современность,
перспективы*

УДК 2 ББК 86.3

Рецензенты:

Егоров Г.В. – канд. истор. наук, доцент ННГУ им. Н.И. Лобачевского

Маслова Е.Б. – канд. филос. наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

Научный редактор: Ворохобов А.В. – док. филос. наук, доцент

Актуальные вопросы церковного научного дискурса: история, современность, перспективы: сборник материалов всероссийской студенческой научной конференции (26 февраля 2020 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Вып. I. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2020. 227 с.

Сборник содержит тексты научных докладов участников конференции, которые публикуются в авторской редакции. Материалы конференции посвящены широкому кругу исторических, богословских и церковно-практических вопросов.

Печатается по решению ученого совета Нижегородской духовной семинарии.

УДК 2
ББК 86.3

© Нижегородская духовная семинария

СОДЕРЖАНИЕ

Абашкин М.В., священник. Концепция смысла жизни в философии В.С. Соловьева.....	4
Байрамов Ф.А. оглы., Хамидулин А.М. Аскетические особенности «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы.....	13
Белан Д.И. Культурная и религиозная политика Петра I в оценке В.О. Ключевского.....	23
Булычев В.В., диак., Ворохобов А.В. Образ человека в антропологии святителя Феофана Затворника.....	30
Виноградов Е.С. Картина мира и пантеон божеств викингов.....	36
Даниленко С., священник. Рассмотрение некоторых аспектов антропологии Д. Андреева.....	43
Захаров М.А. Бенедиктинский орден в раннем Средневековье.....	51
Земцов Н.А., Мякинина Н.Е. Гурьянов А.И. – регент Старо-Печерской церкви г. Горького в 70-е годы XX столетия.....	58
Иванов Д.В., Семенов А.В., священник. Критика либеральной теологии и появление неоортодоксии.....	68
Иванов М.К. Государственная политика по отношению к старообрядцам в правление Алексея Михайловича.....	75
Климашин М.В., Ворохобов А.В. Деизм: pro et contra.....	81
Коломак Я.В. Царство духа или царство кесаря?.....	93
Кондратьев Е.А., священник., Ворохобов А.В. Антихрист и вопрос его удержания в толковании свт. Иоанна Златоуста на второе послание к фессалоникийцам ап. Павла.....	105
Кравцов В.А. Значение и функционирование лексико-тематической группы «ландшафт» в Псалтири царя-пророка Давида.....	112
Кудзагов Х.Г. Вклад Иммануила Канта в развитие философии религии.....	120

Ларюшкин С.А., прот., Кондратьева А.Д. Особенности содержания обучения иностранному языку в духовном учебном заведении.....	126
Лесников А.С. Анализ богословско-антропологического наследия свт. Ирины Лионского в контексте его антигностической полемики.....	133
Лопарев А.С., Плаксин В.А., священник. Русская Православная Церковь в первой четверти XX века.....	141
Лысенко С.А., священник. Философско-педагогические взгляды Василия Розанова.....	148
Макаров А.А. Предшественники митрополита Николая (Кутепова) на Горьковской кафедре с 1944 по 1977 г.	157
Мочалов Венедикт, иеромонах. Монах Климент (Леонтьев) и афонская монашеская традиция.....	165
Петрушков В.А. Феномен филокатолицизма в творчестве В.С. Соловьева.....	172
Плисов Е.В., Шibaев А., диакон. Нравственное содержание гомилетических текстов в аспекте формирования общекультурных компетенций будущих учителей иностранного языка.....	179
Сидоров А.А., Семикопов Д.В. Примат Римского епископа в экклезиологии святителя Льва Великого.....	188
Смирнов А.А., Дроздов А.И., прот. Миссионерские предпосылки создания Казанской епархии.....	197
Сорокин И.И. Духовно-нравственное состояние духовенства в Англии с XII – XV век.....	205
Софонов А.М., Плаксин В.А., священник. Спор о церковном имуществе в XV-XVI вв.: «нестяжатели» и «иосифляне».....	212
Чернов С.А. Образ и подобие Божии в антропологических воззрениях Максима Грека.....	222

УДК 1(091)

КОНЦЕПЦИЯ СМЫСЛА ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ

В. С. СОЛОВЬЕВА

Абашкин Михаил Валерьевич, свящ.

Нижегородская духовная семинария

e-mail: minatt@list.ru

Аннотация: В статье рассмотрен философский взгляд в понимании вопроса смысла жизни В.С. Соловьевым; проанализированы его различные подходы к пониманию вопроса о смысле жизни, а также, выявлена специфика мышления в решении этого вопроса; рассмотрены основные мировоззренческие концепции предложенные мыслителем, касающиеся вопроса смысла жизни, такие как: теократическая, цельного знания и богочеловеческая.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, смысл жизни, философия, внутренняя свобода.

THE CONCEPT OF MEANING OF LIFE IN THE PHILOSOPHY OF

V. S. SOLOVIEV

Priest Mikhail Valerievich Abashkin

Nizhny Novgorod Theological Seminary

e-mail: minatt@list.ru

Abstract: The philosophical view of understanding the question of the meaning of life V. S. Solovyov; an attempt to analyze the various approaches to understanding the question about the meaning of life, and also to identify the specific features of thinking in addressing this existential question; the main ideological concept proposed by the philosopher on the question of the meaning of life, such as theocratic, divine-human and solid knowledge.

Key words: V. S. Solovyov, the Meaning of Life, Philosophy, inner Freedom.

В предложенной статье предпринята попытка найти «точку соприкосновения» – вопрос смысла жизни, проигнорировав который, задается вектор причинно-следственного возникновения различных психологических зависимостей, таких как конфликты, психозы, невротические состояния - возникающие в обществе, как неотъемлемая часть его. Известно, что все душевные «слабости», неизбежно связаны с нашим духовным состоянием или нашим мировоззренческим восприятием всего. Поэтому, в данной статье, исследуются возможные приемы борьбы с этими «недугами». Ведь, предупрежден, значит – вооружен. Исходя из того, что человек – существо мыслящее, предложенная работа как «выявление смысла жизни», сегодня, особенно актуализирована и очень важна для всего человечества. Рассмотрим мировоззренческую позицию видения смысла жизни в трудах В. С. Соловьева, философа, который посвятил целую жизнь изучению данного вопроса. Важнейшей темой в своих философских воззрениях В.С. Соловьев видит, именно, в постижение смысла человеческого бытия. Он считает, что только с помощью философского знания, возможно достижение высшего понимания смысла жизни. Для простого же обывателя, философия – есть не что иное, как некая «игра ума», отвлекающая человека от реализации своих насущных проблем, а отсюда и естественный вывод – «видя не видят и слыша – ... не понимают» [Мф.13:10]. Тема – смысла жизни – является центральной в творчестве мыслителя, которую возможно рассматривать, по его мнению, исключительно в перспективе эсхатологического созерцания сущности бытия, на чем, собственно, и базируется все его философское мировоззрение.

В.С. Соловьев, безусловно, занимает особую нишу в истории наследия отечественной мысли рубежа XIX - начала XX века. Именно поэтому, было принято решение – исследовать его философские труды. В современном мире, проникнутом такими понятиями, как глобализация, разобщенность, катастрофы, риск, различного рода непрекращающиеся межличностные и межрасовые несогласия – неизбежно ставят человека перед решением

важнейшей задачи, проигнорируя которую – неизбежен факт неудовлетворенности жизнью, со всеми вытекающими последствиями (невроты, психические расстройства)... Владимир Соловьев видит, что решение положенного вопроса возможно, исключительно, в реализации трансцендентного замысла. В его философии всеединства, основанной на принципе мистического рационализма и учения о роли человека в историческом процессе, открываются новые перспективы для изучения проблематики вопроса смысла жизни. Проблему смысла жизни исходя из творчества Владимира Соловьева, можно структурировать в «некие блоки», такие как – общественные отношения (теократия), научный прогресс (цельное знание), и самореализация (богочеловечество). Философ рассматривает пути постижения человеком высшего философского знания – смысла жизни, через различные формы проявления в социуме.

Мировоззренческие идеи теократических воззрений, Соловьев неумолимо сводит к шаблону христианского идеализма, берущего свои истоки у славянофилов и их «цельной жизни». Отчасти, он соглашается, с их воззрением относительно Запада и исторической составляющей России, но испытывает веские противления относительно образа будущего Отечества. Его религиозное представление склонно в пользу латинской религиозной практики в отличии от традиционной православной церковной культуры, которую он считал «дезорганизованной». Он писал, что признает авторитет только римского папы, как единственного человека, способного к преобразованию мирского жизнеустройства. Далеко не со всем он согласен с латинянами, но факт его склонности и предпочтение, все же – был в пользу католиков. Да – сын православного священника и многие аспекты православной духовной традиции, безусловно, близки его сердцу, но в организации структуры бытового жизнеустройства, склонялось в пользу запада. Безусловная уверенность философа, что важнейшей в вопросе постижения философии жизни – есть религиозное знание, которое заложено в основу всего культурного наследия России, было также однозначно. Это

наследие, по мнению Соловьева, находится пока «в зачаточном» состоянии и не проявило себя... Но с оговоркой – правильно заданного вектора, ориентированного на нравственный закон, к тому же прописанный в самом самосознании русского народа – может развиваться в общедоступное постижение своего высшего предназначения. Только при таком стечении обстоятельств человеку предоставляется возможность раскрыть для себя смысл жизни. Своей теократической идеей, Соловьев обязан Ф.М. Достоевскому, который считал, что правду надо искать не в отдельных людях, но более всего, в совокупности всей национальной полноты, имеющей и религиозное христианское значение. В результате чего, идеал к которому надлежит стремиться, можно выразить единым словом – церковь. «Церковь, как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел и всенародный подвиг, как прямой путь для осуществления этого идеала — вот последнее слово, до которого дошел Достоевский, которое озарило всю его деятельность пророческим светом» [1]. Используя, предложенную идею Достоевского, которая оказалась родственной самосознанию философа, последний, приходит к выводу, что если и возможно объединение всех людей с сохранением полноты единства, то сила, способствующая этому размаху, лежит за пределами нашего материального мира, т.е. сила трансцендентная, которая призвана соединить это трансцендентное с человеком в такую форму как церковь. Такое понятие согласуется и с мнением других светских философов-богословов, например – А.С. Хомякова «Песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай: таков человек в протестантизме. Кирпич, уложенный в стене, не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, назначенного ему наугольником каменщика: таков человек в романизме. Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь» [2, 64-65]. В результате, ничего странного нет

в том, что В.С. Соловьев считает долгом общества – иметь религиозное самосознание, основанное на религиозных принципах для достижения высшей духовной цели. В своем обосновании идеи теократического общества, Владимир Соловьев опирается на личное понимание сущности человеческого бытия, содержащего в себе идею всеединства. «Человек есть не только разумное, волящее, но и верующее существо» [3, 160].

Истоки «цельного знания», в творчестве Владимира Соловьева можно выделить из разных его трудов. Нередко, изучая наследие философа возникает мысль, что он в своих мировоззренческих моделях имеет склонность и к гностико-мистической традиции, берущей свое начало в период античного гностицизма. С одной стороны – создается ореол склонности к идее, с другой – его же критика и дистанцирование от «искажения» периода раннего христианства [4, 88-92]. Внимательно изучив наследие философа, прослеживаются параллели этого древнего идеализма с его мировоззренческой линией... Да, это так, но может это всего лишь манера выражения философа? На эту особенность указывал и Е.Н. Трубецкой [5]. Е.Н. Трубецкой, рецензируя философские идеи Соловьева, отмечал, что проблема мыслителя заключается в его непоследовательности, то есть, в отсутствии некой структурированности в мыслях и неосторожности в выражении своих идей, что неизбежно ведет к созданию впечатления о сближении его с гностической традицией – чего можно было бы избежать, будь Соловьев немного организованнее и прилежнее в озвучивании своих мыслей [6, 370-380]. Многая путаница в его высказываниях и выражениях относительно гностиков связана с темой волновавшей его на протяжении всей жизни – Софиологией, где он, не скрывая, проводит параллели личного опыта опираясь на опыт немецких мистиков «... у мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный; нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage – все трое имели личный опыт, почти такой же как мой и это самое интересное, но

собственно, в теософии все трое довольно слабы... я думаю, что София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое...» [7, 179]. Соловьев считает, что при наличии духовной интуиции, возможно постижение вечных истин. «Действия на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание – есть вдохновение. Это действие выводит нас из обыкновенного натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя т.о. экстаз ...непосредственно определяющее начало истинно-философского познания есть вдохновение» [8, 294]. Философ показывает постижение трансцендентного мира, как необходимое условие реализации человеком своего жизненного призвания. Важным аспектом, по мнению Соловьева в достижении человеком понятия философии жизни, есть самореализация – которая сводится к воплощению содержащихся в его сущности духовных начал. Общечеловеческая история имеет положительную тенденцию к формированию только в том случае, когда человек приложит личное участие к этому потенциалу. Основополагающее значение в формировании описанных мыслителем идей имеет разработанная им концепция Богочеловечества. Существует несколько взглядов на возникновение у Соловьева этой теории. Т. Стоянов указывает на истоки в философии и религии Гегеля и работах его последователей – Штрауса. Александр Никольский определяет корни Богочеловечества в философии религии Шеллинга. Г. Флоровский видит их в началах святоотеческих мыслей и вечной христианской традиции, усвоенной через труды славянофилов. В. Зеньковский полагает, что это самостоятельно родившаяся у Владимира Соловьева идея [9, 21-22,30].

Соловьев в своих убеждениях придерживается мнения, что человек – есть фундамент всего сущего, что лежит за пределами бесконечности божественного творчества, в бытии. В связи с чем, человек выражен как «Мировая Душа». До его сотворения, всеединство в мире присутствует лишь потенциально, после – приобретает «идеальную действительность, постепенно реализуемую». «...он свободен в свободе и он свободен в

необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний» [10, 288]. Начало природное и божественное в человеке, Соловьев толкует, как «Богочеловечество». Одним из первых кто прикоснулся к философскому творчеству Соловьева, стал – Евгений Николаевич Трубецкой, который писал: «В идее Богочеловечества сплетаются воедино все нити мысли Соловьева. Она составляет центр всего его учения философского и религиозного – основное содержание всей его проповеди, всего того, что он учил о жизненном пути человека и человечества» [11, 32]. Высочайшую позитивную оценку философского творчества Соловьева в данной области, дали философы: В.В. Зеньковский, А. Кожевников, А.Ф. Лосев. Идея Богочеловечества неразделима от философии Софии, которая, если так можно выразиться, является неким действием, существенным компонентом через которое происходит раскрытие понятия «Мировая Душа». Раскрытие его необходимо для понимания роли индивидуума в реализации своего жизненного призвания. В результате, приходим к выводу, что философское видение Соловьева о Богочеловечестве позволяет построить систему жизненных установок, которые способны создать условия для реализации человеком своего жизненного призвания. Основывая человеческое бытие на нравственных принципах и определяя его актами религиозной веры, формируется такая форма, как Церковь, в которой достигается развитие отдельной личности в раскрытии «божественного потенциала». И напротив, отказ от этих принципов приводит к обособлению индивида, к эгоизму и закрывает перед человеком путь к достижению познания своего смысла существования.

В заключении, можно выделить основную идею из всех трех предложенных философом моделей. Правильно осознав эту идею, человек имеет возможность преодолеть общепринятую социальную модель поведения ведущую к страданиям. Человеку дается шанс преодолеть невротические

предрасположения его психики посредством обращения внимания на свою «духовную составляющую» личного бытия, что в свою очередь ведет человека к гармонии во всем жизненном пространстве на протяжении всего его существования. Проиgnорировав предложенные С.В. Соловьевым философские модели, человек рискует так и остаться наедине со своими психически-зависимыми от социальной сферы жизнедеятельности проблемами, которые напрямую связаны с понятием счастливой, комфортной и гармоничной жизни. Все в наших руках, и истинное счастье человека, прежде всего, зависит от его причастности к религиозной сфере [ср.: 12; 13; 14], другими словами – веры в единого, истинного, всемогущего Бога.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Давыдов В.М., Дубовицкая В.С. В.С. Соловьев об общественном идеале Ф.М. Достоевского. <https://cyberleninka.ru/article/n/v-s-soloviev-ob-obschestvennom-ideale-f-m-dostoevskogo/viewer>.
2. Пешков А.А. Экклесиология Хомякова А.С. в оценке академического богословия XIX – начала XX вв. // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 15, 2017. – 338 с.
3. Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 тт., Т.2, Спб., 1911-1914. – 433 с.
4. Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт., Т. 2, М., 1988. – 892 с.
5. Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели. - <http://www.rodon.org/kap/slvfvsigp.htm>.
6. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева Т. 1, М., 1913. – 652 с.
7. Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Кн.3, Петр. 1921. – 182 с.
8. Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт., Т. 1, М., 1988. – 892 с.
9. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. - 880 с.
10. Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт., Т. 2, М., 1988. – 892 с.

11. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева Т. 1, М., 1913. – 652с.
12. Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской Духовной семинарии. - Нижний Новгород: Ридо, 2016. Вып.14. – С. 7-30.
13. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). – С. 358-361.
14. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. – С.87-96.

УДК 271

**АСКЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ «ДУХОВНЫХ
УПРАЖНЕНИЙ» ИГНАТИЯ ЛОЙОЛЫ**

Байрамов Фаиг Ариф оглы,

Нижегородская духовная семинария

Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви

bairamovf@yandex.ru

Хамидулин Артем Маратович, кандидат богословия

Нижегородская духовная семинария

Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви

captain.nemo.2012@yandex.ru

Аннотация: В данной статье исследуется основной труд Игнатия Лойолы – «Духовные упражнения». Анализируется аскетическая составляющая данного сочинения. Проводится последовательное рассмотрение каждого из четырех этапов системы духовных упражнений Игнатия Лойолы. На основе проведенного анализа делается вывод о том, что «Упражнения» являются комплексной духовно-аскетической практикой, призванной воспитать для ордена нового человека.

Ключевые слова: Игнатий Лойола, духовные упражнения, молитвенная практика, созерцание, Общество Иисуса.

**ASCETIC FEATURES OF IGNATIUS LOYOLA'S
"SPIRITUAL EXERCISES"**

Bayramov Faig A.,

Nizhny Novgorod theological Seminary

Nizhny Novgorod Diocese Of The Russian Orthodox Church

bairamovf@yandex.ru

Khamidulin Artem M., candidate of theology

Nizhny Novgorod theological Seminary

Abstract: This article examines the main work of Ignatius Loyola - "Spiritual exercises". The ascetic component of this work is analyzed. A sequential review of each of the four stages of Ignatius Loyola's system of spiritual exercises is conducted. Based on the analysis, it is concluded that "Exercises" are a complex spiritual and ascetic practice designed to educate a new person for the order.

Key words: Ignatius of Loyola, spiritual exercises, prayer practices, contemplation, Society Jesu.

Орден иезуитов, основателем которого является Игнатий Лойола, был основной силой, выступавшей против реформационных движений [1, 451]. На протяжении более пяти столетий формирование мышления и цели иезуита происходило на основе составленных Игнатием Лойолой «Духовных упражнений» («Exercitia Spiritualia»). Данное аскетико-богословское произведение было выведено из мистических опытов Игнатия и являлось сочетанием размышлений, молитвы, самоиспытаний, воображаемого беседования с Богом и святыми, а также иными духовными действиями. «Упражнения» в современном виде существовали уже в 1541 г., но сам Лойола возводит первые истоки книги к 1522 г., к селению Манреса, Испания [2, 130]. Стоит отметить, что это произведение предназначено не только для молитвенной практики монашествующих и клириков, но и для мирян.

Читателя, приступающего к изучению текста «Духовных упражнений», чаще всего удивляет множество детальных предписаний, которые кажутся неисполнимыми. Однако, в действительности, Игнатий по собственному опыту понимал важность каждой подробности. Отсюда эти многочисленные предписания. Кроме того, может разочаровать читателя сухая и краткая манера изложения, далекая от художественного повествования. Однако, чтобы приобщиться «духу» содержания, необходимо самому опытно «пребывать» в нем. Исследователь в области истории ордена Генрих Бёмер о «Духовных упражнениях» пишет следующее: «Книга имеет право на

всеобщий интерес, но её нужно не прочитать, а пережить, а регламент книги обещает воспитать душу таким образом, чтобы человек стал господином своего «Я» и научился регулировать свое поведение сообразно решениям своего разума» [3, 133]. Иными словами, читать данное творение Игнатия необходимо осмысленно, поставив себе цель собственного воспитания, только в таком случае смысл прочитанного раскроется.

Упражнения разделяются на четыре этапа – недели. Стоит отметить, последнее наименование является условным, поскольку время каждого этапа будет зависеть от результатов упражняющегося, поэтому неделя может быть как увеличена, так и укорочена. Однако Игнатий рекомендует завершить цикл упражнений в течение приблизительно тридцати дней. Местом для совершения созерцаний является уединенная келья, в которой послушник должен пробыть в течение всего тридцати дневного периода в молчаливом сосредоточении, ежедневно общаясь и исповедуясь с духовным наставником. Упражнения расписаны по дням и часам. Каждый вечер перед сном послушник должен самостоятельно продумать то, что он будет созерцать на следующее утро. Кроме того, он представляет себе плод каждого упражнения, поскольку о достижении этого практического результата он просит у Бога.

Упражнения состоят из следующих обязательных элементов:

- подготовительная молитва;
- упражняющийся должен представить место, которое ему предстоит созерцать;
- основная часть созерцания, которая разделена на небольшие пункты;
- беседа и благодарение Бога;
- завершается молитвой «Отче наш» [4, 53-59].

Послушник уходит в затвор с целью лишить себя внешних раздражителей; глубже погрузиться в себя; ощутить проявления собственных внутренних движений. А в молчании как раз возрастает чувствительность. Лойола выделяет три условия для совершения упражнений:

- ограждение себя от друзей, мирских занятий;
- направление всей своей заботы на служение Богу и на пользу собственной души;
- чем более упражняющийся уединяется, тем более его душа становится способнее к единению с Творцом.

В течение четырех недель послушник ежедневно исполняет пять, иногда четыре упражнения, каждое из которых продолжается около часа. Ежедневно упражняющийся ведет беседы с наставником. Обычно упражнения совершаются в небольших группах, поскольку так послушник ощущает поддержку общины, и в то же время это не мешает идти индивидуальным путем [4, 67].

Первая часть – очищающая (*vita purgativa*) – посвящена созерцанию зла в мире и в собственном сердце, несвободы и вины. Цель данной недели – пересмотр своей жизни [5, 78]. В первую очередь, предлагается рассмотреть первородный грех прародителей: после их проступка весь мир лежит во зле, он впал в несвободу и вину. Далее послушник, созерцая собственную жизнь, вспоминая совершенные им грехи, понимает, что «заражение» злом достигло и его. Одна из первых задач этой недели является видение собственных грехов, осознание личного участия во зле.

Далее упражняющийся созерцает распятого Христа, Который пригвоздил его грехи ко Кресту. Поэтому он уже ощущает освобождение от грехов. Подлинное прощение – это всегда деяние Господа. Поэтому послушник должен просить у Бога дарования благодати прощения. Кроме того, на первой неделе необходимо освободиться от страхов, поскольку они отягощают душу. Преодолевают упражняющийся их только тогда, когда возлагает упование на Бога.

Первый этап можно описать словами из Священного Писания: «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетённого, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ис.1:16,17)

Второй этап – просвещающая (*vita illuminativa*) – посвящен молитве, молитвенным размышлениям, созерцанию земной жизни Иисуса Христа до дня Вербного воскресенья включительно. Упражняющийся должен стремиться к бесстрастию, которое упоминалось в параграфе «Начало и основание». Бесстрастие по учению Лойолы заключается в непредвзятости, для достижения которой послушнику предписывается следовать не собственным выгодам, а необходимо стараться служить ближним, которые в этом нуждаются, и Богу. Лойола уточняет, что достичь состояния бесстрастия очень сложно, поскольку человек всегда склоняется думать о себе и собственной выгоде. Из этого Игнатий приходит к выводу, что бесстрастие необходимо в себе постоянно воспитывать, а на второй недели упражняющийся стремится к этому состоянию, путем внутреннего отказа от своих неупорядоченных привязанностей.

После послушник размышляет над жизнью Иисуса Христа, начиная с Тайны Воплощения, а именно о решении трех Божественных Лиц в вечности, как второе Лицо должно стать человеком ради спасения всех людей. Далее упражняющийся созерцает и размышляет о последующих событиях: Благовещение Архангела Гавриила Марии, Рождество, Сретение, Крещение, Вербное воскресенье. Эта неделя призвана стать подготовкой для упражняющегося ко времени, когда он будет способен искренне последовать за Христом. Послушник должен почувствовать в своем сердце призыв Иисуса Христа стать Его учеником.

Третий этап – соединение со Христом в Его Крестном Страдании и Смерти. На этой неделе упражняющийся размышляет над страстями Иисуса Христа. Он представляет все события Страстной седмицы, начиная с Тайной Вечери. Послушник должен обратить внимание, как Божество позволяет Себе жестоко пострадать по человеческой природе. Необходимо переносить скорби вместе со Христом, сокрушаться с Ним распятым, размышлять о внутренних страданиях, перенесенных Иисусом. На третьем этапе испытывается решение послушника, которое он принял во время второй

части. Упражняющийся просит во время молитвенных практик о благодати сострадания, о даровании ему сил и мужества в подражании Иисусу, о благодати верности Христу до смерти. Таким образом, послушник призван умереть со Христом, чтобы с Ним вместе воскреснуть.

Данный этап можно соотнести со словами апостола Павла: «...как Христос воскрес из мёртвых славою Отца, так и нам ходить в обновлённой жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения». (Рим.6:4,5) После этой недели иезуит должен понять, что за него принесена бесценная жертва, ему дали в долг, который надо отдавать своей праведной жизнью и продолжением дела Иисуса – спасением заблудших душ [6, 205].

Четвертая неделя посвящена созерцанию тайн Воскресения и Вознесения Иисуса Христа. Здесь упражняющийся уже просит о благодати, чтобы разделить с учениками радость победы Бога над грехом и смертью. Предыдущие недели понимаются как промежуточные пункты на пути ко спасению. При этом цель достигается не собственными человеческими силами, а при помощи божественной благодати. После окончания этих четырех этапов обновленный и укрепленный в Духе возвращается к своей повседневной жизни.

Четвертый этап должен объединить в себе духовные плоды всех предыдущих периодов. Игнатий данный итог заключает в параграфе «Созерцании ради обретения любви», что представляет собой богатый и гибкий метод, позволяющий человеку постепенно обретать навык находить и любить Бога во всех Его благодеяниях, во всех творениях [2, 597]. По мысли автора упражнений Бог рассматривается как Труженик и Промыслитель, поскольку Он дает бытие в небесах, в стихиях, в животных, в растениях и пр., сохраняет их, возвращает и т.д. Иными словами, Господь трудится ради упражняющегося и всех людей. В заключении человек должен поразмышлять о себе и закончить молитвой Богу, создание которой связано с именем Игнатия Лойолы:

«Возьми, Господи, и прими всю мою свободу, мою память, мой разум и всю мою волю: все, что имею и чем обладаю: Тебе, Господи, их возвращаю; все Твое: распоряжайся ими по Твоей воле; даруй мне любовь Твою и благодать, сих будет мне достаточно» [4, 141].

В этом общении, которое совершается в сердце упражняющегося, укрепляется способность и готовность любить. Таким образом, «созерцание ради обретения любви» позволяет все возлюбить в Боге.

Каждый иезуит исполняет данные «Духовные упражнения» Игнатия в их полной тридцати дневной форме дважды в жизни в начале периода новациата и по окончании его. В облегчённой в восьми дневной форме член ордена совершает ежегодно. При сокращенном виде избираются те упражнения из тридцати дневной формы, которые больше всего соответствует личным целям и проблемам послушника.

Методы Игнатием в данном сборнике предлагаются в большом разнообразии. Например, Лойола предлагает различные способы молитвы:

1. Метод трех способностей души:

– более рассудочный;

– созерцание тайн жизни Христа, требующее участия воображения и чувств и предусматривающее разные варианты для тайн горестных и славных;

– приложение пяти чувств, способ более созерцательного и спокойного характера.

2. Три образа совершения молитвы:

– первый представляет собой испытание совести, смешанное с молитвой,

– второй позволяет упражняющемуся вольно вкушать каждое слово устной молитвы,

– третий представляет собой медленное и ритмичное произнесение молитвенной формулы, помогающее вникать в выражаемые чувства.

В дополнение есть практика повторов, которая вновь возвращает к тем мыслям, где упражняющийся останавливался ранее, а также к тем тайнам, которые он уже созерцал с целью углубления.

Важнейшая роль в наставлении послушника отводится духовному руководителю. Он должен следить за упражняющимся, ободрять его, если тот подвергся ощущению оставленности, козням лукавого и пр. Послушник должен открывать наставнику движения души, подчиняться во всем, что касается исполнения упражнений, однако он остается независимым от него в решениях и заключениях. Кроме того, упражняющемуся предоставляется свободный выбор своего призвания. Руководитель назначает ему упражнения, прививает ему осторожность в отношении подводных камней и иллюзий. Однако в то же время наставник должен воздерживаться от всякого вмешательства, «пребывая в равновесии, как стрелка весов, предоставляя Творцу с творением и творению с Творцом своим непосредственно общаться и действовать» [4, 27-29].

Таким образом, главная особенность «Духовных упражнений» в том, что их нужно не просто прочитать, а лично «пережить». «Человек, каковы бы ни были его убеждения, с самого начала «упражнений» выворачивается наизнанку, его жизнь переворачивается вверх дном; он отвергает теперь то, что раньше почитал», – отмечает А. Тонди, бывший в среде иезуитов шестнадцать лет и «проживший» книгу Лойолы [8, 76]. «Духовные упражнения» призваны, чтобы, во-первых, углубить отношения упражняющегося и Бога, приблизить к Нему, дать понимание милосердия и любви Господа. Во-вторых, они помогают послушнику в приведении собственных жизненных ценностей в соответствие с христианскими идеалами. В-третьих, «Упражнения» содействуют в познании человеком воли Божьей и в выборе дальнейшего пути своей жизни.

Книга «Духовные упражнения» очень объёмная по своему аскетико-духовному содержанию. Она стала главным средством воспитания воли, разума и тела всех иезуитов, в том числе и ныне действующего римского

понтифика Франциска I. Произведение Игнатия Лойолы можно назвать аскетическим и философско-богословским, поскольку в нём затрагиваются проблемы человеческого бытия и мироздания, восприятия себя, как самостоятельной единицы, наделённой высшей свободой служить Богу и быть с Ним всей своей жизнью, что, по сути, является идеалом практической жизни христианина [8; 9; 10; 11].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Лаврентий (Собко), иером. Реформация 1517 и Революция 1917: проблема преемственности // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2018. Вып. 16. С. 449-455.
2. Гиббер де Ж. Духовность Общества Иисуса. Исторический очерк. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 680 с.
3. Бемер Г. Иезуиты. – М.: 1913. – 454 с.
4. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 376 с.
5. Кайков И. Педагогические приемы иезуитов // ТРИЗ-профи: эффективные решения. – Москва: ИНТЕКО, 2005. – С. 77-79.
6. Мышинников И.А. Главные идеи произведения Игнатия Лойолы «Духовные упражнения» // Кирилло-мефодиевские чтения в САМГТУ: сборник материалов X Всероссийской научной конференции студентов, магистрантов и аспирантов. – Самара: Изд-во Самарского государственного технического университета, 2014. – С. 204-208.
7. Тонди А. Иезуиты. - М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. – 332 с.
8. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

9. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // *Философская мысль*. – 2018. - № 3. – С. 37-50

10. Ворохобов А.В. Христианское послание и его контекстуализация // *Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии*. – Нижний Новгород, 2019. № 4(50). – С. 10-15.

11. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 281.93

**КУЛЬТУРНАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ПЕТРА I В ОЦЕНКЕ
В.О. КЛЮЧЕВСКОГО**

Белан Дмитрий Иванович,
Нижегородская духовная семинария
dmitrii98belan@gmail.com

Аннотация: В данной статье исследуются основные оценки Владимира Осиповича Ключевского относительно культурной и религиозной политики Петра Великого, который за время своего правления проявил себя как правитель, воспринимавший религию, в первую очередь, с точки зрения интересов развития государства. Несмотря на такой односторонний подход, многие реформы Петра I благотворно повлияли и на культурную, и на религиозную жизнь России.

Ключевые слова: религия, Пётр I, реформы, В.О.Ключевский.

**THE CULTURAL AND RELIGIOUS POLICY OF PETER THE
GREAT IN THE ASSESSMENT OF V. O. KLYUCHEVSKY**

Belan Dmitry I.,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
dmitrii98belan@gmail.com

Abstract: This article explores the main assessments of Vladimir Osipovich Klyuchevsky regarding the cultural and religious policies of Peter the Great, who during his reign proved to be a ruler who perceived religion, primarily from the point of view of the interests of the development of the state. Despite this one-sided approach, many reforms of Peter I had a beneficial effect on both the cultural and religious life of Russia.

Key words: Religion, Peter I, Reforms, V. O. Klyuchevsky.

Василий Осипович Ключевский (1841 – 1911) выдающийся историк, живший на рубеже XIX – XX веков. Был родом из Пензенской области. Из его биографии следует, что во время учебы он был не самым лучшим студентом, так как у него дефект нарушения речи – заикание. Его отец был

сельским приходским священником, и Василий пошел учиться по стопам своего отца. Учился в духовном училище, которое закончил в 1856 году. Со временем заикание у него пропало, и он уже беспрепятственно мог учиться в семинарии. «По условию Пензенской епархии он должен стать священником, но на последнем курсе решил бросить учебу и подать документы в Московский университет» [1].

За время своей жизни Ключевский написал множество трудов по истории России. Его сочинениями в восьми томах пользуются по ныне все учебные заведения. В своем четвертом томе Василий Осипович детально разбирает жизнь и быт Российского общества при Петре I, а также дает характеристику личности Петра I как исторического деятеля. Ключевский подробно изучает реформы Петра, которые: «настолько изменили исторический облик страны, привычное течение жизни, что спор о значении реформ, по словам прот. Александра Шмемана, стал основным вопросом русской мысли» [2, 79-80].

История Российского государства неотделима от истории православия [3, 249]. Для того чтобы наглядно продемонстрировать отношение Петра к религии и религиозной жизни, в сочинениях Ключевского по Курсу Русской Истории, находим ссылку на то, как Петр Алексеевич умел отдыхать и проводить торжественные заседания Сената. Впоследствии, такие заседания стали регулярными: «так возникла коллегия пьянства, или сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор» [3, 39]. На указанном «соборе», Государь собирался со всеми близкими ему людьми и после обсуждения значимых для государства проектов они предавались веселью и распутству. На Всешутейшем соборе Петр и его коллеги занимались пародированием церковной иерархии и церковных обрядов, но «в пародии церковных обрядов глумились не над церковью» [3, 41]. Василий Осипович оценивает действия Императора ни как что-то серьезное, а как некое дурачество, выражавшее неприязнь к церковной иерархии как к классу. В первую очередь своим поведением Петр осуждал высокие чины Русской Православной Церкви,

начиная с патриарха заканчивая дьячками. Положение духовенства того времени было бедственным, наделенные властью епископы и благочинные не давали спокойной жизни своим подчиненным, то есть низшему клиру, к которому относились приходские священники, дьячки и псаломщики. Намеренное сокращение жалований, взыскивание дополнительных налогов, неоднократное запрещение в служении – все это могло привести к необратимым последствиям, к расколу церкви изнутри. Наверное, поэтому патриарх, видя сложившуюся ситуацию, не осуждал действия Петра, которые противоречили церковной этике. Иерархию того времени люди просто боялись, как полиции также не уважали как пастырей совести: «Холопы головы, прикрытые монашескими клобуками, белыми или черными, не протестовали громко во всенародное услышание против издевательства над ними и, следовательно, мирились с ним, но не оправдали его, а только осудили свое собственное существование» [3, 374].

Все последующие церковные реформы Петра I были направлены на высший клир. Одной из первых реформ, касающихся архиерейства, была следующая, в 1697 году государство взяло под свой контроль архиерейские дома и монастыри. Помимо этого, монастырям запрещалось строительная деятельность на собственных территориях. Также правительство уменьшило содержание приходов, то есть сократило финансирование. В 1700 году 16 октября скончался патриарх Адриан. После его смерти назначение нового патриарха так и не последовало. Постепенно место Святейшего патриарха заняла Духовная Коллегия, «которая по настоянию ее членов получила наименование Святейшего Правительствующего Синода, состоялось 14 февраля 1721 г.» [4].

Относительно реформ, касающихся религии, было принято следующее: введен монастырский приказ, издан духовный регламент, который прямо подчинял церковь императору, основаны первые духовные семинарии и училища. Начиная с реформы духовных школ, издаются указы о написании новых учебников и об открытии «начальной школы» в Москве,

по-другому она называлась Московская математическая школа. Сам термин «начальная школа» берет свое начало в 1714 году, когда издан указ, который приказывал повысить уровень образования у дворянства. Такие школы было приказано завести при архиерейских домах и при больших монастырях. Ключевский отмечает, что процесс такого образования имел негативный оттенок. Детей в начальные школы набирали насильно, держали в тюрьмах, чтобы они не разбежались. Для того чтобы обучать детей по новой программе были выпущены новые учебники: по русскому языку, по цифирной грамоте, по латыни.

Целью политики Петра I, по мнению Василия Осиповича, было: «облицевать русских людей внутри и снаружи по подобию просвещенных народов» [5; ср.: 6; 7; 8]. Создавая идеал просвещенного европейского человека, Петр вводит новый покрой платья, парики, бритые бороды, коллегиальные учреждения, средние и начальные школы. По мысли историка, из дворянства, которое обучалось бы светским наукам, должны были выйти проводники европейских обычаев и эти обычаи распространить по всей Российской Империи.

В старой России все книги печатались славяно-русским церковным шрифтом. Начиная с 1708 года книги по указу Петра Алексеевича, печатаются новым гражданским шрифтом, начертание которого имело сходство с латинским письмом. Одной из первых книг, напечатанной по новому образцу был учебник геометрии. Впоследствии новым шрифтом стали печататься практически все книги, предназначенные не только для обучения, но и светская литература.

С 1718 года в России появляются ассамблеи. Ассамблеи – это вольные собрания, открывающиеся по вечерам в знатных домах по определенному порядку для дворян, людей высших чинов до обер-офицеров, знатных купцов и знатных мастеров. Данный указ был разработан обер-полицмейстером Девиером. На таких мероприятиях люди обменивались новостями, играли, пели, ели, танцевали. Были также открыты народные театры свободные для

посещения, как интеллигенции, так и для крестьян. Все эти реформы вытесняли старые обычаи древнерусского чина жизни. Из книги Ключевского видно, что разработчики этих реформ не были в душе их искренними приверженцами. Историк считает, что данные реформы разработали люди, которые хотели задержаться при дворе Государя и получать высокое жалование. В пример этого приводится случай, когда сама жена Петра разбудила Петербург громким набатом, таким образом, пошутив над столицей ради первого апреля. Стоит отметить, что после смерти Императора те люди, которые занимались просвещением стали участниками Дворцовых переворотов. Кроме политики и престолонаследия их больше ничего не интересовало. Князь Меншиков, у которого Петр забрал себе в жены Екатерину оказался влиятельным человеком, именно благодаря ему Екатерина была возведена на престол. Но управлением государством занимался Александр Меншиков: «Безграмотный мужик, абсолютно незаконно достигший вершин богатства и власти» [9].

Чуть детальнее разбирая события, которые происходили в царствование Екатерины I, можно отметить их пагубное влияние на внутренний государственный аппарат. Если при Петре I была накоплена казна, то при его жене она значительно растратилась.

Переходя к анализу взглядов В.О. Ключевского относительно реформ и преобразований Петра прослеживается, что историк был далек от восхвалений. Василий Осипович охарактеризовал методы императора как деспотические, но в то же время признает прогрессивность реформ Петра. Ведь все они направлены на развитие и укрепление Отечества. Государь не хотел перестраивать общественный и нравственный порядок, не хотел затрагивать общественный склад народа, он просто желал выработать в обществе самодеятельность и вывести страну на новый уровень.

Ключевский считает, что не было никакого систематического ввода реформ. Все они рождались от внешних факторов. Все нововведения появлялись тогда, когда Петру подсказывала минута. Он не затруднял себя

лишними соображениями и далекими планами. Преобразования возникали, как только появлялась потребность.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Василий Ключевский. <https://www.culture.ru/persons/9472/vasilii-klyuchevskii>
2. Пешков А.А. Спор о судьбах России. Реформы Петра I в оценках П. Н. Милюкова и А. С. Хомякова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. 2012. Выпуск 10. С. 79 – 80.
3. Ключевский В. О. Сочинения в восьми томах. Том 4. Курс Русской истории. М.: 1958. С. 39 – 374.
4. Анисимов Е.В. Духовный регламент // Православная энциклопедия. Том 16. М.: 2007. С. 433 – 435.
5. Ворохобов А.В., Гимоян С.А., Третьяков И.С. Онтология и механизмы функционирования российской национальной идентичности // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29-30 октября 2019 г. : в 2 ч. Ч.1 / под науч. ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. – С. 185-186.
6. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., прот., Горбатовский Н. Е., прот. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20-28.
7. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.
8. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября

2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

9. Ануфриев А. Что сделал Меншиков для России?
<https://shkolazhizni.ru/biographies/articles/10069/>

**ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В АНТРОПОЛОГИИ
СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

Булычев Вячеслав Витальевич, диакон

Нижегородская Духовная Семинария

bulychev_slavochka@mail.ru

Ворохобов Александр Владимирович,

Нижегородская духовная семинария

vorokhobov@yandex.ru

Аннотация: В статье анализируются основные аспекты антропологии святителя Феофана Затворника. Ключевым моментом является взгляд на целостность человека. Описываются качества человека до грехопадения и изменение качеств после совершения человеком греха.

Ключевые слова: свт. Феофан Затворник, Бог, человек, дух, душа, тело, сердце.

**THE IMAGE OF MAN IN THE ANTHROPOLOGY OF
ST. THEOFAN THE RECLUSE**

Bulychev Vyacheslav V., deacon

Nizhny Novgorod Theological Seminary

bulychev_slavochka@mail.ru

Vorokhobov Alexander Vladimirovich,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

vorokhobov@yandex.ru

Abstract: The article analyzes the main aspects of the anthropology of St. Theophan the Recluse. The key point is a look at the integrity of man. The qualities of a person before the fall and the change in qualities after a person has committed sin are described.

Key words: St. Theophan the Recluse, God, Man, Spirit, Soul, Body, Heart.

Человек и его спасение – один из ключевых моментов богословия свт. Феофана Затворника, для которого спасение человека – это его возвращение

к первосозданности, когда человек мог ясно видеть Бога и когда человек был в постоянном богообщении. Вот как описывается им состояние человека до момента грехопадения: «Нормою нравственной жизни вообще изображается существо первого завета, или духовная жизнь человека в первобытном его состоянии. Как покорное дитя, смиренно ходил бы он в воле Божией и тем состоял бы в Его благоволении и пребывал бы в постоянном общении с Ним. Всем нужным к достижению сей цели обладал уже человек, именно: свободою – чистою, нестесняемою; сознанием закона – определенным и очевидным чувством страха Божия, или зависимости от Бога – сильным, а потому и решимостью ходить в воле Божией невозмутимою» [1]. Из этих слов мы видим, что человек был как покорное дитя и был в постоянном богообщении, а это значит, что человек был бы действительно как сын Божий, который покорен Отцу, который всегда близок Ему.

Человек имеет три составляющих – тело, душу и дух. У первозданного человека главенствовал дух, у падшего человека главенствует тело. При этом следует понимать человека во всей его целостности и тесной и неразрывной связи этих трех составляющих. Центром человека оказывается сердце. В сердце находится страх Божий. Но у падшего человека он несовершенный. Мучения и терзания свойственны падшему человеку, так как сердце его, «пристращенное к чему-нибудь, как бы входит само в предмет пристрастия; отрывая его от предмета, или предмет от него, отрывают как бы часть его самого» [2]. Мучительно продолжает действовать и несовершенный страх Божий, но не потому, что таковым является, а потому, что такова наша страстная природа. Когда человеком овладевают страсти и чувственная привязанность к миру, то самое большое мучительное беспокойство в его душе вызывают мысли о неминуемом воздаянии в будущей жизни, о неизбежности загробных мучений. Боязнь казни за грехи и адских мучений свт. Феофан обозначил как «рабский страх». Он является низшей ступенью религиозно-нравственной жизни.

Некоторые свойства падшего человека изменились, а некоторые остались от его первоначального состояния, так и страх Божий, наличествуя изначально, но изменившись, стал у человека несовершенным, как и сердце. Даже сама целостность человека, по слову свт. Феофана Затворника, превратилась в осколки. Если изначально человек был целостным и через сердце и чистоту духа он воспринимал Бога всем своим существом, то после грехопадения целостность человека оказалась разбитой. Человек может видеть Бога, но теперь он стал подобен разбившемуся зеркалу, которое отображает мир, но только частично. Получается, что, с одной стороны, в человеке остаётся божественная заданность, тяга к Богу, но, с другой стороны, это видение становится разбитым и замутненным, к благодатной тяге примешивается страсть, телесные желания и другое, всё греховное, что затемняет ясное видение Бога. И если изначально человек пребывал в блаженстве и радости, то теперь эти его качества замутнились из-за греха. При этом человек по-прежнему сохраняет в себе образ и подобие Бога, но теряет целый ряд свойств первоначального состояния, либо они проявляются в человеке теперь краткосрочно. К таким качествам относятся страх Божий, вера, благодать, радость и др. Вот как разъясняет этот момент свт. Феофан Затворник: «... по зависти диавола, будучи прельщен, (человек) преслушал заповедь Божию, чрез грех расстроил себя и вместо радости и веселия наследовал смятение и страх. Тогда в соответствии внутреннему, а вместе и в наказание, Бог отнял у него и внешнее блаженное жилище. И стал человек обременен скорбями и печальми всесторонне. Теперь очевидно, что желающему снова возобладать радостью и веселием надо уничтожить прившедшее в него падением повреждение и восстановить себя в первоначальный чин и устройство» [2]. По этому высказыванию мы видим, каково целостное рассмотрение человека свт. Феофаном. Для него важен человек не только в целостности трех измерений (духа, души и тела), но и человек во всем своем развитии и существовании: с момента первоначальности до момента спасения. В человеке сочетаются его первоначальность и дары Бога

с греховностью самого человека, присутствует тяга греха и воспоминание о рае и желание вернуться в райское состояние. Это желание является тягой к Божественному, которая основывается на заложенных в человеке изначально образе и подобии Бога. Здесь интересно отметить также высказывания о Павла Флоренского о целостности человека, о том, что первозданный человек составлял не только целостность саму по себе (и при этом как целое и совершенное зеркало отражал весь мир, как говорит свт. Феофан Затворник), но и был связан со всем миром: «Первозданный Адам не был бы царем мира, если бы по существу не обладал миром и, значит, если бы мир не входил в состав его тела, Адам царствовал над самим собою, по силе жизненной мощи своего духа». И вот что происходит после грехопадения: «В грехопадении же эта «жизнетворческая» сила человека ослабевает, происходит нарушение единства с миром, и между человеком и Космосом с этого времени пролегает «граница», которую о Павел называет нашим собственным телом» [3, 246].

Интересно рассмотреть целостность первозданного человека, утверждаемую свт. Феофаном Затворником, в контексте соотношения «дух-сердце». Сердце – это центр человека, а благодаря чистоте своего духа человек видит Бога. Но главным здесь остается именно дух, через который человек и впускает Бога в свое сердце, а значит и во все свое цельное существо. Дух является благодатным началом в человеке, поэтому хранение духа способствует чистоте сердца, центра всего человека, а, следовательно, и всей его сущности. Дух влагается Богом не только в первосозданного, но и рожденного человека, поэтому дух является преобразующим началом: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? Оно было живое тело, было животное в образе человека, с душою живою. Потом Бог вдунул в него дух Свой – и из животного стал человек – Ангел в образе человека. Как тогда было, так и теперь происходят люди. Души рождаются от родителей или влагаются путем естественного рождения, а дух вдыхается Богом, Который

езде есть» [4, 97]. Именно благодаря духу человек становится личностью, но дух неотделим от тела именно из-за человеческой цельности. Тело мертво без духа, но сам дух без тела тоже ничего не может. Дух, по учению святителя Феофана, является нашей памятью и личностью. От движения духа зависит суть и целостность человеческой личности. Если дух двигается к Богу, то сердце человека и весь человек наполняется благодатью. Двигается ли дух к Богу или ко греху определяется наличием страха Божьего и чистотой совести, это духовные начала: «Более осязательные проявления сих движений жизни духа суть: 1. Страх Божий. Все люди, на каких бы они степенях развития ни стояли, знают, что есть верховное существо, Бог, Который все сотворил, все содержит и всем управляет, что и они во всем от Него зависят и Ему угождать должны, что Он есть Судия и Мздовоздаятель всякому по делам его. Таков естественный символ веры, в духе написанный. Исповедуя его, дух исполнен страха Божия. 2. Совесть. Сознывая себя обязанным угождать Богу, дух не знал бы, как удовлетворить сей обязанности, если бы не руководила его в сем совесть. Сообщив духу частичку своего всеведения в указанном естественном символе веры, Бог начертал в нем и требования Своей святости, правды и благодати, поручив ему же самому наблюдать за исполнением их и судить себя в исправности или неисправности» [5, 45].

В своих антропологических представлениях свт. Феофан Затворник ориентируется на Священное Писание и предшествующую христианскую традицию [см.: 6; 7; 8; 9; 10]. Человек представляется в богословии свт. Феофана Затворника цельным существом. В своей первоизданности человек имел постоянное богообщение и ясное боговидение. После грехопадения дух человеческий стал замутнен, но в человеке остается тяга к Богу и воспоминания о рае. Возвращение к своей первоизданной святости и чистоте возможно только через христианский подвиг, связанный с несением креста, а через это – очищение духа и восстановление чистоты первоизданных качеств, обращение человека всем своим существом к Богу.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/nachertanie-hristianskogo-nravoucheniija/1
2. Феофан Затворник, свт. Простые истины сердца / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/prostye-istiny-serdtsa/
3. Ураков С.А., свящ. Проблема определения эссенциального бытия человека в творческом наследии священника Павла Флоренского и профессора М. М. Тареева. // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. – 2019. – Вып. 17. - С. 246.
4. Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Т. 1. М., 1994. – С. 207.
5. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 2004. – С. 198.
6. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. — 2017. - № 10. - С.87-96.
7. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. – 2018. - № 3. – С. 37-50.
8. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). – С. 394-395.
9. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 33-35.
10. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

УДК 930

КАРТИНА МИРА И ПАНТЕОН БОЖЕСТВ ВИКИНГОВ

Виноградов Евгений Сергеевич

Нижегородская духовная семинария

izmmusic@mail.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается кризис религиозного мировоззрения викингов перед лицом христианства, который в последствии стал хорошей почвой для христианизации Скандинавии.

Ключевые слова: викинги, боги, язычество, культ, религия.

THE PICTURE OF THE WORLD AND THE PANTHEON OF DEITIES OF THE VIKINGS

Vinogradov Evgeny Sergeevich

Nizhny Novgorod Theological Seminary

izmmusic@mail.ru

Abstract: This article discusses the crisis of the Viking religious worldview in the face of Christianity, which later became good soil for the Christianization of Scandinavia.

Keywords: vikings, gods, paganism, cult, religion.

Викинги дольше других народов Европы оставались язычниками. При всем многообразии культурных особенностей отдельных племен, викингов можно рассматривать как единое целое по причине тождественности многих факторов культуры. Но религия викингов – это особый феномен, т.к. она входила в ядро культуры и выполняла объединительную функцию. Р. Буайе отмечает: «Все сведения, которые мы можем собрать о скандинавах, где бы они ни жили, показывают, например, что их религия образовала единую совокупность верований, мифов и ритуалов, что они имели одни и те же обычаи, одно и то же мировоззрение – единообразие воистину примечательное с учетом разбросанности во времени и значительных расстояний в пространстве – между Севером Скандинавии и Югом Ютландии или между Новгородом и Гренландией» [1, 66].

Важную информация о мире богов в религии викингов можно почерпнуть из поэмы Снорри Стурлусона «Младшая Эдда», написанную в первой половине XIII века, а также из более позднего (вторая половина XIII века) произведения «Старшая Эдда». Несмотря на позднее время написания, это – важнейшие источники информации, т.к. в этих произведениях зафиксирована устная традиция предшествующих веков. Кроме письменных памятников важнейшую роль в изучении религии викингов играют данные археологии о культовых сооружениях, обычаях погребения и т.п.

В эпоху бронзового века в Скандинавии установился культ поклонения богу неба. Поклонение солнцу было разновидностью такого культа и могло распространяться в среде высшего слоя общества. Но к концу бронзового века по неизвестным причинам установившаяся религиозная традиция резко прерывается: люди перестают делать наскальные рисунки, а культовые предметы выходят из употребления. Возможно, что в V-VI вв. до н.э. из-за ухудшения климата люди перестали здесь жить, или же это связывают с нашествием кельтов [2, 74].

Новая эпоха возродила развитие культа. Общий прагерманский культ с политеистическими воззрениями развился у викингов в своеобразную форму. Повествование «Младшей Эдды» говорит об откровении одному из конунгов о мире богов. Ему открывается настоящее и будущее мира, в том числе подробно излагается теогония и космология скандинавской религии, в сказаниях «Старшей Эдды» подробно излагается жизнь главных богов пантеона викингов.

Мироздание в картине мира викингов разворачивается не по горизонтали, а по вертикали в виде нескольких уровней. Эта идея связана с понятием о Мировом древе, что, между прочим, имеет место и в шаманизме. Огромный Иггдрасиль [3, 6] (Мировой ясень) со своим корнем, стволом с ветвями демонстрирует связь мира людей с миром богов и миром мертвых. Иггдрасиль подпитывается волшебным медом – священным источником жизни и магических сил [4, 311]. Ствол «Мидгард» – срединный мир людей

животных и растений. Вокруг дерева расположен внешний мир «Утгард». Это прежде всего неорганизованная природа как символ холодного севера, а также неизвестные земли, например, загадочный Восток. Утгард заселен разными демонами и чудовищами, с которыми сражаются истинные герои. Например, Беовульф смог одолеть страшное чудовище Гренделя.

Кажущаяся простота структуры мироздания, выраженная через понятие Мирового дерева, при подробном изучении оказывается очень сложной и запутанной. С одной стороны, образ дерева достаточно понятен для человека: символизм дерева образует логичную связь земли и неба. Подобное есть во многих религиях, хотя эта связь может быть выражена и через другие атрибуты, например, через гору Олимп в эллинизме. Но проблема в том, что земля и мир у викингов связаны также и через дополнительный путь: мост-радугу. С другой стороны, образ Мирового дерева в мифологии викингов не соответствует земной структуре: его три корня расходятся на огромное расстояние и уходят в разные миры. Один уходит в бездну (что логично для корня), второй идет в страну великанов, а третий ведет в страну асов на небо [5, 93]!

Мир богов викингов состоял из двух основных кланов: асов и ванов. По легендам эти кланы долго враждовали между собой, но в конце концов примирились и стали править миром людей. Кроме того, их могущество распространялась и на некоторых чудовищ из Утгарда.

Большинство почитаемых викингами богов принадлежали к семье асов. Они жили в городе-крепости Асгард. Один и Тор, например, относились именно к этому клану. Что касается ванов, то у них в мире богов тоже был свой город – Ванахейм. Ваны покровительствовали природе и плодородию, поэтому среди них находились древнейшие божества: Фрейя (богиня любви и плодородия), Фрейр (бог плодородия и лета), Аегир (бог моря), Рен (бог моря и штормов), и т.д. По легендам утверждается, что некоторые асы после окончания вражды были допущены в Ванахейм.

Викинги верили, что будет неминуемы конец света, называемый у них

Рагнарек. Согласно древней легенде, пророчество о конце света, при котором погибнет большинство людей и богов, а все миры будут разрушены, произнесла поднятая Одином из могилы мертвая провидица Вельва. Пророчество гласит, что перед Рагнареком и боги, и люди забудут моральные нормы, а в семьях начнется вражда. Тогда произойдет битва между силами добра и зла, но победителя в ней не будет, и огненные великаны своим пламенем сожгут все миры. Однако после Рагнарека выживут несколько богов, сверхъестественных существ и двое людей, которые и построят новый идеальный мир[6].

Главные три бога викингов – Один, Тор и Фрейр. Один имеет самый сложный характер. Поэты описывают его личность, употребляя более сотни эпитетов. Чтобы понять природу этого божества, необходимо знать его второе имя – Водан. Это имя буквально означает «бешеный, сумасшедший» [7, 319]. Один – это бог войны, которого сопровождают пожиратели падали – вороны, орлы, волки. Он получает огромное удовольствие, когда сеет вражду, даже между близкими людьми. В руках он держит символ войны – боевое копьё. Среди воинов у него есть свои любимцы, но его милость ненадежна, т.к. он может в любой момент оставить героя, и тогда тот обречен на гибель. Викинги верили, что убитые воины посвящены Одину и после своей смерти идут в Валгаллу (чертог убитых). Становится понятным, почему легенды говорят, что в момент смерти викинг-язычник должен держать в руке меч и призвать Одина. Таким образом, Один оказывается и богом смерти, особенно, насильственной. Его посланницами были валькирии, «выбирающие мертвых», которые одним даровали победу, а других призывали в иной мир.

Но Один был и богом оккультной мудрости. Он владел рунической магией и всевозможными заклинаниями. Его магическая мудрость была обретена ценой больших страданий: некоторые мифы говорят, что Один потерял из-за этого один глаз.

Наиболее живым и распространенным культом был культ почитания

Тора. Особенно популярным он был у викингов-данов. Тор был богом грозы. Он владел молотом, символизировавшем молнию, и мог послать хорошую или плохую погоду, что особенно было востребовано моряками и земледельцами. Молот как символ Тора использовался в широком круге обрядов: при благословении невесты, новорожденного, а также для освящения погребального костра. Кроме того, Тор считался хранителем закона справедливости в обществе. На священных кольцах, хранившихся в его храмах, приносились клятвы. В мифах Тор фигурирует как воин, победивший великанов. Почитанию Тора был посвящен особый день – четверг.

Фрейр был третьим из главных боговых викингов. Он ведал миром и изобилием. В его власти находилось плодородие людей, животных и растений. По причине таких функциональных возможностей Фрейр считается наиболее выдающимся богом. Миф повествует, что Фрейр полюбил прекрасную великаншу, которую через вестника он пытался вызвать в свой мир. Исследователи этого мифа считают, что он символизирует оплодотворение земли теплом солнца.

Религия викингов многогранна. В силу своей мистификации и сказочности, которой она переполнена, многие викинги не воспринимали ее всерьез. Хотя бы слабо образованный викинг понимал, что он не готов умереть за такую религию в которой нет твердой опоры и логического строения. На фоне христианства, викинги ощущали себя ущербно. У них не было ни религиозного единства, ни богословского учения, даже с политической точки зрения ситуация была сложной. Со временем этот религиозный кризис стал все сильнее проявляться в среде викингов и стал хорошей почвой для христианских миссионеров. Они внедрялись в гущу населения, жили с ним в одинаковых условиях, проповедовали, крестили и старались приучать этот народ к заповедям христианства. Стали строиться храмы и монастыри, тысячи людей крестились, князья семьями принимали крещение, видя в этом не только духовную, но и политическую пользу. Данный процесс, однако, как и

у других народов, был сопряжен с частичным сохранением древних верований и со сложной длительной эволюцией мировоззренческих позиций [см.: 8; 9; 10; 11; 12; 13]

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Буайе Р. Викинги: История и цивилизация. Пер с франц. М. Ю. Некрасов. СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2012. — 416 с.
2. Дэвидсон Х. Э. Древние скандинавы. Сыны северных богов / Пер. с англ. А.Б. Давыдовой. М.: ЗАО Центрполиграф, 2008. – 186 с.
3. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Перевод А.И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского. Москва, Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1963. – 260 с.
4. Сванидзе А.А. Викинги – люди саги: жизнь и нравы. М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 800с.
5. Петрухин В.Я. Мифы древней Скандинавии. М.: Издательство «Астрель», 2010. – 464 с.
6. Скандинавская религия: во что верили бесстрашные викинги? URL: <http://sam-sebe-psycholog.ru/articles/skandinavskaya-religiya-vo-chto-verili-besstrashnye-vikingi> (дата обращения 21.02.2020)
7. Симпсон Жаклин. Викинги. Быт, религия, культура / Пер. с англ. Н.Ю. Чехонадской. М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – 209 с.
8. Уланов М.В., иерей. Два лика «Святой Руси» // Дамаскин №1 (47) март 2019. с. 4-9.
9. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., протоиерей, Горбатовский Н. Е., протоиерей. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20-28.
10. Ворохобов А.В. Христианское послание и его контекстуализация // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. – Нижний

Новгород, 2019. № 4(50). – С. 10-15.

11. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

12. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

13. Краев В.А., Воронов А.А., Горбатовский Н.Ю., Дроздов А.И., Кондратьева А.Д. Русская Православная Церковь, идеал Святой Руси и политика модернизации России // Феномен святости в истории русской цивилизации сборник статей по материалам всероссийской научной конференции. Нижний Новгород, 2019. С. 116-122.

УДК:141.339

**РАССМОТРЕНИЕ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ
АНТРОПОЛОГИИ Д. АНДРЕЕВА**

Даниленко С., свящ.

Магистр богословия, г. Москва

DanilenkoStepan@gmail.com

Аннотация: В статье разбираются некоторые аспекты антропологии «Розы Мира» – социально-религиозного учения, предложенного Д. Андреевым. При рассмотрении места «монады» – высшей составляющей любого существа Андреевской вселенной (в том числе человека) и соотношении ее положения с остальным составом человека, выясняются некоторые противоречия в антропологической системе «Розы Мира», выносимые на суд исследовательского сообщества.

Ключевые слова: «Роза Мира», Д. Андреев, антропология, монадология, монада, свобода.

**THE CONSIDERATION OF SOME ASPECTS
D. ANDREEV'S ANTHROPOLOGY**

Priest Stefan Danilenko,

Master of theology, Moscow

DanilenkoStepan@gmail.com

Abstract: Article examines some aspects of the anthropology of the "Rose of the World" – a socio-religious teaching created by D. Andreev. Correlation the place of "monad" – the highest part of any creature Andrew's universe (include the man) and rest part of man being is revealing some contradictions in the anthropological system of "Rose of the World", which offered to the judgment of the research community.

Keywords: "Rose of the World", D. Andreev, anthropology, monadology, monad, freedom.

Введение

Как известно «Роза Мира» Д. Андреева построена на разных религиозных, философских, даже научных идеях. В ней можно найти описание (скорее попытки описания) происходящего в черных дырах, мысли о исторических судьбах народов, а также размышления на вечные вопросы происхождения, предназначения человека и его места во вселенной. Конечно, степень заимствования этих идей определяет сам автор «Розы Мира» в зависимости от своего с ними знакомства и симпатии к ним.

Этот принцип справедлив и для Андреевской антропологии, в которой явно прослеживаются черты индуизма, оккультных учений, западной и современной Андрееву русской религиозной философии, завуалированных под христианское учение. Однако, на поверку оказывается, что антропология «Розы Мира» противоречит христианскому миропониманию и содержит в себе много противоречий.

Ввиду небольшого формата данной работы мы разберем лишь один аспект антропологии «Розы Мира»: связь человеческого существа с Андреевским истинным «Я» – монадой и последствия этой связи, вскользь затронув тему сопоставления христианства и учения «Розы Мира» в рассматриваемом вопросе.

Некоторые аспекты антропологии «Розы Мира»

Андреев, вслед за модными оккультными и эволюционистскими тенденциями своего времени, разделяет человека (и не только) на несколько составляющих – разноматериальных тел. Наивысшей составляющей всякой жизни во вселенной, в том числе и человека, по его мнению, является бессмертная монада, происходящая непосредственно от божества. «Духовны только Бог и монады» [1, 91], – учит Андреев. Совершая свой эволюционный путь, монада облекается телами разной материальности для пребывания в том или ином мире.

Для понимания приведем аналогию. Как человек использует разные приспособления для пребывания в неподходящем для его жизнедеятельности пространстве (скафандры, батискафы, космические капсулы и проч.), так и

монада облекается в разные тела для пребывания в неподходящих для ее обитания условиях. Или вот еще одна аналогия, приведенная апологетом Андреева: человек, – пишет О. Лукьянов, – «нечто вроде нескольких матрешек, вложенных одна в другую» [2, 39]. Заметим, что первая аналогия более точна: она показывает отношение монады к остальному составу человеческого существа, а именно: отношения владельца и его инструмента.

Андреевский пантеистический монизм предполагает возвращение монады в лоно божества для чего в его учении предусмотрена идея духовной эволюции путем перевоплощений (в исключительном случае существо обходится без реинкарнации). Цель воплощения монады в нашем мире – преобразование материи, которое она осуществляет «...создавая... для себя материальные облачения и через эти облачения воздействуя на среду соответствующих слоев» [1, 103].

Важно отметить, что нельзя отождествлять Андреевскую монаду с душой в христианском понимании. Душа для Андреева – это совокупность так называемого "шелъта" и астрального тела – первых оболочек монады по прибытии ее в новый мир. Шелът – тело, созданное из пятимерной материальности, астральное тело – создается из материальности четырехмерной. При этом такой разноматериальный человек онтологически раздроблен. Он является сложным составным инструментом монады, которая сама творит только шелът, а далее эфирное, астральное и физическое тело творят разные высшие существа Андреевской вселенной.

Какая же роль монады – этой божественной искры в существовании человека? Кроме того, что она является венчающей человека составной частью, по слову автора «Розы Мира», она еще дает индивидуальность звену сотворенных тел (физическому, эфирному, астральному, эфирному, шелъту) [1, с. 104]. Монада тем самым, как родительский генофонд для рожденного ребенка, определяет индивидуальные особенности человеческого существа.

Вопросы к Андреевской антропологии

Несмотря на то, что Андреев настаивает на неизменности души человека с перевоплощениями: меняется один или множество раз только физическое тело (зависит от посмертной участи человека), а душа (шелът и астральное тело) остаются в разных воплощениях одни и те же; мы должны усомниться в целесообразности такой антропологической схемы. Кроме того, само состояние человека, вынужденного существовать в рамках такой антропологии, вызывает множество вопросов.

Во-первых, если душа, наравне с физическим телом, является только инструментом монады, то ее бытие обесценивается и становится бессмысленным. Ведь не душа, в конечном итоге, является эволюционирующей единицей, но использующая ее монада.

Здесь нужно отметить, что Андреев учит о совместном пребывании монады вместе с шелътом на высших ступенях эволюции. Однако, помня, что душа человека – это не только шелът, но и астральное тело мы должны заключить – человеческой душе (в ее полноте) закрыт путь к полному эволюционному развитию, ибо часть души (астральное тело) умирает (отпадает) на пути восхождения монады.

Не лишним будет отметить еще одно обстоятельство. Для христианства человек – это совокупное пребывание души и тела. Они не мыслятся отдельно и момент смерти – вынужденный этап, до воссоединения плоти и души при воскресении мертвых. Сам Христос освятил плоть своим вочеловечением. Для Андреева тело человека — инструмент монады, предназначенный для как можно скорейшего оставления его. Даже его именованья тела имеют некий оттенок пренебрежения: «физическое вместилище» [1, 65]; «физический покров» [1, 29]. Такое отношение к телесности можно объяснить и гностическими корнями Андреевского мировоззрения, и его увлеченностью индийской философией, и почитанием В. Соловьева, учившего о человеке как о существе потенциальном, находящем свое полное бытие в «Софии», и заимствованиями из теософии.

Во-вторых, как было упомянуто, множеству существ в нашем мире уготована участь перевоплощений, путем которых они достигают эволюционного прогресса. Здесь уместно вспомнить классическую критику идеи реинкарнации. Каким образом для монады, души, вообще всей совокупности нефизических тел полезно очередное или прошлое воплощение, если человек не помнит своих прежних жизней, а также не помнит и не знает о существовании монады и цели перед ним поставленной? Рассматривая это затруднение, святитель Иринеи Лионский пишет: поскольку души приходят в мир для приобретения опыта, – «им надлежало бы помнить то, что было прежде сделано, чтобы восполнить недостающее и чтобы не заниматься непрерывно все одним и тем же и не нести жалкого труда» [3, 212].

Из этого вытекает и другое недоумение. Говоря о цели бытия существ, Андреев описывает ее следующими словами: «земной отрезок космического пути восходящей монады» [1, 34]. Такие формулировки вынуждают задать вопрос: если человеческое существо, его душа, не являясь самой монадой, не ощущает с ней своего тождества, то данная человеческая жизнь с точки зрения вечности может оказаться совершенно бесцельной и пустой. Совершает космическое движение какая-то далекая и неизвестная монада, а конкретное человеческое бытие – просто подходящий способ для этого. Не является ли такой подход слишком циничным и унижающим человеческую жизнь, прожитую, быть может напрасно.

Андреевский апологет ответит: Нет! Эта жизнь послужила цепочкой на восходящем эволюционном пути. Однако, какая от этого разница, скажем, гипотетическому крестьянину XVI века, прожившего полную, возможно вполне благочестивую жизнь, но не почувствовавшего «прорывов космического сознания» и растворившегося в бесконечной веренице перевоплощений для того чтобы уступить место какой-то безликой монаде, наделившей его печатью индивидуальности?

Заметим также, что монада, творящая шельт, претерпевающий череду перевоплощений, не несет никакой ответственности за деяния своего "подопечного" тела, но пребывает в вышних слоях пока душа проходит искупление за содеянные грехи.

В-третьих, обращает на себя внимание конвейерный механизм создания человека, когда разные тела творятся разными существами, что превращает человека в некое подобие сложного механического устройства, собранного из разных частей. Цель такого механизма – комфортное выполнение монадой поставленных задач в непригодных для ее обитания условиях. Причем, мало того, что человек – это только "мыслящий механизм", он еще и не осознает, что над ним есть некоторая высшая монада, по сути, паразитирующая на данной человеческой жизни.

Такое страдательное положение человека влечет множество негативных последствий. Если человек есть только машина, значит его свобода весьма ограничена. Действительно, в Андреевской вселенной сознание человека находится в очень ущемленном состоянии, что признает и сам автор «Розы мира» [1, 100]. Как говорит исследователь: согласно Андрееву, за каждым историческим событием, достойным описания стоит «сложная целесообразность метафизических планов бытия» [4]. Это значит, что земные войны – лишь отражение противостояния темных и светлых начал в иных слоях; воцарения диктатора/народного вождя – действие все тех же сил; появление пророка, вещающего о мирах иноматериальных (отличных от нашего) – значит посыл «провиденциальных сил» был услышан.

Такое положение справедливо не только для исторических событий, но и для жизни простого человека. Приведем цитату из Андреевского трактата, иллюстрирующую сказанное: «Выбор человека предопределяется тремя рядами сил. Силами Провиденциальными,... силами демоническими,... и волей нашей собственной монады, подаваемой в круг нашего сознания голосами сердца и разума с помощью Провиденциальных сил» [1, 99-100].

Выходит, что земное «Я», сформированное на протяжении конкретной жизни, собственной воли не имеет и намертво детерминировано иноприродными силами, упомянутыми выше. Конечно, такое состояние и подобает иметь механизму, предназначенному быть только лишь инструментом монады.

Из сказанного выходит, что жизнь человека подобна лотерее. Если повезло родиться в правильный период времени, – провиденциальные силы были сильны, а демонические не проявляли активности, голос монады в силу удачно сложившихся обстоятельств был слышен вполне отчетливо, – есть все шансы познать истинную сущность человеческого существа и выйти из колеса перевоплощений. В противном случае человек так и останется марионеткой демонических сил до более удобных обстоятельств.

Заигравшись с описанием и классификацией своих миров «инобытия», погружением в их жизнь, Андреев совсем уничтожил свободу человека, подчинив его законам отнюдь не нашей физической и эмпирической жизни. Бытие существ Андреевской вселенной, как удачно выразилась О. Соина, более похоже на «духовно-утонченное удушение человеческого сознания апологией изнаночного бытия» [4], нежели на нормальное существование в условиях возможности реализовать свою свободу [8].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Андреев Д.Л. Собрание сочинений в 3 т., Т. 2: Роза Мира. Сост. А.А. Андреева. – М.: Урания, 1997 – 608 с.
2. Лукьянов О.М. Миф о планетарном космосе: «Роза Мира» Даниила Андреева. – М.: МАКС Пресс, 2010 – 616 с.
3. Свт. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 672 с.
4. Соина О. В. Духовный эзотеризм и нравственный экзотеризм Д.Андреева // Этнос религиозного опыта. – М., 1998 – с. 67-84

5. Дашевская О.А. Индийская философия как основа антропологической картины мира в творчестве Д. Андреева // Вестник ТПГУ. – 2006. № 6(50). – С. 51–57.

6. Дашевская О.А. «Оправдание добра» В. Соловьёва и «Роза мира» Д. Андреева: аналитика метафизических оснований должного // Русская Литература в XX веке: Имена, Проблем, культурный диалог. – 2006. № 8. – С. 40–56.

7. М. М. Дунаев. Даниил Андреев. Фрагмент исследования «Православие и русская литература». // Даниил Андреев. Pro et contra. Сост. Садиков-Лансере Г. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 358 – 418.

8. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

БЕНЕДИКТИНСКИЙ ОРДЕН В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Захаров Михаил Александрович,
Нижегородская духовная семинария

tarminyatur88@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается развитие бенедиктинского ордена с момента его основания святым Бенедиктом Нурсийским до XII века. Установлено, что со временем происходило обмирщение ордена, но одновременно с этим предпринимались попытки его реформирования.

Ключевые слова: бенедиктинский орден, Бенедикт Нурсийский, Клунийская реформа, обмирщение.

BENEDICTINE ORDER IN THE EARLY MIDDLE AGES

Zakharov Mikhail A.,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

tarminyatur88@gmail.com

Abstract: This article examines the development of the Benedictine order from its Foundation by Saint Benedict of Nursia to the 12th century. It has been established that the order's worldliness took place over time, but at the same time attempts were made to reform it.

Key words: Benedictine order, Benedict of Nursia, Cluny reform, Secularization.

Актуальность избранной темы не вызывает сомнений, поскольку аскетический идеал, не взирая на трансформации культуры, является неотъемлемым элементом традиционного христианства [1; 2]. В связи с этим история христианского монашества, как история попыток реализации этого идеала, вызывает неизменный интерес и у историков, и у богословов, и у благочестивых христиан.

Основоположником западного средневекового монашества считается преп. Бенедикт Нурсийский. Он написал устав главного монашеского ордена католической церкви в ранние Средние века. Именно этот устав брали

за основу все последующие западные монахи, вплоть до Франциска Ассизского. Он послужил основой для бенедиктинской духовности, хотя это понятие может быть по-разному интерпретировано [3, 198].

Преп. Бенедикт родился в Италии в конце V века в знатной семье. В Риме получил образование, но потом бежал от мира [4, 587]. Святой поселился в пещере в дикой местности. Его жизнь была похожа на жизнь египетских анахоретов. В начале Бенедикт был под руководством какого-то монаха. Через некоторое время о нем стало известно. Святого избирают настоятелем соседнего монастыря, но монахи не выдерживают суровость жизни нового настоятеля. Бенедикт уходит из обители, однако вокруг него собираются большое число последователей, и возникает монастырь. Но из-за интриг соседнего священника святой с несколькими учениками уходит в другое место, где основывает знаменитый монастырь Монте-Кассино, который становится религиозным центром окрестности. Здесь же он написал свой устав, играющий такую крупную роль в истории западного монашества.

Как и преп. Кассиан, преп. Бенедикт создавал свой устав на основе уже существовавших в его время правил и описаний монастырской жизни, в том числе и на основе сочинений самого преп. Кассиана. Монашеская жизнь – истинное служение Богу. Монах – это воин Христов. Братство стремящихся к Богу представляется Бенедикту в виде военного отряда. Лучшей формой монашества Бенедикт считает общежитие: «рода иночества самого благонадежного» [4, 595]. Жизнь одинокого анахорета требует исключительной силы и опытности, которые можно достичь только в монастыре. Устав Бенедикта предназначается для большинства, для средних людей, ставя себе целью воспитание их в духе монашеского идеала, который обосновывается христианской доктриной испорченности человеческой природы [см.: 5; 6; 7].

По уставу монастырь сильно обособляется от мира: нельзя видаться и даже письменно общаться с родителями без дозволения аббата, с гостем общается только аббат или назначенное им лицо. Безусловно необходима

личная бедность: «Нельзя обладать даже собственным своим телом или своими желаниями, но следует во всём необходимом надеяться на отца монастыря» [4, 623-624]. Необходимо ещё соблюдать и молчание: простой разговор разрешается лишь в случаях крайней необходимости. Среди предписаний устава, помимо молитв, постов и других внешних средств, особое место занимает смирение: «Всякий смиряющий себя возвысится» [4, 609]. Вся жизнь и деятельность монаха протекают в рамках, установленных правилом, под неусыпным надзором аббата. Главная часть молитв до мелочей определена уставом, как определён им и характер индивидуальных религиозных упражнений монаха. Монастырь огорожен от мира, но не полностью закрыт для него. Обитель посещают гости, в том числе и миряне. В монастырь приносят детей. Он может служить временным убежищем при катастрофах.

Бенедикт сумел соединить идеалы Востока с особенностями западной жизни и культуры. Краткость является выгодой по сравнению с классическими трудами Кассиана, а полнота, достигаемая, несмотря на сжатость изложения, далеко оставляет за собою другие распространённые на Западе уставы [8, 50]. Устав Бенедикта быстро распространяется в Италии, а затем и в Западной Европе. Этому также способствовала поддержка римских пап. В Риме бенедиктинцы обосновались после разрушения Монте-Кассино лангобардами. Первое дошедшее до нас житие святого было написано Григорием Великим, который был папой. Последующие папы с явным сочувствием отнеслись к делу Бенедикта и поняли организацию западного монашества в смысле распространения бенедиктинского устава. О его быстром распространении говорит тот факт, что собор 670 г. в Отене упоминает только устав Бенедикта [8, 51].

В Англию бенедиктинский устав был занесен основателем Церкви Англии Августином Кентерберийским, который был послан папой Григорием Великим. Сам Августин был монахом-бенедиктинцем из Рима. Он и его помощники основали целый ряд монастырей на острове [8, 58].

Здесь с уставом знакомятся ирландское монашество. Именно английские и ирландские миссионеры принесли христианство в континентальную Западную Европу, например, во Фрисландии, Гессене, Тюрингии и Саксонии в VIII - начале IX в. [9, 190] В VI веке в Германии можно указать лишь на один случай победы бенедиктинства. В VII веке господствующее положение принадлежит уставу Луксея. После деятельности английских миссионеров Пирмина, Вилибальда, Бонифация и ученика его Штурма, в VIII веке бенедиктинство в Германии торжествует везде. К началу IX века устав Бенедикта прочно утверждается повсюду: в Италии, Франции и Германии; слабее он держится в Испании и Англии, но и там уже близок к победе. Большую поддержку оказывает и франкская власть и церковная. Соборы и в Германии, и во Франции (744, 745, 802 гг.) проводили бенедиктинский устав, видя в нём средство к организации монашества.

В это время монастыри начинают одаривать подарками: магнаты дарили монастырям земли, бездетные завещали им своё имущество. Монастыри постепенно становятся крупными землевладельцами, что сказывается на монашеской жизни. Сами монахи уже не работают, а только наблюдают за барщинным трудом людей, сидящих на принадлежащей монастырю земле. Аббаты часто занимались в основном хозяйственными делами или же имели заместителей, а сами находились при дворе правителя. Различными отраслями монастырского хозяйства и жизни заведовали другие монахи: келарь, эконо́м, огородник, садовод и так далее. На территории монастыря могли проводиться ярмарки. Забота о мостах и дорогах так же могла быть поручена монастырю. Аббатом мог стать даже мирянин. При Карле Мартелле аббатствами награждали за военные заслуги [8, 60]. Данные события не могли не сказаться на духовной жизни монастырей. Бенедиктиновое монашество стало постепенно уходить от идеалов своего основателя, все больше приближаясь к миру, от которого Бенедикт старался отгородиться. Огромные земельные наделы противоречили обетам нестяжания, что, конечно, устраивало не всех монахов.

Обмирщение монашеской жизни привело к тому, что появляется тенденция к монастырской реформе уже в IX веке. Первые планомерные попытки реформы монашества относятся к эпохе каролингского возрождения. Рядом мер Карл Великий стремится к религиозно-нравственному подъёму клира и монашества, угрожая крупными штрафами за нарушение целомудрия, пытаясь пресечь явление монашеского бродяжничества, запрещая духовным лицам держать охотничьих собак и соколов, желая искоренить воинский дух в аббатах и положить пределы увеличению ими собственности своих аббатств. Это продолжилось и при Людовике Благочестивом. Выразителем реформаторских стремлений выступил Бенедикт Аньянский. Он был строгим аскетом. Бенедикт участвовал на нескольких соборах, посвященных монашеству: Франкфуртском 794 года и Ахенском 817 года. На последнем был принят капитулярый, основной мыслью которого было единообразное и строгое соблюдение всеми монастырями устава Бенедикта Нурсийского [8, 70]. Сам устав был видоизменен и дополнен. Некоторые положения были смягчены: одежда, пища, отношение к своему телу и дисциплина. Другие же постановления наоборот усилены, например, «бессловесный труд». Бенедикт Аньянский делал упор на отсутствии у монаха личной собственности. На это очень строго следили и последовательно проводили во всех монастырях, которые следовали его уставу. Имущество монастыря служило так же и социальным задачам – благотворительности и помощи нуждающимся. Главное для монаха – это послушание. Для его достижения нужно соблюдать полное молчание.

В целом реформа ограничилась только югом и юго-западом Франции, при этом новые монастыри через некоторое время становились похожими на старые, дореформенные. Главное значение реформы было в том, что она коснулась монастыря святого Савина, около Пуатье, откуда реформированный бенедиктинский устав был перенесён в Отен, а из Отена в Жиньи и Бом, то есть в колыбель клюнизма.

Монастырь Ключи был основан на вилле, подаренной герцогом Аквитанским аббату Жиньи Бернону в 910 году. Он вел строгую жизнь и в своих монастырях вводил устав в духе Бенедикта Аньянского. Чуть ранее аббатства Бернона были выведены из-под власти местного епископа в прямое подчинение римского папы. Главным проводником клюнийской реформы стал преемник Бернона Одон. Воспитавший себя на аскетической литературе, изучивший Григория Великого и Августина, Одон со всей энергией своей природы выступил, сделавшись аббатом, в защиту своих аскетических идеалов, неустанно стремясь к обновлению жизни своего аббатства, резкими, иногда грубыми проповедями стараясь воздействовать на мир. Аббат получил поддержку от папства. Ему было дано право принимать под свою власть другие монастыри с целью их реформы. Положение аббата Ключи еще больше усилилось при преемниках Одона Одилоне и Гугоне. Так, например, при Одилоне количество зависящих монастырей от Ключи выросло от 37 до 65, некоторые из которых сами были значительными центрами. Аббаты подчиненных монастырей утверждались аббатом Ключи. Монахи должны были прожить первые три года монашеской жизни в главном аббатстве. В десятом веке реформа охватила всю Францию, Бельгию и Англию, а в одиннадцатом веке – Италию, Германию и Испанию [10, 116].

Несмотря на успех реформы, процесс обмирщения бенедиктинцев через какое-то время возобновился. Жизнь ордена уже не удовлетворяла аскетические потребности людей. Поэтому на рубеже одиннадцатого и двенадцатого веков появляется новый монашеский орден цистерцианцев как попытка возвращения к истокам монашества. А вскоре появляется новое монашеское направление в виде нищенствующих орденов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

2. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. – Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.
3. Хамидулин А. М. Философско-педагогический анализ категории «духовность» // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 17. – Нижний Новгород, 2019. – С. 197-210.
4. Феофан Затворник, свт. Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта. М.: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова мон-ря, 1892. – 653 + VIII с.
5. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. – 2018. - № 3. – С. 37-50.
6. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 33-35.
7. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). – С. 394-395.
8. Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. – М. : Ломоносовъ, – 2012. – 192 с.
9. Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III - середины XI в.: - СПб.: Алетейя, 2001. – 506 с.
10. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. Издательство Святого Креста Рим-Люблин, 1994. – 416 с.

УДК 929

**ГУРЬЯНОВ А. И. – РЕГЕНТ СТАРО-ПЕЧЕРСКОЙ ЦЕРКВИ
Г. ГОРЬКОГО В 70-Е ГОДЫ XX СТОЛЕТИЯ**

Земцов Никита Андреевич,
Нижегородская духовная семинария
nikitazemtsov1997@yandex.ru
Мякинина Наталья Евгеньевна,
Нижегородская духовная семинария
nds@nne.ru

Аннотация: В статье представлены биографические сведения о регенте Старо-Печерской церкви г. Горького Александре Ивановиче Гурьянове. Регент – Александр Иванович Гурьянов жил не так давно, но, к сожалению, имеется мало сведений о его земных днях. Именно архивные документы, а также воспоминания родственников помогли воспроизвести его жизненный путь.

Ключевые слова: Регент, Слобода Печеры, храм, Александр Иванович, Церковь, фотограф, война, семья.

**GUR'YANOV, A. I. REGENT STAROPESHESKIY CHURCH
IN TNE GORKY SITY IN THE 70-S OF THE XX CENTURY**

Zemtsov Nikita Andreevich,
Nizhny Novgorod theological Seminary
nikitazemtsov1997@yandex.ru
Myakinina Natalia Evgenievna,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
nds@nne.ru

Abstract: The article presents biographical information about the Regent of the Old-Pechersk Church of Gorky city, Alexander Ivanovich Guryanov. Regent - Alexander Ivanovich Guryanov lived not so long ago, but, unfortunately, there is little information about his earthly days. It was archival documents, as well as the memories of relatives, that helped to reproduce his life path.

Keywords: Regent, Pechera settlement, Church, Alexander Ivanovich, Church, photographer, war, family.

Александр Иванович Гурьянов родился в селе Гагино Нижегородской области в благочестивой верующей семье. Отец – Иван Александрович, мать – Александра Николаевна Гурьяновы. Он был средним ребенком: у него было пять сестер – Любовь, Вера, София, Елизавета и Валентина. Александр с детства начал проявлять большой интерес к музыке и искусству. Ему очень хотелось учиться в музыкальной школе и освоить игру на гитаре. Родители не поддерживали его увлечения. Известно, что он тайно убежал из дома в районный центр и просил принять его в музыкальную школу, за что был наказан отцом.

Советские годы были безбожным временем. Колоссальные гонения испытывала Церковь от коммунистических властей: конфисковали церковное имущество, насмехались над религией, теснили верующих и распространяли атеизм в школах. Несмотря на это, в доме семьи Гурьяновых собирались близкие православные люди для чтения духовной литературы. Это было замечено и расценено властями как агитация против советской власти, за что отец Александра Ивановича был репрессирован по доносу соседа. Известно, что Иван Александрович ходил в церковь и писал иконы. В то время этого было достаточно, чтобы получить лишение свободы. Сосед питал надежду, что всю семью Гурьяновых заберут, а ему достанется их дом. Вскоре отец Александра Ивановича умирает в тюрьме.

Алекса́ндре Николаевне пришлось воспитывать шестерых детей одной. Не имея никакой профессии, она стала заниматься торговлей. Она много времени уделяла молитве и была большой труженицей, старалась воспитать детей в вере и благочестии. Стоит отметить, что семья Гурьяновых жила скромно.

Александр Иванович стал искать возможность подрабатывать, чтобы помочь родным пережить трудности. В то тяжелое время он так и не смог получить музыкального образования, но усердно занимался самообразованием.

Некоторое время участвовал в художественной самодеятельности, научился сам играть на гитаре. Бабушка учила Александра чтению Псалтири на церковно-славянском языке.

Александр Гурьянов, впоследствии, становится фотографом и находит работу в фотоателье, где познакомился со своей будущей супругой, которая так же занималась фотографией – Фадеевой Надеждой Порфирьевной.

Надежда Порфирьевна происходила из верующей многодетной семьи. Отец – Порфирий Иванович, был военным в отставке и имел свой небольшой маслобойный завод и чайную. О матери сведений не имеется, но известно, что семья Фадеевых была очень гостеприимной и помогала бедным.

Александр Иванович и Надежда Порфирьевна женятся.

В начале Великой Отечественной войны Гурьянова забрали на фронт. Уходя на войну, Александр Иванович оставил жене запасы фотоматериалов. Надежда ездила в воинские части, которые дислоцировались рядом с городом, фотографировала, ночью проявляла пленки, печатала карточки, а рано утром ехала обратно в часть, чтобы их отдать заказчикам, пока часть не перевели в другое место. Солдаты с радостью фотографировались. Всем хотелось послать родным свою карточку на память, ведь каждый знал, что может не вернуться домой. Ей платили за фотографии, чем кто мог: местные деревенские жители расплачивались луком, картошкой, а солдаты хлебом, мылом, махоркой. Этим семья Гурьяновых жила всю войну.

Надежда Порфирьевна рассказывала о таком случае. Как-то раз она возвращалась из-за города из какой-то воинской части, куда отвозила готовые фотографии. С собой везла полмешка «гонорара» - хлеб, табак, мыло картошку. Остановила попутку – грузовик вез капусту в город, водитель разрешил ехать в кузове, прямо среди кочанов. На нее нахлынула тревога: пустая дорога, до города далеко, что будет с детьми, если с ней что-то случится в пути... Она стала молиться и вдруг увидела, что по полю, вдоль которого шла дорога, бегут две маленькие девочки в белых платьях – бегут, вроде, как играя в догонялки, но время от времени останавливаются и

собирают цветы для венков. Сразу стало как-то спокойнее: ведь если гуляют дети, значит рядом деревня, люди, в случае чего – помогут. Так она всю дорогу, несколько километров ехала, любясь на детей. На подъезде к городу она сошла с машины – боялась мародеров, которых тогда было немало: прямо на ходу с машин баграми стаскивали груз и, конечно, могли ее покалечить. И только оказавшись в городе и успокоившись, она поняла, что дети не могут бежать по полю несколько километров со скоростью грузовика и при этом останавливаться и собирать цветы. «Это Господь послал ангелов, чтобы меня успокоить», - говорила она.

Александр Иванович служил связистом, воевал на передовой. Во время одного из обстрелов, когда он был в окопе, осколок снаряда пробил железную каску и раздробил ему ушную раковину. Он горячо молился и с помощью Божьей сумел выйти из зоны обстрела. В этом бою его контузило, и последствия травмы Александр ощущал всю жизнь.

Александр Гурьянов был глубоко верующим человеком и считал, что убивать людей нельзя даже на войне. Он сам рассказывал, что за всю войну не убил ни одного человека. Однажды его послали в разведку, и он буквально лицом к лицу столкнулся с таким же, как он разведчиком-немцем. Преимущество было на его стороне. У Александра Ивановича была возможность застрелить неприятеля. Но, по его словам, он увидел его испуганное лицо и подумал, что у него, скорее всего, тоже дома остались семья и дети, и на фронт он пошел не по своей воле. И он просто отпустил немца.

Александр Иванович всегда знал то, что в суровые морозы, когда ему приходилось бывать в окопах в ледяной воде, Господь Бог хранил его: он непрестанно молился. Горячо молились также родные Гурьянова, особенно близкий к семье Александра иеродиакон Израиль – монах Почаевской Лавры. Отец Израиль своей молитвой и духовной поддержкой много помогал и Надежде Порфирьевне.

В его военной биографии был такой случай: взрывом снаряда разорвало телефонный провод. Пятеро связистов, пытавшихся восстановить связь, погибли от пули снайпера, пристрелявшего место вокруг обрыва провода. Дошла очередь до Александра Ивановича – он получил приказ от командира восстановить связь. Дополз с катушкой провода до места обрыва, увидел убитых товарищей. Круча была в яме от разорвавшегося снаряда. Он понял, что если приподнимется над землей, чтобы попасть в воронку, то снайпер его убьет. Тогда он сделал сальто: встал на руки и перекувыркнулся в воронку. В это время разрывная пуля снайпера попала ему в ногу и раздробила кость голени. Несмотря на ранение, ему удалось соединить провода и восстановить связь. В воронке он пролежал до темноты, когда снайпер уже не мог стрелять. А ночью его и убитых товарищей забрали санитары. Александр Ивановича отправили в госпиталь. После ранения его комиссовали, он долго лечился – сначала в лазарете в Кирове, затем жена перевезла его в госпиталь в г. Горьком. Поскольку разрывная пуля раздробила кость, и осколки кости врачам пришлось убрать, одна нога у него стала короче.

После выписки из госпиталя Александр Иванович с трудом передвигался на костылях, долго не мог даже выйти из дома. Очевидно, что война оставила у него глубокие психологические травмы. Гурьянов никогда не смотрел фильмы про войну.

Семье Гурьяновых помогало жить занятие фотографией. Надежда ездила днем по городу и фотографировала, а Александр в это время оставался с детьми, а когда она возвращалась, он проявлял пленки, ретушировал и печатал карточки (так тогда было принято называть фотографии). Да и вообще, всю войну благодаря фотографии Гурьяновы могли существовать. К тому времени у Александра Ивановича и Надежды Порфирьевны было пятеро детей. Шестой ребенок родился после войны.

Александр Иванович также переплетал книги и пел в церковном хоре. Будучи, певчим церковного хора, которым тогда управлял регент

Коринфский Константин Александрович, Гурьянов стал постепенно осваивать регентское дело. Постепенно Александр Иванович стал помогать Константину Александровичу, при необходимости заменял его, а после его кончины, в конце 1950-х годов, он стал регентом в Спасо-Преображенском храме слободы Старые Печеры. Основным кругом близких людей в то время были: протоиерей Иоанн Фролов, протоиерей Николай Никольский, семья протоиерея Николая Юшкова, отец Алексей Баннов, монахиня Евстолия, Мягков Александр Иванович – регент храма Казанской иконы Божией Матери в селе Рожново, Желязняковы Петр Иванович и Евдокия Ивановна – глубоко верующие люди и другие. Старо-Печерскую церковь Гурьяновы посещали всей семьей.

Александр Иванович любил свою работу: много занимался с певчими, добиваясь нужно звучания; сам писал от руки для каждого из них партитуры – каллиграфическим почерком. Причем в то время нотную бумагу не всегда можно было купить, поэтому нередко он сам чертил аккуратно нотный стан и писал ноты. Приходил на службу заранее, сам расставлял ноты, а после службы преодолевал Печерскую лестницу в триста с лишним ступенек почти без остановок. Пение в Печерском храме было всегда молитвенным и красивым. Александр Иванович много ездил по разным городам, храмам Нижегородской епархии: Арефино, Ворсма, Кубинцево, Рожново и др., собирал разные песнопения, чтобы разнообразить репертуар своего хора. Когда появились магнитофоны, Гурьянов ездил по разным храмам, записывал новые распевы, чтобы потом разучивать их со своим хором. В доме у него была физгармонь, на которой он музицировал. Александр коллекционировал пластинки с церковными песнопениями.

Александр Иванович много внимания уделял молодежи: к нему домой приходили заниматься молодые люди, которые хотели научиться петь и поступить в семинарию: Владимир Ганин, Александр Мягков (позже стал регентом) и другие ребята. Его активная деятельность привлекла внимание уполномоченного совета по делам религий Нижегородской области. У него

была удивительная способность петь разными голосами: пока молодые люди разучивали мужские партии, он вел партию сопрано, как он говорил «дискантом», позже стал подключать своих дочерей – они исполняли партию сопрано.

У всех детей Александра Ивановича был хороший слух, и он создал домашний детский хор: дети пели рождественские, пасхальные песнопения, давали концерты перед гостями.

Большое значение в семье придавалось христианскому воспитанию. Александр Иванович один раз в неделю вечером собирал детей вокруг себя и читал им жития святых, причем довольно долго – около часа. Дети обязательно каждое воскресенье ходили в храм. Трое из его сыновей стали священниками, четвертый пел в церковном хоре. Старший сын Александра Ивановича – Анатолий, окончил Московскую духовную семинарию, служил на приходах Нижегородской епархии. Сын Николай – МДС и МДА, служил в Москве и четыре года в Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Сын Дмитрий окончил также Московскую духовную семинарию и сейчас служит священником в селе Рожново, в храме в честь Казанской иконы Пресвятой Богородицы.

Дочь Елена вышла замуж за студента Московской семинарии, будущего профессора Московской духовной академии, преподавателя греческого языка. Сын Геннадий работал в оперном театре, пел в церковном хоре. Дочь Ирина также пела в хоре у отца.

Александр Иванович заботился о своих детях даже после того, как они выросли и создали собственные семьи. Если ему встречалась полезная книга, например, по домоводству, кулинарии, народной медицине, т.е. по полезным в хозяйстве вопросам, он покупал каждому по экземпляру. Он любил детей – своих внуков, и они его любили. Он мечтал, чтобы внуки пошли по его стопам и не ошибся. Елена и Ксения – дочери протоиерея Димитрия Гурьянова, окончили Нижегородское православное женское духовное училище (НПЖДУ) и сейчас на нижегородских приходах являются

регентами. А его сын – протодиакон Сергей Гурьянов, в 2006 году окончил Нижегородскую духовную семинарию. В настоящее время отец Сергей служит вторым протодиаконом у митрополита Нижегородского и Арзамасского Георгия (Данилова).

У Александра Ивановича было замечательное качество – он был скрупулезным и наблюдательным человеком: если брался за какое-то дело, то изучал его досконально. Например, он сам научился ремонтировать часы, и на фронте, где эта проблема была, очевидно, актуальной, пользовался славой часового дел мастера. Вообще Александр Иванович был жизнелюбивым человеком, всегда ощущал себя молодым, ходил быстро, даже с тросточкой, всегда имел много планов на будущее.

Александр Иванович был простым верующим человеком. Он постоянно молился Божией Матери, непрестанно творил молитву «Богородице, Дево, радуйся...». Гурьянов любил посещать святые места: Почаев, Киев, Муром и др., паломничая со своими друзьями – отцом Иоанном Фроловым и отцом Алексием Банновым.

Последние годы Александр Иванович много трудился, преодолевая свои недуги – болезнь сердца и фронтовая рана ноги.

За свои труды на благо Матери Церкви был награжден Архиерейской грамотой архиепископом Нижегородским и Арзамасским Николаем (Кутеповым).

Господь послал Александру Ивановичу Гурьянову мирную христианскую кончину на 88 году жизни.

Таким образом, жизненный путь Александра Ивановича Гурьянова является собой достойный пример для подражания, воплощая в себе евангельский идеал [8; 9; 10]. Он сумел в такие тяжкие военные годы и времена гонений сохранить твердую веру, продолжая традиции русского богослужебного пения [11], вдохновенно трудясь на благо Святой Матери Церкви.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Воспоминания о А. И. Гурьянове, регенте Старо – Печерской церкви г. Горького семьи Гурьяновых.
2. Воспоминания о А. И. Гурьянове, регенте Старо – Печерской церкви г. Горького семьи Нелюбовых.
3. Воспоминания о А. И. Гурьянове, регенте Старо – Печерской церкви г. Горького протоиерея Евгения Юшкова.
4. ЦАНО (Центральный Архив Нижегородской области).
5. Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917 – 1997. М., 1997, кн. 9. – 557 с.
6. Мякинин А., прот. Взаимоотношения Церкви и государства в 50–е – 70–е годы XX столетия в Горьковской (Нижегородской) епархии. Диссерт. канд. богословия. Сергиев Посад, 2002 г. – 156 с.
7. Куроедов В. А. Религия и Церковь в Советском государстве. М., 1982. – 263 с.
8. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. – Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.
9. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.
10. Мякинин А.Е. Положение Церкви в Горьковской епархии в 1950-х годах (до начала хрущевских гонений) // Вестник церковной истории. 2010. № 1-2 (17-18). С. 232-262.
11. Мякина Н.Е., Кондратьева А.Д. Отечественная певческая богослужебная традиция в период русского классицизма (первая половина XIX века) // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты: сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской

конференции (1 февраля 2020 года) / под ред. А.В. Ворохובה. Вып. II.
Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2020. – С. 164-171.

УДК 284

**КРИТИКА ЛИБЕРАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ И ПОЯВЛЕНИЕ
НЕООРТОДОКСИИ**

Иванов Дмитрий Владимирович,

Московская духовная академия

dimulya937@gmail.com

Семенов Арсений Владимирович, иерей,

Нижегородская духовная семинария

Senyavw2@rambler.ru

Аннотация: В статье рассматривается проблематика появления неоортодоксального протестантского движения в связи с кризисными тенденциями в либеральном протестантизме. Подчеркивается, что новое теологическое направление стало результатом коллапса западноевропейской культуры конца эпохи Нового времени.

Ключевые слова: христианство, протестантизм, либеральная теология, неоортодоксия, Карл Барт.

**THE CRITICISM OF LIBERAL THEOLOGY AND THE EMERGENCE
OF NEOORTHODOXY**

Ivanov Dmitry Vladimirovich,

Moscow theological Academy, Sergiev Posad

dimulya937@gmail.com

Arseny Semenov, priest,

Nizhny Novgorod theological Seminary

Senyavw2@rambler.ru

Abstract: the article deals with the problem of the emergence of the neo-Orthodox Protestant movement in connection with the crisis trends in liberal Protestantism. It is emphasized that the new theological direction was the result of the collapse of Western European culture at the end of the Modern era.

Keywords: Christianity, Protestantism, liberal Theology, Neorthodoxy, Karl Barth.

Проблемы генезиса и эволюции протестантских теологических движений в период Новейшего времени являют собой источник перманентной рефлексии для современных исследователей религии, богословия и религиозной философии [1; 2; 3; 4; 5; 6], поскольку эти движения продолжают оказывать ощутимое влияние на современный теологический дискурс [7; 8; 9; 10].

«Нужна новая теология (не только профессиональных теологов)», – писал Э. Бруннер под впечатлением от первого издания «Послания к Римлянам» Карла Барта [11, 83]. И, действительно, такое новое теологическое движение, опиравшееся на идеи Карла Барта, возникло.

Й. Громадка пишет о возникновении этого движения следующее: «Когда около 1920 г. стала распространяться новая теология, можно было постоянно слышать упреки, что это теология отчаяния, отрицания, которая возникла из внешней беспомощности. Мол, она возникла из сухости и беспринципности. С приходом эпохи спокойствия нужно снова вернуться к позитивной теологии. В определенной степени это правда. Нельзя отрицать, что за теологию Барта некоторые теологи хватались из отчаяния. Им казалось, что Барт отвечает на их тревоги, и они начали его взгляды интерпретировать по-своему. И действительно, они интерпретировались с долей горя, отчаяния и нигилизма. Теологи стояли на руинах – и тут раздался голос, говорящий о тщетности всего созданного и о славе Господней как единой цели» [12, 62].

По утверждению Т. Рылко протестантские теологи, понимая ту опасность, которую несёт их теологии принцип учения в церкви не опирающийся на авторитеты, ожидали реформатора. «Эту надежду исполнил

Карл Барт», который «провёл реформу протестантской теологии в направлении ортодоксии, хотя метод, который [он] использовал далёк от традиционного» [13, 545], – пишет этот католический священник.

Сторонники идей Барта собрались вокруг журнала «Zwischen den Zeiten». Кольфхаузу, писавшему в 1927 году, круг теологов, сложившийся вокруг этого журнала, представлялся единым, а Карл Барт – его очевидным лидером [14, 9]. Название журналу дала статья Ф. Гогартена с тем же названием «Zwischen den Zeiten». В своей статье Гогартен писал: «Это участь нашего поколения – то, что мы стоим между эпохами (zwischen den Zeiten). Мы не принадлежим к эпохе, которая теперь кончается. Будем ли мы принадлежать к эпохе, которая грядёт? И если мы можем принадлежать ей, то придёт ли она так скоро?» [15, 95].

А через несколько лет Барт писал уже в прощальном послесловии к журналу «Zwischen den Zeiten» о том, что издание было образовано им и его единомышленниками, которые считали в тот момент, что они, молодые пасторы, едины в страстном стремлении следовать теологии, основанной на Библии, в противовес либеральной «теологии неопротестантизма начала века» [16, 313].

Проповедь и личность Барта притягивали к нему новых единомышленников. Успех Барта как профессора был удивителен. Со всей Германии приезжали студенты, чтобы послушать его лекции. Его книга вызвала потоп критической литературы, и его идеи обсуждались со всех сторон.

Теологическое движение, сформировавшееся в связи с идеями Карла Барта, имело много названий, но, пожалуй, чаще всего его называют «диалектическая теология». Сами «диалектические теологи» воспринимали это название без большого энтузиазма. Так же было и с другими наименованиями – «теология кризиса», «теология парадокса» Все они «схватывали» лишь внешний признак.

Фангмайер говорит о том, что имя «теология кризиса» дал этому направлению Пауль Тиллих. Этим, по мнению данного автора, Тиллих хотел сказать то, «что здесь кризисом указывается на *кризис*, то есть в крушении на *Божий суд*, который убивает и оживляет» [17, 27].

По утверждению В. Паука во вступлении к его книге, которая была опубликована в 1931 году, «молодое поколение немецких теологов полностью ориентировано на писания Барта и его друзей» [18, V]. Влияние диалектической теологии увеличивалось в двадцатые годы почти без какого-либо сопротивления.

Противоречие между «либеральной» и «диалектической» теологиями Р. Бультман обозначал так: «Объектом теологии является Бог, и упрёк [по отношению к] либеральной теологии то, что она трактовала не о Боге, но о человеке. Бог означает радикальное отрицание и устранение человека, теология, объектом которой является Бог, поэтому своим содержанием может иметь лишь *λογος του σταυρου*, который *σκανδαλον* для человека» [19, XV]. Выступления теологов, единомышленников Барта, были протестами против ущерба, который причиняли теологи теологии.

Единомышленник и друг Барта Й. Л. Громадка указывает на то, что возникновение новой теологии нельзя связать с именем лишь Карла Барта – «подобные идеи как бы носились в воздухе в период первой мировой войны» [12, 16]. По его хвалебным словам, «новая теология была великой борьбой с законничеством и фетишизмом культа, с одной стороны, и с чуждым огнем философии, гностического суемудрия – с другой» [12, 13-14].

Впрочем, помимо одобрительных отзывов существуют и критические. Так, по мнению Х. Йохумса, диалектическая теология с одной стороны показывая величие Бога, с другой – ведёт не только к разоблачению фиктивных ценностей, но и ставит под сомнение, в некотором отношении, «конечные ценности» [20, 18]. Этот исследователь риторически спрашивает: «Не ведёт ли линия от диалектической теологии напрямик к скептицизму и

нигилизму?» [20, 18]. По его убеждению, там, где диалектика всё движет и всё ставит под вопрос, «открыта дверь сомнению» [20, 18].

И сам Карл Барт, и его последователи утверждали о своём нахождении как вне протестантской ортодоксии и фундаментализма, так и вдали от модернизма. По справедливому утверждению Паука, Барт является одновременно «антиидеалистом», «антисубъективистом», «антипиетистом», «антилибералом», «антифундаменталистом» [18, 54-55]. Эти, казалось бы несовместимые друг с другом характеристики бартианской теологии, могут в известной мере быть отнесены и к творчеству всех других представителей неоортодоксального направления.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. Нижний Новгород, 2015. С. 19-45.

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

3. Ворохобов А. В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2015. – Вып.13. С. 7-30.

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

5. Ворохобов А. В. К вопросу о референте протестантского герменевтического дискурса: концепция теологического дейксиса // Язык,

культура и общество в современном мире. Материалы международной конференции 28-30 мая 2012 г. Нижний Новгород, 2012. С. 182-183.

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

7. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. 2018. № 3. С. 37-50.

8. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 33-35.

9. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С.87-96.

10. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394-395.

11. Brunner E. Der Römerbrief von Karl Barth // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). S. 78-87.

12. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс; Культура, 1993. 192 с.

13. Ryłko T., ks. Teologia dialektyczna Karola Bartha // Homo Dei. Liepesc-sierpeń 1958. Nr. 4 (88). P. 545-552.

14. Kolffhaus W. Die Botschaft des Karl Barth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978. 84 s.

15. Gogarten F. Zwischen den Zeiten // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. /

hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). S. 95-101.

16. Barth K., Thurneysen E., Merz G. Abschied von «Zwischen den Zeiten» // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen / hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). S. 313-331.

17. Fangmeier. Der Theologe Karl Barth: Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1969. 70 s.

18. Pauck W. Karl Barth: Prophet of a New Christianity? New York; London: Harper & Brothers, 1931. viii + 228 p.

19. Moltmann J. Vorwort // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). S. ix–xviii.

20. Jochums H. Die große Enttäuschung. Karl Barth und die Theologien, Philosophien, Anthropologien und Ideologien der Gegenwart, sonderlich im deutschen Sprachraum. Wuppertal: Verlag und Schriftmission der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, 1986. 83 s.

УДК 281.93

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРООБРЯДЦАМ В ПРАВЛЕНИЕ АЛЕКСЕЯ МИХАЙЛОВИЧА

Иванов Михаил Константинович,
Нижегородская духовная семинария
konstantinovich-2021@bk.ru

Аннотация: В данной статье исследованы особенности государственной политики по отношению к старообрядцам с 1666 по 1676 гг. Установлено, что за указанный период можно выделить лишь один значительный законодательный акт всероссийского значения – постановления Соборов 1666-1667 гг. Остальные акты имеют лишь частный характер.

Ключевые слова: старообрядцы, Собор 1666-1667, государственная политика, Алексей Михайлович.

STATE POLICY TOWARDS OLD BELIEVERS IN THE REIGN OF ALEXEY MIKHAILOVICH

Ivanov Mikhail Konstantinovich,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
konstantinovich-2021@bk.ru

Abstract: This paper examines the features of state policy in relation to the old believers from 1666 to 1676. It is established that during this period only one significant legislative act of all – Russian significance can be identified- the resolutions of the Councils of 1666-1667. The Other acts are only of a private nature.

Key words: Old believers, Cathedral of 1666-1667, public Policy, Alexey Mikhailovich.

В истории России православное христианство является смыслообразующим феноменом [1; 2; 3; 4]. Старообрядчество, в свою очередь, представляет собой самобытное явление отечественной культуры. Представители данного направления, представляющие собой едва ли не

отдельный класс в имперской России, внесли немалый вклад в экономическое развитие страны, а также сохранили ценностные ориентиры древнерусской культуры [5, 203]. Противники новых церковных изменений ставили перед собой цель сохранить «древнее благочестие» не только в обряде, но и в складе ума, труде, общении, поведении и т.д. Предки староверов из поколений в поколение бережно хранили и передавали обеты отцов. Потому духовные, культурные и иные принципы старообрядцев значатся историческими, заложенными еще во время зарождения Древней Руси.

Раскол, начавшийся во второй половине XVII столетия, обязан своим возникновением и дальнейшим развитием совокупности многих обстоятельств и причин. Работа по исправлению книг, начатая по непосредственной инициативе патриарха Никона, встретила яростное сопротивление со стороны «невежества». Она была воспринята как дело злонамеренное, небогоугодное, чреватое навредить благочестию и вере. Поспешность и строгость Никона привели к употреблению отрецензированных церковных обрядов и богослужебных книг, оставлению им престола и удалением от дел, лишению патриаршества и дальнейшая печальная его участь в один момент придали последователям «старой веры» уверенности в правильности своего направления.

Московский Собор 1666-1667 гг., созванный царем Алексеем Михайловичем, признал приверженцев старых обрядов как раскольников и еретиков. После объявления соборных постановлений сразу же последовали меры, направленные на обращение староверов на «истинный путь». Письменные и устные обличения, наставления пастырей, духовные и физические наказания – все эти методы, впоследствии претерпевавшие изменения с течением времени, применялись к старообрядцам.

Соборное Уложение 1649 года, лежавшее в основе законодательства того времени, предполагало за преступление против веры смертную казнь: «Будет кто иноверцы, какия ни буди веры, или и русской человек, возложит

хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу Приснодеву Марию, или на честный крест, или на Святых Его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохулника обличив, казнити, зжечь» [6]. Так как старообрядцы не принимали церковь с ее изменениями, то Московский Собор вынес решение наказывать еретиков и раскольников не только церковными властями, но и «царским, сиречь градским законом и казнением» [7]. Избранный Собором новый патриарх Иосаф, вскоре в своем «Воззвании» обратился к царю, чтобы тот защитил правоверных, «отмстил своей царскою силою непокорникам церковным» [8, 76].

Первое время преследовались и наказывались отдельные личности, которые резко и открыто высказывались против царя и Церкви, так как они представляли угрозу.

Духовный сын и ученик протопопа Аввакума инок Авраамий с 1667 года возглавлял общину московских староверов. До этого, на Соборе, он принес покаяние в своих заблуждениях. Однако, в 1670 г. Авраамий был арестован, а спустя год сожжен в Москве на Болотной площади. В этот же год подвергли аресту ученицу Аввакума боярыню Морозову: лишенная всего имения, Феодосия была сослана в Боровский монастырь, где спустя пять лет, заточенная в земляную яму, умерла от голода. В 1666 году отлучили от Церкви и сослали в Николо-Угрешский монастырь одного из «столпов правоверия» - Суздальского протопопа Никиту. Раскаявшись, он возвратился в Москву, где его следы теряются до 1681 года. Во время правления царевны Софьи он был казнен на Лобном месте за оскорбление царской власти. Дьякон Феодор на Соборе 1666-1667 гг. также не признал своей вины, за что его анафематствовали, отрезали язык и сослали в Пустозерский острог. Позже, в 1681 г. он был сожжен живьем в срубе. Среди приговоренных к ссылке в Пустозерск был и священник Лазарь. За приверженность своей вере подвергнут тем же пыткам, что и дьякон Феодор. Другом и

сподвижником протопопа Аввакума являлся Епифаний – монах Соловецкого монастыря. Почитаемый старообрядцами как мученик, Епифаний на Соборе 1666 г. обличал царя и патриарха Никона, за что был подвержен той же участи, что и вышеперечисленные. Пожалуй, одной из самых знаковых и влиятельных фигур раскола является протопоп Аввакум. По решению того же собора, он был осужден, расстрижен и сослан в Пустоезерск. В апреле 1681 г. вместе с другими вождями раскола Аввакум был предан огню.

Главные учителя раскола призывали к разрыву с церковью: «Не подобает православным христианам ни благословения от никониан принимать, ни службы, ни крещения, ни молитвы, и в церкви с ними не молиться, ниже в дому; еретических книг не читати, чтения и пения еретического не слушати» [9, 68]. Однако не все староверы готовы были пойти на это. Тогда Аввакум написал практические главы, в которых он допускал внешне быть сторонником государственной церкви, но внутренне держаться расколу.

Одно из важных событий в царствование Алексея Михайловича – Соловецкое восстание или сидение, продлившееся восемь лет (1668-1676 гг.). Соловецкий монастырь к 1637 г. превратился в опорный оборонительный пункт в борьбе со шведами. Именно на монастырь возлагалась оборона всего Русского Севера. Многие насельники монастыря имели воинские навыки, а крепкие стены и запасы продовольствия способствовали монастырю выдержать долгую осаду. Еще в 1657 г. братия монастыря во главе с архимандритом Ильей отказалась принимать книжные и обрядовые исправления. В Москве знали об этом, но никаких шагов по этому поводу пока не принимали. Лишь после Московского собора 1666-1667 в Соловки был отправлен архимандрит Сергей с целью проведения реформы. Братия монастыря не приняла Сергея, ни царские угрозы, заявив, что покинут монастырь в случае принятия реформы. Монахи писали царю челобитные, в которых отказывались принимать нововведения, и готовы были открыто сражаться за истинную веру. Ответа долго не пришлось ждать. В 1667 году

правительство принимает решение конфисковать все монастырские вотчины и имущество. Фактически с этого момента начинается изоляция монастыря. 3 мая 1668 г. по приказу царя в Соловецкий монастырь посылается отряд стрельцов во главе с Игнатием Волоховым, который получил инструкции: «потеснить, но не делать приступа и не стрелять по ограде» [10, 228]. Правительство все еще надеялось на мирный исход сложившейся ситуации. Среди тех, кто играл основную роль в бунте были келарь Азарий, казначей Геронтий и находившийся на покое архимандрит Никанор. В 1670 г. по царским войскам бунтовщики открыли стрельбу, однако, ответного огня не последовало. Блокада продолжалась. С конца 1673 г. в монастыре перестали молиться за царя. 22 января 1676 г. правительственные войска под командованием воеводы Мещерского, не без помощи перебежчика Феокиста, заняли монастырь. Активные участники бунта были казнены. Несмотря на жестокое подавление бунта, Соловецкое восстание послужило укреплению старообрядчества на севере страны.

Еще 1 марта 1674 г. был издан первый указ на обнаружение старообрядцев: «... которые к церквам Божиим для моления приходить не станут, тем от Государя быть в наказании» [5]. Однако особого рвения чтобы наказать старообрядцев государственные власти на местах не имели. Воеводы часто не исполняли свои обязанности, ожидая особого царского повеления. Целенаправленный поиск староверов последовал только после захвата Соловецкого монастыря.

29 января 1676 года умирает царь Алексей Михайлович и на престол вступает его сын Федор Алексеевич. У старообрядцев появляется надежда на то, что произойдут изменения в государственной политике в лучшую сторону.

БИБЛИОГРАФИЯ

10. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября

2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

11. Ворохобов А. В., Гимоян С. А., Третьяков И. С. Онтология и механизмы функционирования российской национальной идентичности // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29-30 октября 2019 г. : в 2 ч. Ч.1 / под науч. ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. – С. 185-186.

12. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., прот., Горбатовский Н. Е., прот. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20-28.

13. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

14. Пешков А.А. Старообрядческий раскол и реформы Петра I в оценке А.В. Карташёва / А. А. Пешков // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2014. Вып. 12. С. 203-213.

6. Соборное Уложение 1649г. – Л., 1987.

7. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. – СПб., 1830. – Т. 1.

8. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович / Н. Ф. Каптерев. – М., 1909-1913. – Т. 1.

9. Субботин Н. И. Материалы по истории раскола за первое время его существования / Н. И. Субботин. – М., 1875-1894. – Т. V.

10. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – М., 1992. – Т. 2.

ДЕИЗМ: PRO ET CONTRA

Климашин Михаил Вячеславович

Нижегородская духовная семинария

Mihailo94@yandex.ru

Ворохобов Александр Владимирович,

Нижегородская духовная семинария

vorokhobov@yandex.ru

Аннотация: работа посвящена рассмотрению феномена деизма (религиозно-философского направления, признающего бытие Бога, но отвергающего сверхъестественные явления), с позиции православного христианства.

Ключевые слова: деизм, православие, христианство, религия, философия.

DEISM: PRO ET CONTRA

Klimashin Mikhail V.

Nizhny Novgorod Theological Seminary

Mihailo94@yandex.ru

Vorokhobov Alexander Vladimirovich,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

vorokhobov@yandex.ru

Abstract: the work is devoted to the study of the phenomenon of deism (a religious and philosophical trend that recognizes the existence of God, but rejects supernatural events), from the position of orthodox Christianity.

Keywords: Deism, Orthodoxy, Christianity, Religion, Philosophy.

Введение

В 17 веке под влиянием множества факторов начинает развиваться религиозно-философский феномен деизма, который оказывал существенное влияние на сознание людей, в корне менял их убеждения, идеалы и принципы, отношение к жизни и смерти, к окружающему миру и пониманию

своего места в нём, бросая вызов христианской вере, её устоям и ценностям. Деизм существует и сегодня, выступая против «богооткровенных религий».

В данной работе будет рассмотрен феномен деизма и осуществлена его оценка с позиции христианской православной веры.

Религиозно-философские основы деизма

Деизм (*происходит от франц. déisme, от лат. deus «бог, божество», из праиндоевр. deīwos*) – религиозно-философское направление, признающее существование Бога и сотворение Им мира, но отрицающее большинство сверхъестественных явлений, Божественное Откровение и религиозные догматы. Данное воззрение основано на познании разумом замыслов и законов, существующих в окружающей нас природе. Так наличие произведения, подразумевает существование художника. Деизм – естественная религия, а не религия «откровения». Его философия подразумевает освобождение от суеверий и страха, представленных во всех «Богооткровенных религиях», таких например как христианство, иудаизм и ислам.

Возникновение деизма

Происхождение деизма относится к 17 столетию. В данную эпоху стал активно развиваться рационализм и эмпиризм, как основные инструменты и способы познания человеком этого мира и своего места в нём. Развитию деизма способствовали различные причины, такие как: научная революция (открытия в различных областях знаний: труд Николая Коперника «О вращении небесных сфер», доказывающий, что неподвижным центром является Солнце, а не Земля, опровергающий геоцентрическую теорию Птолемея и Аристотеля; Иоганн Кеплер доказывает, что планеты вращаются вокруг Солнца по эллиптическим орбитам; Исаак Ньютон обосновывает закон всемирного тяготения, открывает волновую природу света и разделяет белый цвет на спектральные цвета и многие другие открытия). Активизируется отрицание сверхъестественного, основанного на сведении всех происходящих событий к непосредственным действиям Бога, святых и

ангелов. Этому способствовали научные открытия, объясняющие природные явления в свете естественных законов, ведь в средневековые люди считали, что Бог поддерживает мир и управляет им посредством ангелов, подавляющее большинство природных процессов объяснялось действием Божиих ангелов. В эпоху Просвещения люди стали узнавать, что Бог вложил в природу определенные естественные законы, которые управляют всеми природными процессами.

С развитием вольнодумия и в связи с удалением от послушания Богу и его заповедям происходит постепенное падение нравственности, так например А. С. Пушкин писал о Франции 18 века: «Алчность к деньгам соединилась с жаждою наслаждений и рассеянности; имения исчезали; нравственность гибла; французы смеялись и рассчитывали, и государство распадалось под игривые припевы сатирических водевилей» [1, 11-12].

Жители Европы активно использовали новые знания, в том числе о других культурах и религиозных культах. По мере развития торговых путей происходила эмиграция различных слоев населения с иными культурными и мировоззренческими особенностями. Ученые, исследуя новые религиозные течения и научные открытия, стали сравнивать их с христианским учением. Заметив, что в различных религиях присутствуют общие черты, они приходили к выводу о том, что может существовать общая религия, знания о которой люди получают не из «Откровения», или от пастырей церкви. На основании этого, мировоззрение людей смещалось в сторону деизма – религии в которой пытались объединить божественное, природу и науку в единое целое.

Возникающие философии эмпиризма и рационализма также бросали вызов традиционным религиям, превознося рассудок человека и его чувства, которые становились основным путём познания материи и человека. В рамках этих философских направлений не проявлялся особый интерес к познанию Божественного. Так, например, «Новый Органон» – труд Фрэнсиса Бэкона демонстрировал индуктивный метод толкования природы. По

мнению автора, данный метод был лучше дедуктивного метода Аристотеля. Данный «научный метод» ученый может использовать для разработки гипотезы. Исследователь наблюдает за фактами, связанными с идеей, фиксирует их в повторяющихся экспериментах и выводит закон, вместо того, чтобы делать заключение на примере, взятом у авторитетного автора, без проверки его достоверности [2, 142].

Обоснование деизма

Деизм характеризуется следующими основными признаками:

- **Трансцендентность без имманентности** (*Утверждает, что Бог так далеко отделен от Своего творения, что человек не может с Ним контактировать, Бог невидим*)
- **Руководство природных законов** (*Бог создал людей и оставил для них совершенный мир, который управляется естественными законами, события в мире происходят без Божьего вмешательства*)
- **Леность в моральных вопросах** (*приверженцы деизма считают, что люди стремящиеся получить Божию помощь для улучшения нравственного поведения, не стараются изменяться в лучшую сторону самостоятельно*)
- **Проблема наличия зла в мире** (*Зло есть вина человечества, человек должен трудиться сам для решения этой проблемы*)

В данном религиозно-философском направлении не существует чудес, а также отсутствует Божественное Откровение. На основании этого понятно, что человек не может ожидать каких-либо сверхъестественных событий, получения прямого Откровения от Бога или Божиего вмешательства в его жизнь. Небо становится для людей закрытым и Бог не слышит молитв людей. В деизме Бог поручил человечеству самому заботиться о творении и развивать его потенциал. Сотворенный мир, по деистическому воззрению, подобен совершенному часовому механизму, сделав который, мастер предоставил его самому себе.

Деизм утверждает, что человек абсолютно независим от Бога, основывается прежде всего на природе и разуме, отвергает «Откровения»

«Богооткровенных религий», при этом утверждая, что Бог есть. Для полноценной жизни, не только телесной, но и духовной, не требуется ни молитв, ни богослужений, ни таинств, нет необходимости в какой-либо помощи Бога, Его благодати, ибо всё это нарушало бы свободу человека. Нужно лишь иметь собственный здравый смысл и развивать способность к созерцанию.

Деизм обвиняет религии «Откровения», особенно христианство и ислам в использовании жадности и страха. Жадность используется, как инструмент удержания – человек может получить награду в вечной жизни. Вместе с ней они используют страх смерти. Деизм же учит делать правильные вещи только потому, что они правильны. Он не претендует на знание о том, что происходит после смерти с человеком. Деисты любят Бога и доверяют ему всецело в этих вопросах, они рассматривают его, как вечную сущность, сила которой эквивалентна Его воле.

У деистов отсутствуют церкви и храмы, т.к. они утверждают, что не пытаются контролировать людей. Они утверждают, что «религии Откровения» побуждают людей отказаться или сильно ограничить собственное разумение, что люди решили жить в суевериях и страха вместо учебы и получения знаний, что люди занимаются самоуспокоением, перекладывая ответственность за свои поступки, вместо того, чтобы делать тяжелую работу для достижения успеха и борьбы со злом в мире.

Сторонники деизма и его распространение

Существовало немалое количество сторонников и основоосновоположников деизма в разных странах, развивавших идеи деизма. Среди них можно выделить некоторых, особо потрудившихся в данном направлении.

Английский религиозный мыслитель, политический и государственный деятель – Эдуард Герберт Чербери, которого считают отцом англиканского деизма, утверждал: есть один Всевышний Бог и люди должны ему поклоняться; поклонение Богу состоит в развитии добродетельности.

Человек должен сожалеть о своих грехах и каяться в них. Впоследствии божественная доброта воздаст как награды, так и наказание в земной жизни и жизни будущей. В своих трудах *De Veritate* (Об истине), которое было удостоено чести первого английского метафизического трактата; *De Causes Errorum* (О причинах заблуждений); *De Religion Gentilium* (О религии язычников) Чербери излагает свое понимание истины, противопоставляя её догматизму, мистицизму и скептицизму. Он утверждал, что истина неизменна, универсальна и вполне познаваема человеческим разумением.

Английский философ, писатель, один из виднейших представителей деизма – Мэтью Тиндал, писал: Бог открыл Себя в творении, не изменял своего «Откровения», и Он не дал бы особенного «Откровения» одному народу. Он говорил, что библия искажает понимание Бога. Религия по его выражению состоит в вере в Бога, поклонении ему и благе человека, которому необходимо быть счастливым. В книге «Христианство, древнее как само Творение, или Евангелие как воспроизведение естественной религии», которую деисты считали своей «Библией» он отстаивал идеи вечной и неизменной естественной религии.

Книгопечатная продукция по деизму публиковалась во многих странах Европы, кроме того его сторонники, например Руссо и Вольтер активно путешествовали, Даламбер и Дени Дидро издали «Рационалистическую энциклопедию», которая давала логическое объяснение французским революциям. Толанд и Вольтер распространили деизм в Германии. Иммиграция, также способствовала распространению деистов и их учения. Вашингтон, Джефферсон, Гамильтон, Франклин – отцы-основатели США были ведущими деистами в Америке. Так можно сделать вывод, что под деструктивным, душевредным влиянием деизма оказались крупные христианские страны Западной Европы.

Критика деизма с позиции православия

Рассмотрим феномен деизма с позиции православного христианского вероисповедания. Православная вера зиждется на Божественном Откровении,

которое включает в себя Священное Писание и Священное Предание. Краеугольным камнем православной веры является сын Божий – Господь Иисус Христос, который ради людей и ради их спасения сошел с небес, и принял плоть от Духа Святого и Марии Девы, стал человеком, прожил жизнь, пострадал и воскрес.

В различных религиях – будь то ислам, буддизм, конфуцианство, деизм, пантеизм основой является само вероучение. В православии же без Христа само вероучение теряет всякий смысл, так в Евангелии от Иоанна Христос обращается к Марфе: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25-26), данное выражение по толкованию св. отцов означает, что именно во Христе истинный источник Жизни и что тот, кто умирает смертью на земле, обладая верой будет жить блаженной жизнью будущего века.

Деизм запрещает молиться, искать общения с Богом, т.к. Тот отделён от своего творения. Но ведь опыт Бога и следующая из этого опыта молитва присущи человеку [4]. В православии же, наоборот, чадолюбивый Бог непрестанно ищет общения с человеком: «Се, стою у двери, и стучу: если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20). Господь у всякого человека стоит при дверях сердца и со всяким хочет знаться, так как каждый человек Его творение. Только у одних людей людей сердце заперто для Него грехами, похотями и разными пристрастиями, а другие люди открывают сердце своё покаянием и Господь почивает в их душах. Действуя внутри человека (прежде всего через молитвы и таинства) Бог подаёт человеку духовную жизнь, преобразует душу, подавая свою благодать, познание о Себе и обучая исполнению Своей Премудрой воли. Человек призван к сознательному общению со своим Творцом, который непрестанно желает такого межличностного общения. «Бог, сотворивший мир и всё, что в нём, Он» Сам хочет, чтобы люди «искали» Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли, хотя Он и недалеко от

каждого из них: ибо Им они живут и движутся и существуют, как и некоторые из стихотворцев говорили: «мы Его род» (Деян. 17:21-28) [3, 174].

Каждый человек в своей основе похож на Бога, обладает Его образом, т.е. отражает свойства Творца, такие например как: бессмертие души; разум, т.е. способность мыслить и обладать самосознанием; способность творить и созидать; свободная воля. Человек состоит из духа, души и тела, гармоничный союз которых был нарушен в результате грехопадения первых людей [5; 6; 7]. Так в Библии указано: «И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию нашему...» (Быт. 1:26), и «Создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2:7). Так, «Божественное Откровение» помогает человеку ближе познакомиться со своим Творцом и узнать лучше самого себя, тем самым помогая ему развиваться. В деизме же Бог не проявляет своей любви к творению, не открывается ему посредством личного общения, что является весьма непоследовательным в Божией любви.

Окружающий мир весьма гармонично устроен. «Небеса поведают о славе Божией, и о творении рук Его возвещает твердь» – возвещает 18-ый псалом Давида. Здесь встречается так называемое естественное Богооткровение, которое исходит из совершенства, красоты и целесообразности созданного Творцом мира. Но можно ли считать совершенным или потенциально совершенным этот мир, если люди отделены от своего Творца, самого первоисточника совершенства, как указывает на это деизм? Конечно нет, так как источником абсолютного совершенства является Господь. У мира должна быть живая связь с Богом, чтобы он существовал. «Кто проводит протоки для изливания воды и путь для громоносной молнии, чтобы шёл дождь на землю безлюдную, на пустыню, где нет человека, чтобы насыщать пустыню и степь и возбуждать травяные зародыши к возрастанию?» (Иов. 38:26-27), в учительной книге Иова даётся ясное указание о том, что благодать Божия имеет обо всё непрестанное попечение.

Исходя из христианского вероучения, мир, хотя и представляется совершенным, при этом не является всесовершенным, иначе бы Господь создал нечто, идентичное Себе. Тогда это бы противоречило самому понятию тварности, которая предполагает ограниченность и условность бытия. Богу необходимо участвовать в жизни мира, так как мир не является самодостаточным источником в поддержании своего бытия, мир скорее стремится к небытию, хаосу, поэтому ему необходимо благодатное воздействие Бога, вспомоществующее твари. Мир не есть творение, в один момент законченное, а затем пребывающее неподвижным.

Каждое творение, от маленького муравья до человека, в своей жизни сталкивается со множеством, кажущимся порой непреодолимыми проблемами и нуждается в помощи Божией. Деизм отказывает творению в возможности получить помощь и поддержку, лишает психологической уверенности. В христианстве же, напротив, утверждается что Бог печется о каждой твари. Так в Евангелии от Матфея указано: «Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?» (Матф. 6:25-26), тем самым Бог сообщает, что если Он так печется о низших тварях, то и человеку даст всё, в чем он имеет нужду. Признание отсутствия деятельности Бога в мире, при факте наличия в мире зла, как страдания людей, лишает Бога одного из существеннейших Его свойств – всеблагости. По существу это равно отрицанию Его бытия, следовательно для сохранения корректного понятия о Боге, недопустимо говорить о неучастии Его в жизни этого мира – «ибо Я Господь, Бог твой; держу тебя за правую руку твою, говорю тебе: «не бойся, Я по-могаю тебе»» (Ис. 41:13). Многочисленные случаи различных чудес, необъяснимых исцелений, помощи в различных испытаниях и нуждах, получения необходимых ответов на животрепещущие вопросы в истории бесчисленного количества членов Церкви – являются прямым

свидетельством того, что Бог участвует в жизни каждого человека, что Он вошел в их жизнь. Невозможно приписать все подобные события случайности, психическим заболеваниям или воображению. Само творение из ничего в основе своей является чудом: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:1-3). Если допустить, что Бог не вмешивается в жизнь человека и не совершает чудес, тогда можно исключить и Божие творение мира, которое, несомненно, является чудом. Мы узнаем о творении мира через Откровение от Бога, но согласно деизму Бог лично не открывает себя. Так видимо признавая Бога, деизм полностью отвергает Его необходимость для человека, тем самым можно сказать, что в основе своей корни деизма лежат в желании первозданного человека «Стать как Бог» без Бога – «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:4-5).

Критика деизма в Западной Европе

Во время распространения деизма в странах Западной Европы его критиковали западноевропейские христианские апологеты. Так, к примеру, известны работы британского автора Уильяма Лоу, под названием «Серьезный призыв к усердной и святой жизни», «Дело рассудка», в которых утверждалось, что человек не способен воспринять религию полностью путём рационального мышления, из-за того, что Бог является «Высшим Разумом». Английский философ-моралист Джозеф Батлер в «Аналогии религии» использовал «вероятностное доказательство» существования Бога и продемонстрировал, что христианство имеет лучшие ответы на вопросы, относительно Бога и мира, чем деизм. Английский апологет христианства Уильям Пейли использовал «доказательство замысла», утверждая существование Бога, открывшего себя в Божественном Откровении, чтобы человек посредством веры, праведной жизни, повиновения Богу смог достигнуть блаженной вечности.

Заключение

Основываясь на вышеизложенном можно сделать вывод, что деизм представляет собой неудачную попытку примирить распространившееся в 17-18 веках неверие, желание построить жизнь на собственных началах, нежели христианские, с требованиями здравого человеческого рассудка, для которого идея о Боге и Идея о Его бытии являются неустрашимыми.

Внутренняя логика концепции, которую предлагает деизм, т.е. утверждение о независимости существования мира, требует того, чтобы совсем отказаться от данной религиозной идеи. Также можно добавить, что деизм, как отклонение от христианской нормы помог выработать богословские утверждения в защиту определённых положений, касающихся Бога и Его Откровения в христианстве, тем самым косвенно способствовал развитию христианской апологетики. По словам апостола и евангелиста Иоанна: «Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 4:3). Деистическое учение в своей основе является антихристианским, построенным на ложных убеждениях и постулатах, поскольку не позволяет достигать ультимативного антропологического идеала, постулируемого Церковью [8].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Пушкин А.С. Арап Петра Великого. 1837 г. – 89 с.
2. Кернс Э. Е. Дорогами христианства. Изд. Протестант. 1992 г. – 416 с.
3. Вениамин (Федченков), митр. О вере, неверии и сомнении. Изд. М.: Русло, 1992 г. – 224 с.
4. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. – Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.

5. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. – 2018. - № 3. – С. 37-50.

6. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 33-35.

7. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). – С. 394-395.

8. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

ЦАРСТВО ДУХА ИЛИ ЦАРСТВО КЕСАРЯ?

Коломак Яков Владимирович,

НГПУ им. Козьмы Минина, Нижний Новгород.

e-mail: yakovkolomac@mail.ru

Аннотация: В статье кратко рассмотрена история развития христианского анархизма, очерчен круг этических проблем учения, в том числе соотношение государства и Церкви. Особое внимание уделено взглядам писателя и мыслителя Льва Николаевича Толстого.

Ключевые слова: христианский анархизм, религия, государство, Евангелие, мораль, православная Церковь, Толстой.

THE KINGDOM OF THE SPIRIT OR THE KINGDOM OF CAESAR?

Kolomak Yakov Vladimirovich,

NGPU named after Kozma Minin, Nizhny Novgorod.

e-mail: yakovkolomac@mail.ru

Abstract: The article briefly reviews the history of the development of Christian anarchism, outlines a range of ethical issues of doctrine, including the ratio of state and church. Special attention is paid to the views of the writer and thinker Leo Tolstoy.

Keywords: christian anarchism, Religion, Government, Gospel, Moral, orthodox Church, Tolstoy.

Две тысячи лет истории христианства подарили миру бесчисленные образцы интеллектуальных связей Евангелия с практически чем угодно. Что только не доказывали, куда только не звали и с чем не боролись, ссылаясь на Священные тексты. В этом, безусловно, есть свой резон и сам Новый Завет, конечно, книга вечная. Вечная в глубинах и лабиринтах скрытых в ней интерпретаций [1; 2; 3; 4; 5]. В толще этих интерпретаций одной из самых авторитетных и мощных тенденций была идея соотношения Благой вести, зовущей в Горний мир и предсказывающей его с ежеминутным

существованием в мире дольнем, который и сегодня, как, пожалуй, и всегда держится на «языческих» по духу практиках.

При беглом взгляде словосочетание «христианский анархизм» может показаться нарочитым оксюмороном, противоречием. Ведь политическая практика анархизма часто ассоциировалась с деструктивными методами, тогда как христианство, как правило, рождает миролюбивую коннотацию. Однако взглядевшись чуть глубже можно увидеть, что общее есть и патетика отрицания и неприятия, присутствующая в анархизме и христианстве по отдельности не раз в истории рождала сложный синтез боговдохновенности на борьбу.

В самой своей очевидной формулировке христианский анархизм представляет собой нацеленность на слом социального зла и его принуждения с оглядкой или даже со всесторонней опорой на христианское понимание мира и человека. Неприятие социальных институтов для сторонников этого движения не самоцель, оно растет из последовательного внедрения в повседневные практики идеалов христианства, заповедованных самим Христом и первыми апостолами и мало совместимыми, по мнению сторонников, с рядом важнейших институций и социальных практик.

Однако говорить о значительном политическом влиянии движения, по-видимому, не приходится. Фактически христианский анархизм не является цельным учением с разработанный методологией социального действия или какой-либо унифицированной теорией, в разные годы к его приверженцам причислялись мыслители, которые сами себя так никогда не называли, имели разные политические убеждения и могли принадлежать к разным конфессиям внутри самого христианства или даже, как Лев Толстой, не принадлежать формально ни к одной. Именно Толстой громче и отчетливее всех высказался о христианском анархизме на русском языке, к нему мы еще подробнее обратимся чуть позже. Когда возникло это учение? С точностью сказать, конечно, нельзя, поскольку всегда находились те, кто обосновывал анархистские устремления

ссылками на дух и конкретные места Евангелий и других текстов Нового Завета. Христианство тем не менее идейно покоится на фундаменте двух заветов с Богом, поэтому стремясь показать органичный сплав монотеистического сознания с идеей формального безвластия, сторонники учения неоднократно ссылались и на Ветхий Завет. В частности, им особенно полюбилось то место книги Исход, где говорится о политической вольнице евреев в синайской пустыне, которые, конечно, жили под предводительством Моисея, но не под его властью. Его вождество санкционировано самим Богом, но Моисей лишь убеждает единоплеменцев. Если кто и имеет силу и власть принуждать, то именно Бог. Такое прочтение прекрасно иллюстрирует мысль об источнике власти уже из Нового Завета: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф. 4.10). Другим важным местом становится пассаж из книги Судей, где Гедеон, пятый по счету судья, отказывается принять верховную власть над евреями со словами: «Господь да владеет вами» (Суд. 8:23).

Центральным смысловым и этическим источником для христианских анархистов остается, конечно, Новый Завет. В нём мы сталкиваемся с двумя на первый взгляд противоположными попытками решить проблему соотношения власти и христианского сознания. С одной стороны, подчеркивается этическая несовместимость полноценного бытования в принуждающем социуме и евангельских заветов. С другой – возникают попытки нащупать «рабочий» компромисс или даже, пойдя вслед за Павлом, объявить «всякую власть от Бога установленной». Бескомпромиссность же первого пути отчетлива слышна в уже упомянутой цитате: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф. 4:10). При этом сторонники этого подхода, то есть те, кого преимущественно и можно назвать христианскими анархистами, не обсуждают, как правило, достоинства и недостатки тех или иных форм власти. Будучи анархистами, в любой власти они видят насилие; будучи христианами, истоки и сущность его они находят в дьяволе. Ведь не кто иной, как князь мира сего, приступая ко Христу в

пустыне, соблазняет его властью над царствами (Лк. 4: 6-7). Стало быть, - рассуждают христианские анархисты, - она в его ведении, он – ее источник и гарант.

А так как насилие и власть находятся в крепкой связке, необходимо отказаться от любого насилия, прямого или косвенного. На фундаменте этой простой мысли один из авторитетнейших представителей течения, Лев Толстой, выстроит целую нравственную философию ненасилия, взяв в качестве знамени слова Христа из Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 38-39).

Однако философия ненасилия, породившая впоследствии различные практики гражданского неповиновения, является все же крайней мерой, ее ригоризм очевиден. Своеобразным компромиссом становится для христианских анархистов существование в конкретном государстве и исполнение его законов без разделения самого духа этих законов, без принятия их в сердце в качестве сокровища. Так, на известный вопрос фарисеев о податях Христос, как известно, разграничил сферы «кесареву» и «Божию» (Мф. 22:21). Такой компромисс, возможно, мог бы стать выходом, если бы не знаменитое высказывание апостола Павла, о котором сломано немало копий. В тринадцатой главе послания к Римлянам со всей безоглядностью и прямоотой он заявляет: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13: 1-2). Эта мысль Павла создала сложный прецедент, от нее нельзя просто отмахнуться. Некоторые представители движения трактовали ее в конкретно-историческом духе, апостол, с их точки зрения, говорил именно о Римской империи первого века, которая с мощными языческими культами и вот-вот грядущими гонениями на христиан не может считаться «установленной от Бога». Другие признавали, что речь идет о всякой власти, но спорить с ней и

противиться не является этической задачей христианина, поскольку Бог своим попусшением как-бы санкционирует ее и бороться с ней значит бороться с Его волей. Эта трактовка, к слову, органично включает в себя уже упомянутую дилемму с налогами в пользу государства (кесарю – кесарево).

Однако некоторые христианские анархисты шли еще дальше и говорили, что Павел искажил дух изначального христианства в худшую сторону, и поскольку его интенции вступают в противоречие со словами Христа, Павла вообще следовало бы оставить за скобками. Сторонники такого подхода (и не только они) отмечали, что ранние христианские общины, упомянутые, например, в Деяниях апостолов были, по существу, организованы на анархистских началах, власть же существующую вокруг них как-бы не замечали, противопоставив ей патриархальный уклад жизни с первенством жизни во Христе и отсутствием принуждения и частной собственности: «Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян. 2: 44-45).

Миланский эдикт 313 года для сторонников «допавловского» христианства в таком свете – зло, хотя, разумеется, и не абсолютное. Церковная община, слившись с государством, - рассуждают они, утратила дух свободного бытования во Христе и, пойдя на компромиссы с империей, была вынуждена перенять ее повадки и манеры организации, то есть создать собственную властную структуру со строгой иерархией.

Любопытно, однако, что этому вынужденному сближению Церкви с государственной машиной и в среде официальной Церкви не всегда поются дифирамбы, особенно когда речь идет о несбывшейся альтернативе христианской анархии. Так, знаменитый на всю страну протоиерей Дмитрий Смирнов в одном из интервью, рассуждая о своем понимании анархистских начал в Церкви, заявлял, что христианский анархизм - это «когда человек в своей жизни, своих мыслях и даже чувствах руководствуется Евангелием». Прекрасный ответ, но, увы, утопизм его очевиден, и сам отец Дмитрий говорит далее, что это «недостижимая ситуация», поскольку «из-за немощи

людовой приходится использовать рычаги». Всё это звучит как будто вполне разумно и убедительно, но, если мы соглашаемся с такой «аккуратной» трактовкой, перед нами, едва мы сделали это, тут же встает целый скоп новых вопросов, например, а до каких границ власть эта распространяется? Или: какова цель принуждения, если оно осуществляется внутри самой Церкви? Или: достоин ли человек, уличенный в грехе продолжать осуществлять власть? Все эти вопросы можно обсуждать только если мы заранее идем с властью на компромисс. А если нет?

Начало прошлого века вообще было, кажется, одержимо вопросами богоискательства, богостроительства, равно как и соотношения Церкви и государственной машины. Более остальных, пожалуй, внес свой вклад в полемику великий русский писатель и мыслитель Лев Николаевич Толстой. Он был и остается одной из ключевых фигур всего христианского анархизма. Его теоретические наработки оказались особенно актуальны в XX веке – столетии, в котором и христианство и анархизм очень по-разному претерпевали большие потрясения и метаморфозы.

Однако любопытно, что сам Толстой нигде свое учение не называет анархизмом, напротив, складывается впечатление, что он стремится отмежеваться от одиозного термина, неоднократно указывая, что анархизм достигает своих целей именно путем насилия, которое Толстой не приемлет.

Что касается первой половины словосочетания – христианский, то и здесь нужно быть предельно осторожным, поскольку, как мы помним, Толстой не причислял себя к последователям ни одной из христианских конфессий, а обращался непосредственно к первоисточникам. Как и насколько вольно он это делал сейчас само по себе не так важно, интереснее другое – Толстой считал учение Христа чрезвычайно цельным и последовательным, особенно в делах морали и общественного устройства. Как отмечает немецкий исследователь вопросов анархизма Поль Эльцбахер: «Учение Христа признается Толстым за истину не на основании веры в откровение, а просто вследствие разумности этого учения» [6, 182]. Но по

каким конкретным целям бьёт скептицизм писателя? Очевидно, что по тем, которые и аккумулируют в себе властные полномочия. Толстой борется не с ветряными мельницами, его цели – традиционные институты государства. Законы в отдельном государстве всегда должны быть поддерживаемы насильем, а так как главным в учении Христа Толстой считает как раз непотивление злу силой, то и право, и его конкретные проявления он подвергает критике. При этом, что важно, он ссылается на сами Евангелия. Например, рассуждая о невозможности судить о чужих грехах, он вспоминает слова Христа из Евангелия от Матфея: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7: 1) или тоже место у Луки: «не осуждайте да не будете осуждены» (Лк. 6: 37). Мысль Толстого такова, что от привычного понимания этих слов, как запрета судить других на словах он переходит к запрету самих институтов, осуществляющих суд, т.е судов государственных.

Толстой говорит, что право дурно тем, что закрепляет ярлык преступления только за узким кругом поступков, противоречащих совести и нравственному закону. В книге «Царствие Божие внутри вас» он указывает, что «Закон преследует только известные виды корыстолюбия, как то: воровство, мошенничество и известные виды распутства и жестокости, как то: нарушение супружеской верности, убийство, увечья, вследствие этого как бы разрешая все те проявления корыстолюбия, распутства и жестокости, которые не подходят под его узкое, подверженное лжетолкованиям определение этого понятия» [7, 293]. Далее он замечает, что пока источником права признавалось сакральное, будь то Бог, его пророк, или даже короли, облеченные божественным помазанием, человеку было сравнительно легко принять всё, что он находил в законах, однако когда-то люди начинают понимать, что законы создаются людьми (время этого осознания Толстой почему-то датирует «временем появления христианства»), они вынуждены согласиться, что даже и при лучших намерениях они не могут быть непогрешимыми. Более того, продолжает он, «законы суть произведения корысти, обмана, борьбы партий, - ...в них нет и не может быть истинной

справедливости» («Царствие Божие внутри вас») [7, 303]. Иными словами, отказываясь (вместе с историей) от божественного источника права, он, не идя не на какие компромиссы, отказывает человечеству в способности устроить закон справедливо. По крайней мере до тех пор, пока закон пишут государственные чиновники.

Его Толстой отрицает с не меньшим пафосом, чем право. Главный аргумент графа в том, что государство, если когда-то в древности и было полезным в силу нравственной неразвитости отдельных людей, то с началом христианства постепенно его ценность снижается. При том сразу в двух направлениях. С одной стороны, нравственное развитие людей, по Толстому, становится все совершеннее, с другой же, во главе государства и его институтов оказывались люди все более развращенные властью, так что современные государства служат уже преимущественно этой цели, т.е. охранению личного комфорта и корысти людей, стоящих у руля той или иной страны.

Свои аргументы против существования государства Толстой основывает на христианском фундаменте, но важно помнить, что понимает он его особо. В работе «Царствие Божие внутри вас» он прямо пишет: «Христианство, взятое в его истинном значении, отрицает государство» [7, 198]. Почему? Потому что оно находится в противоречии с любовью, а именно с заповедью непротивления злу насилеи. То есть как правовое учреждение государство неизбежно основывается на насилеи. Самый дух государства с его контролем и, как следствие, насилеи над личностью, по Толстому, полностью противен духу христианства. Все в том же «Царстве Божиим...» он пишет: «Для каждого искреннего и серьезного человека нашего времени не может не быть очевидным, что истинное христианство – учение о смирении, прощении обид, любви – несоединимо с государством и его величием, насилеями, казнями и войнами» [7, 175]. «Государство – это идол» [8, 164], говорит он в другой работе, а идол должен быть уничтожен, какую бы форму он не принял.

Как с ним бороться? Метод Толстого одновременно наивен и извечен – через любовь. Закон любви требует отмены государства и создания сообщества людей, основанного на заповедях любви. Сделать это должны христиане: «Для христианского человечества данного времени необходимо отречься от осуждаемых им языческих форм жизни и на призываемых им христианских основах построить свою новую жизнь» [7, 251] – пишет Толстой в «Царстве Божием внутри вас».

Чем же будет стягиваться такое общество? Что будет удерживать его как систему? Толстой отвечает на это достаточно размыто. Он говорит о некоем духовном влиянии, которое будут оказывать на своих современников личности, опередившие других в познании Истины. Одним и тем же разумным началам будет подчиняться и меньшинство, проверив их доводами рассудка, и большинство – через выработанное общественное мнение. При этом трудно отделаться от мысли, что по многим ключевым вопросам взгляд Толстого несколько утопичен. На вопрос о предотвращении насилий и убийств в будущем обществе, он уверяет, что если бы мы были христианами и искренне принимали, что «наша жизнь должна быть отдана на служение другим, то не нашлось бы такого безумного человека, который лишил бы пропитания или убил бы тех людей, которые служат ему» («В чём моя вера?») [8, 126] В целом же Толстой относится к подобным вопросам с известной долей скептицизма. Он отмечает, что большинство людей требуют сперва четкой политической программы для решительных действий, иногда вплоть до мелочей, связанных, например, с деталями повседневного быта, а надо, говорит он, найти в себе силы ринуться в пучину перемен, имея в виду, что сами же эти перемены создаются на глазах, а потому мы не можем заранее дать отчет, как всё будет выглядеть в итоге. Если бы Колумб, замечает граф, рассуждал так, он никогда не снялся бы с якоря.

Но самое главное – как же установится тот строй, которого жаждет Лев Толстой? Социальный переворот? Ни в коем случае. Рассуждая о возможности установления желанного социального порядка, Толстой

говорит, что обыкновенные приемы его изменения, как, например, революции, убийства и проч. нисколько не способствуют сущностной перемене, поскольку революции дают только смену власти и каждая новая власть заканчивает тем, что вновь учиняет насилие и вгоняет народ в страх и дурман, только насилие ее мощнее и изощреннее. Для корневых перемен, замечает Толстой, достаточно изменения сознания отдельных личностей, но не просто перемены ума, а действий, сообразных с новым, христианским умом. Христианский же ум меняет мир не насилием и даже не проповедью, а именно новой жизнью, благим примером. Нужна не пролитая кровь, не дороги и средства связи – всё это потом, в начале лежит воля к христианскому миропониманию. Познайте истину и она сделает вас свободными, – вторит Толстой евангелисту (Ин. 8: 32). Это познание изменит поведение. Люди, принявшие всем сердцем заветы Христа, считает он, перестанут служить деспотическому императиву государства, они никому не станут навязывать свою волю, но и сами не станут орудием воли дурной, требующих от них насилия и грабежа, пусть и опосредованных наличием извращенных социальных институтов.

Как видим, для Толстого пересмотр существующего порядка связан в первую очередь с революцией изнутри, с заменой языческих, по существу, форм мыследействия, на подлинно христианские, обращение к Евангелию и проживанию его на уровне сердца. Насколько наивен был Толстой в своей программе? Поразительно наивен. Складывается впечатление, что его вообще не слишком заботила сама схема установления «Рая на Земле», он как-бы отмахивается от нее, всё время напоминая, что сейчас важнее указать на порочность уже существующего строя, а уж отвратится от него как-нибудь сумеем, главное понять, что он ужасен. Возможно, именно в этом кроется авторитет и популярность фигуры Толстого у современных христианских анархистов, как на Западе, так и в нашем Отечестве. Писатель с присущим талантом «не мог молчать», он кричал на весь мир о прогнившем датском королевстве, попутно прокладывая дорогу тем, кто вскоре не

оставит от него камня на камне. Заряд его скепсиса владеет умами до сих пор, а его высказывания, вырванные из контекста, вполне могут быть признаны экстремистскими.

Толстой критиковал современное ему общество. Прошло сто с лишним лет. И что же? Живое и общество, и его институты. Живое Евангелие и живые те, кто из поколения в поколения прочитывает его революционно. Христианский анархизм со всем его пафосом переустройства напоминает нам о главном: Священный текст жив! Его литеры и глаголы волнуют и вдохновляют уже два тысячелетия людей по всему миру мир этот не принимать. Во всяком случае, до тех пор, пока не уверятся они в том, что сам мир принял Евангелие как закон, если не Божеский, то хотя бы человеческий. И не успокоятся до тех пор, пока не сделают правдой жизни такие одновременно христианские и анархистские слова Блаженного Августина: «Люби и делай, что хочешь».

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). – С. 22-30.

2. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. – Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.

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

4. Ворохобов А. В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2015. – Вып.13. – С. 7-30.

5. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

6. Эльцбахер П. Анархизм. Суть анархизма. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 351 с.

7. Толстой Л. Н. Русский мир / Лев Толстой. – М.: Алгоритм, 2012. – 320 с.

8. Толстой Л. Исповедь. В чем моя вера? / Л.: Худож. лит., 1990 – 416 с.

УДК 227.82

АНТИХРИСТ И ВОПРОС ЕГО УДЕРЖАНИЯ В ТОЛКОВАНИИ СВТ.

ИОАННА ЗЛАТОУСТА НА ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К

ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ АП. ПАВЛА

Кондратьев Евгений Александрович, иерей,

Нижегородская духовная семинария

evgenko85@yandex.ru

Ворохобов Александр Владимирович,

Нижегородская духовная семинария

vorokhobov@yandex.ru

Аннотация: в данной статье исследуются взгляды свт. Иоанна Златоуста по поводу пришествия антихриста, его личности, характера деятельности, а также вопрос по его удержания. Источником исследования является толкование на Второе послание к Фессалоникийцам ап. Павла.

Ключевые слова: эсхатология, антихрист, удержание, святитель Иоанн Златоуст, апостол Павел.

ANTICHRIST AND THE ISSUE ABOUT HIS RETENTION IN THE

INTERPRETATION OF ST. JOHN CHRYSOSTOM IN THE SECOND

EPISTLE TO THE THESSALONIAN OF ST. PAUL

Kondratyev Evgeny Alexandrovich, Priest,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

evgenko85@yandex.ru

Vorokhobov Alexander Vladimirovich,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

vorokhobov@yandex.ru

Abstract: This article explores the views of St. John Chrysostom regarding the coming of the Antichrist, his personality, nature of activity, as well as the question of his retention. The source of the interpretation is the Second epistle to the thessalonian of St. Paul.

Keywords: eschatology, antichrist, retention, St. John Chrysostom, apostle Paul.

Герменевтика и Священного Писания имеет непосредственное влияние на догматическое христианское учение [1; 2; 3; 4]. Церковь во все времена была проникнута эсхатологическими переживаниями, однако «в народной среде эсхатологические представления об антихристе, кончине мира, необычайных событиях перед Страшным судом и будущей жизни существовали часто на уровне фольклорных элементов» [5, 195]. Поэтому представляет научный интерес, как православное богословие рассматривает здоровое и трезвое эсхатологическое учение Церкви, которое укоренено, главным образом, на святоотеческом наследии.

Подготовка к пришествию антихриста будет происходить продолжительное время. Господь в притче о сеятеле (Мф. 13:24) указывает на то, что плевелы будут расти вместе с пшеницей до жатвы, добро и зло на земле будет развиваться параллельно и в конце и зло, и добро должны исчерпать свой потенциал. Рост и концентрация зла в человеческом обществе будет подготавливать приход антихриста, в этом ап. Павел видел в свое время «тайну беззакония, которая уже в действии» (2 Фес. 2:7). Таким же образом смотрели на признаки появления «апостасии» и отцы Церкви. Под Антихристом «не следует понимать безличное начало зла, т.е. «зло вообще», которое постепенно развиваясь и усиливаясь, к концу времен приобретет широкие размеры...тем более недопустимо и «историческое» понимание пророчеств об Антихристе как повествований о конкретных исторических личностях (Нерон, Калигула)» [6, 563]. Ап. Павел о подробностях появления, деятельности и финальной участи антихриста сообщает в 2 Фес. 2:3-10.

Итак, антихрист – это личность. Свт. Иоанн Златоуст в 3 беседе на 2 Фес. задается вопросом о том, кто же это будет: «Сатана? Нет, – но человек некий, который восприимет всю его силу (ἐνεργεῖα)» [7, 592]. Слово «ἐνεργεῖα» еще можно перевести как действие. Так он будет обладать огромной властью над умами людей, привлекать к себе, у него будет много

удивительных способностей, которые люди будут принимать за Божьи дары, ибо «огрубело сердце людей сих». (Мф. 13:15) Однако, пришествие антихриста не следует понимать и как «вочеловечение антихриста» или воплощение сатаны в человеческом лице и пребывание в нем как в сосуде, действие сатаны в лице антихриста, что является догматически абсурдным: «Не сам диавол сделается человеком, подобно вочеловечению Господа, – да не будет, – но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действие сатаны. Ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу вселиться в него» [8] – пишет преп. Иоанн Дамаскин.

Деятельность антихриста будет иметь характер религиозной реформы или революции: «Он не будет приводить к идолослужению, а будет богопротивником (*αντιθεος*), отвергнет всех богов и велит поклоняться себе, вместо Бога» [7, 592]. Если понимать слова Святителя буквально, то здесь возникает некая антиномия между признаками парусии. С одной стороны, получается, что наряду со вселенской проповедью Евангелия перед днем Господним (Мф. 24:14; Рим. 11:25) получит широкое распространение христианство и все народы уверуют, правда, неизвестно какова она будет, и «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8) С другой стороны, пришествие антихриста будет сопровождаться «обличением лживости» и «отвержением всех богов», значит языческие культы еще будут иметь действенность, как имели действенность в период IV-V вв. Отсюда могут следовать следующие выводы: или идолопоклонство будет иметь некие другие формы выражения, прикрываясь христианством, или деятельность антихриста проявится на волне христианской проповеди, и народные верования будут упразднены после этого и в следствии этого.

Под храмом, где будет восседать антихрист, Златоуст понимает «не только иерусалимский храм, но и церкви повсюду» [3, 592], что может указывать на вселенский характер его деятельности.

Само слово «антихрист» указывает на деятельность. Приставка «*αντι*» имеет двойное значение: «против» и «вместо», поэтому проявление этой

личности в мире можно трактовать двояко. Во-первых, он будет проводить по духу противохристианскую политику, внешне имея благопристойные намерения, а во-вторых, будет стараться, чтобы его все считали Богом. Апостол «не сказал, что он будет называть себя Богом, но – что он будет стараться показать себя Богом» [7, 592], – пишет свт. Иоанн Златоуст.

Явление антихриста будет сопровождаться подменой ценностных ориентиров: «своими ложными чудесами он произведет в людях обаяние, а чтобы поверили его лжи и обману и отстали от истины, он будет обольщать льстивыми речами и разными уловками и хитростями» [9, 56]. Свт. Иоанн Златоуст интерпретирует знамения и чудеса беззаконника как иллюзию и фокусы. «Он обнаружит великую силу; но в этом ничего не будет истинного, напротив, цель всего будет составлять обольщение» [7, 599], – говорит Златоуст в 4 беседе на 2 Фес.

В письмах ап. Павла четыре раза упоминается слово «тайна»: два раза в послании к Ефессянам, где говорится о единении язычников и евреев в Церкви (3:3), и о взаимоотношениях супругов в христианском браке (9:32). Но если посмотреть в эсхатологическом разрезе, то по значимости с «великой благочестия тайной: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16) может сравниться только ее антипод – «тайна беззакония», которая «уже в действии» (2 Фес. 2:7).

Таинственным образом беззаконие проявляется в исторических личностях праобразовательно, но уже явным образом эта тайна откроется в будущем с приходом настоящего антихриста. Ап. Павел не сказал явно, что или кто является «тайной», не из-за страха гонений, а для того, «чтобы научить нас тому, что мы не должны навлекать на себя чрезмерной вражды, когда нечто нас к этому не принуждает» [7, 599], – делает нравственный вывод свт. Иоанн Златоуст.

Когда настанет время, и устранился «удерживающий» по повелению Бога, тогда откроется беззаконник во всей силе. Он будет признан всеми как всемирный владыка, которому будут воздавать божеское почитание. После

этого должно последовать Второе славное пришествие Господне, которое пресечет деятельность беззаконника. Апостол говорит здесь об этом, чтобы «не утратить особенно Солуныян изображением его злодеяний» [9, 55].

Участь антихриста предрешена и конец его незавиден, по этому поводу свт. Иоанн Златоуст выражается в свойственной ему витиеватой форме: «Подобно тому, как огонь, когда только приближается, еще прежде пришествия своего приводит в оцепенение и уничтожает малых животных, которые даже в дали находятся, так точно и Христос одним своим повелением и пришествием убьет антихриста» [7, 598].

Тема «удержания» или «промедления» у ранних экзегетов начиная со II века имеет важное значение [10, 171], она рассматривается Святителем довольно подробно. Адресатам послания было известно о чем писал ап. Павел (2 Фес. 2:6), но для нас это представляет определенную загадку, тем более, что «удерживающее» (τό κατεχόν) употребляется в ср.р., а далее в 2:7 уже в мужском – (ὁ κατεχών). Однако Златоуст не заостряет на этом особого внимания, очевидно считая это одним и тем же явлением.

Свт. Иоанн Златоуст приводит два варианта толкования 2 Фес. 2:6, одно из которых он критикует, и приводит свои аргументы в пользу второго варианта. Итак, «удерживающее» может быть благодать Святого Духа, то есть чрезвычайные Его дары в людях, но эту версию святитель отвергает, так как «надлежало бы уже ему придти, если тогда он должен придти, когда оскудеют дарования, потому что они давно оскудели» [7,597]. Златоуст считает, что ап. Павел имел ввиду здесь Римское государство, «потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (антихристу); но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю – человеческую и божескую – власть» [7, 598]. Еще один аргумент в пользу такого понимания удерживающей силы в том, что апостол, по мнению Златоуста, не говорит об этом открыто, так как не хочет спровоцировать репрессий со стороны государственной власти. Если такое мнение справедливо, тогда становится

понятен контекст понимания «тайны беззакония». И так, мы можем смело обозначить позицию толкования «удержания» свт. Иоанном, как силы государственной власти.

Таким образом, можно подытожить воззрения свт. Иоанна Златоуста по поводу пришествия Антихриста, его личности, деятельности и уничтожения. Он считает его отдельной личностью, человеком, который воспримет силу сатаны. Деятельность его будет носить характер религиозно – политических реформ, он станет всеобщим лидером для всех народов. Власть он заполучит через чудеса и знамения, но ничего истинного в них не будет, так что все «не веровавшие истине» (2 Фес. 2:12) будут находиться под его оболещением. Но власть его будет недолгой, а кончина мгновенной. Златоуст считает, что воссядет антихрист не только в иерусалимском храме, но и во всех церквях Божиих. Под «тайной беззакония» свт. Иоанн видит конкретных исторических лиц (Нерон). Свт. Иоанн Златоуст предлагает «государственное» толкование «удерживающей силы» более справедливым. Он приводит убедительные аргументы, подтверждающие его точку зрения; эта позиция справедливо принимается в современной православной библеистике.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). – С. 22-30.
2. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. – Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.
3. Ворохобов А. В. Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. – Нижний Новгород, 2015. Выпуск 30. – С. 125-133.

4. Ворохобов А. В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2015. – Вып.13. – С. 7-30.
5. Хамидулин А. М. Богословие русских мистических сект // Труды Нижегородской духовной семинарии, вып. 13. 2015. С. 115-237.
6. Шмалый В., священник. Антихрист в православном богословии XIX-XX вв. // Православная энциклопедия, т. II. С. 562-581.
7. Иоанн Златоуст, святитель. Полн. собр. творений: в 12 т. СПб.: СПбДА, 1905. – Т. 11.
8. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 26 (URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/ (дата обращения 31.05.2019))
9. Рудинский Н., священник. Жизнь и труды св. ап. Павла. М.: Правило веры, 1995. – 516 с.
10. Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит. Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // Эсхатологическое учение Церкви. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2007. – С. 161-175.
11. Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит. Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // Эсхатологическое учение Церкви. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2007. – С. 161-175.

УДК 801.8

**ЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ЛЕКСИКО-
ТЕМАТИЧЕСКОЙ ГРУППЫ «ЛАНДШАФТ» В ПСАЛТИРИ
ЦАРЯ-ПРОРОКА ДАВИДА**

Кравцов Виктор Анатольевич,

Нижегородская духовная семинария Нижегородской Епархии Русской
Православной Церкви
kr4vtsov.vik@yandex.ru

Аннотация: В данной статье рассмотрено функционирование ландшафтной лексики в Псалтири царя и пророка Давида. В исследованной ЛТГ (лексико-тематическая группа), в основном, все подгруппы богаты образной и символической лексикой в зависимости от характера псалмов.

Ключевые слова: Псалтирь, лексико-тематическая группа, ландшафтная лексика, характер псалмов.

**MEANING AND FUNCTIONING OF THE LEXICO-SEMANTIC GROUP
"LANDSCAPE" IN THE PSALTER OF THE KING-PROPHET DAVID**

Kravtsov, Victor A.

Nizhny Novgorod theological Seminary

kr4vtsov.vik@yandex.ru

Abstract: This article discusses the functioning of landscape vocabulary in the Psalms of the king and the prophet David. In the studied LTG (lexico-thematic group), basically, all subgroups are rich in figurative and symbolic vocabulary, depending on the nature of the Psalms.

Key words: Psalm, lexical-thematic Group, Vocabulary of landscape, Character of psalms.

Священное Писание – неоскудеваемый источник инспирации для богословия и духовной жизни христианина, поэтому его изучение существует столько, сколько существует Церковь [1; 2; 3; 4]. Тема, избранная для данной статьи, – часть более общей проблемы функционирования именной лексики в сакральных поэтических текстах. Являясь частью этой

проблемы, выбранная тема восстанавливает пробелы в сфере изучения лексики в священных текстах, что позволяет в свою очередь составить полную картину использования поэтических средств, в частности – в Псалтири. Несмотря на наличие работ, связанных с изучением ЛТГ (лексико-тематических групп) зоонимов, соматизмов, атмосферных явлений, тема недостаточно изучена, а вместе с тем учёные-медиевисты говорят, что классическая поэтическая система складывается на основе (в большей степени) поэтики священных текстов, в том числе библейских, на что обращает внимание Д. С. Лихачёв в своей монографии «Поэтика древнерусской литературы» [5].

До настоящего времени поэтика Псалтири как выдающегося древнерусского произведения славянской литературы до конца не изучена. Знание поэтических средств, использованных в сакральных текстах, позволяет:

- 1) объяснить ряд поэтических явлений, зарегистрированных в греческой литературе, в литературе древнерусской;
- 2) объяснить использование поэтических средств, вводящих древнерусскую литературу и сакральную литературу вообще во всемирный литературный процесс.

Объектом исследования являются нарицательные имена существительные, объединённые в тематическую группу названия ландшафта.

Предметом исследования было: изучение состава лексики ТГ «ландшафт», её тематической организации, семантики и функционирования.

Целью работы являлось изучение значений и функционирования ландшафтной лексики в Псалтири Царепророка Давида. Кроме значения слова, следует выделить ещё и все приращения смысла к нему в процессе функционирования в тексте.

Данная цель была достигнута решением следующих конкретных задач:

- представить в наиболее полном объёме лексику, обозначающую ландшафт в Псалтири;
- дать тематическую классификацию этой лексики в пределах ЛТГ;
- дать статистику употребления «ландшафтной» лексики в Псалтири в качестве поэтического средства выражения;
- установить употребление данной лексики в прямом и переносном значении, условия реализации этих значений;
- выявить виды вторичной номинации (метафора, метонимия);
- выявить виды функционирования ЛТГ «ландшафт» (она выступает в качестве средства поэтики, передаёт скрытые значения, в частности, образные, символические значения, прообразы, пророчества);
- установить структурную организацию ЛТГ «ландшафтной» лексики, выявив в её составе тематические группы;
- дать количественную характеристику лексического состава каждой подгруппы в составе ЛТГ;
- исследовать характер функционирования каждой тематической подгруппы;
- выявить связи употребления этой группы слов с тематической группой лексики псалмов (покаянная, хвалитная, учительная);
- выявить общие для всех групп псалмов лексемы.

В работе использовались разнообразные методы исследования как то: описательный метод, классификация и тематическая организация словника Псалтири, приём системного анализа. Помимо методов качественного изучения семантики слов, использовался количественный метод в виде простейших арифметических подсчётов.

Источником фактического материала послужила Псалтирь царепророка Давида на церковнославянском языке. Для установления переносного значения были использованы «Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири» Л. П. Клименко, «Толковая Псалтирь» Е. Зигабена, Ф. Болгарского, Ф. Кирского, «Толковая Библия» под

ред. проф. А. П. Лопухина, «Афонская толковая Псалтирь», «Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)» под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой.

После проведения подсчётов и анализа было выявлено следующее. Лексемы «гора», «земля», «вода», «море» и «небо» чаще остальных употребляются в книге, причём в различных группах, будучи относительно равномерно распределёнными. К примеру, «гора» преобладает в ТГ псалмов «хвалебно-благодарственные», т.к. в большинстве переносных значений данная лексема имеет возвышенный, положительный смысл (высота добродетелей, Иерусалимский храм, высота и величие правды Божией и т.п.), но не во всех. Даже в пределах одной группы псалмов она может приобретать совершенно противоположное значение. Доказательство тому – значение «горы» в Пс. 75:5 («Просвещаеши Ты дивно от гор вечных») разнится со значением того же слова в Пс. 64:7 («Уготовляяй горы крепостию»). В первом случае это небеса или пророки и апостолы, во втором – бесы, демонские силы. Объединяет же их то, что в каком бы контексте они не стояли, цель тематической группы «хвалебных» псалмов будет достигаться одинаково полноценно.

Лексема «вода» может служить примером различия значений в зависимости от тематической группы псалмов. В учительных она имеет значение «созерцательное любомудрие», «Христово учение» (Пс. 22:2: «На месте злачне тамо всели мя, на воде покойне воспита мя») или «Божественные глаголы» (Пс. 1:3: «И будет яко древо насажденное при исходящих вод, еже плод свой даст во время свое, и лист его не отпадет...»). Замечательно то, что эта лексема смогла быть задействованной во все тематические группы, что ещё раз подчёркивает многогранность языка и поэтики Псалтири.

Если рассмотреть лексему «земля», то будет видно, что в пределах одной группы псалмов она имеет одно значение, а в другой группе – иное. Например, «земля» в молитвенных псалмах употребляется в значениях

«царство Господа» (Пс. 9:16: «Погибнете, языцы, от земли Его»), «вышний Иерусалим», «Церковь» (Пс. 15:3: «Святым, иже суть на земли Его, удиви Господь вся хотения Своя в них»); а в хвалебных – в значениях «всё тварное на земле» (Пс. 8:2: «Господи, Господь наш, яко чудно имя Твое по всей земли»), «люди вообще» (Пс. 17:8: «И подвигошася, и трепетна бысть земля»), «люди, мудрствующие о земном» (Пс. 32:8: «Да убоится Господа вся земля»). Но в глобальном смысле данная лексема объединяет собой всё, что связано с землёй. В разных же тематических группах делается разный акцент на ту или иную сторону, в зависимости от цели и смысла, который автор нам желает передать в контексте.

На основании проделанного сравнения была выявлена некая зависимость значения лексем от той тематической группы песней, в которой она употребляется. В то же время не наблюдается разделения или противоречия в одном и том же слове, но, напротив, достигается единство мысли и цели.

В исследованной ЛТГ, в основном, все подгруппы богаты лексикой, употреблённой в непрямом, образном и символическом значениях, особенно ТГ «хвалебно-благодарственные» и «мессианские». В группах псалмов «молитвенные» и «учительные» эта лексика задействована в меньшей интенсивности, но не лишает их поэтичности и возвышенности содержания. Это объяснить можно тем, что для воздаяния хвалы Господу за Его благодеяния и пророчествования пришествия Бога в мир царь и пророк Давид использует наиболее витиеватый и полный символический и скрытых значений язык. В то же время в покаянной группе псалмов такого разнообразия и красочности не наблюдается, они лишены всякого символизма, в них – прямое сокрушение о содеянном, характер этих песней совершенно иной, он связан со слезами, стенанием и плачем. «Ни плач не бывает без покаяния, ни слезы без плача, но три сия соединены неразлучно между собою, и одному чему-либо из сего невозможно явиться без других», – пишет Симеон Новый Богослов в своих трудах [6, 271]. Проведённое

исследование нельзя назвать исчерпывающим, но «выявленные закономерности в организации поэтики и смыслообразования в масштабах только одной ЛТГ позволяют говорить о высоком литературном достоинстве книг Священного Писания, изучение которых в области библейской филологии имеет широкие перспективы» [7, 410].

Такое разнообразие лексики и обилие символизма, казалось бы, должно бесконечно разворачиваться во все направления. Однако вся поэтика, весь язык священной книги возводит человека к Единому Богу. Именно Он – цель каждого спасающегося. Кратко изложить содержание и назначение всей Псалтири можно словами Е. Зигабена: «Псалтирь есть собеседование с Богом» [8, 9], через которое и осуществляется обожение – высшая цель христианина.

«Аллегорическое толкование священных текстов раскрывает их духовно-символическое содержание, сообщая тексту глубину общего смысла. Сама возможность многоуровневого толкования обеспечивается особенностями построения дискурса по принципу “двойного реализма” – буквально-исторического и духовно-символического изображения действительности» [9, 331]. «Принцип двойного реализма <...> выполняет важную догматическую роль, ведь его воплощение в литературе опирается на реальные события Священной истории. Бесспорно, личность автора в ряде причин такой глубины Псалтири стоит далеко не на последнем месте. Проф. А. П. Лопухин отмечает такие черты псалмопевца Давида: “сильное развитие в нём области сердечной, области чувства и, кажется, неиссякаемый поэтический талант”» [8, 11].

«Священная история в целом имеет “вечное” значение. Там нет суеты истории. Время в священной истории течет иначе: совершившееся не исчезает, продолжает вспоминаться церковью, воспроизводиться в церковном богослужении. Во “временном” священной истории больше “вечного”» [5, 261], а темпоральное направляет к атемпоральному, где в полной мере реализуется христианский антропологический идеал [10; 11; 12].

Несмотря на то, что тема поэтики древнерусской литературы, в частности книг Священного Писания, достаточно пристально изучается, перспективы в этой области остаются широкими.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. – Нижний Новгород, 2015. С. 19-45.

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

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

4. Ворохобов А. В. Основы библейской науки в Православной церкви // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2013. № 2(24). С. 22-30.

5. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – 3-е изд. – М.: Наука, 1979 – 360 с.

6. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. Издание второе, Афонского русского Пантелеимонова монастыря. Выпуск первый. М.: 1892 – 593 с.

7. Ларюшкин С., прот. Поэтические и когнитивные функции соматической лексики в «премудростных книгах» Священного Писания. Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. Вып. 10. С. 401 – 410.

8. Клименко Л. П. Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири. Часть I, псалмы 1-50; часть II, псалмы 51-100. Нижний Новгород: издательство Братства св. Александра Невского, 2004 – 443 с.
9. Клименко Л. П. К вопросу лексико-семантических основ экзегезы сакральных текстов. Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2012. Вып. 10. С. 331 – 338.
10. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. – 2017. - № 10.
11. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.
12. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 122

**ВКЛАД ИММАНУИЛА КАНТА В РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ
РЕЛИГИИ**

Кудзагов Хетаг Георгиевич

Нижегородская духовная семинария

hetag-k95@mail.ru

Аннотация: В данной статье анализируется вклад И. Канта в формирование философии религии, связь морали и религии, христианство как внешняя форма выражения практической религии, а также постулирование Кантом необходимости признания бытия Божия как основоположение созданной им этики.

Ключевые слова: Кант, религия, христианство, философия, этика.

**CONTRIBUTION OF IMMANUIL KANT TO THE DEVELOPMENT OF
THE PHILOSOPHY OF RELIGION**

Kudzagov Khetag Georgievich

Nizhny Novgorod Theological Seminary

hetag-k95@mail.ru

Abstract: This article analyzes the contribution of I. Kant to the formation of the philosophy of religion, the connection of morality and religion, Christianity as an external form of expression of practical religion, as well as Kant's postulation of the need to recognize the existence of God, based on the ethics created by him.

Key words: Kant, Religion, Christianity, Philosophy, Ethics.

Целью данной работы является анализ вклада Иммануила Канта в историю формирования философии религии. Прежде чем перейти к анализу, необходимо кратко определить само понятие философии религии. «Философия религии – это сфера человеческого познания, которая носит теоретический характер и направлена на понимание религии, ее сущности и предназначения» [1, 18].

Необходимо напомнить, какое отношение сформировалось в научных кругах ко времени жизни немецкого философа относительно религии. Немецкое просвещение рассматривало феномен религии исторически. Кант отчасти соглашается со этой концепцией, которая гласит, что «страх породил веру в богов», но такая установка по мнению Канта не совсем точна. Мыслитель убежден, что «страх» – это всего лишь начальная точка зарождения религиозных представлений, а дальше «в дело включилась совесть» [2, 33], которая и внесла значительный вклад в развитие религии. Философ следующим образом определяет совесть: она «предполагает образ того знающего, от которого нельзя спрятаться» [2, 38]. По сути, это тот же присущий человеку внешний страх, но глубоко «ушедший вовнутрь» [2, 40]. Совесть глубоко коренится в чувствах человека, органически вплетаясь в глубины его сознания. Подобное религиозное основание не может быть фундаментом для истинной религии, считает философ, ведь «Богу ничто не может быть угодным, кроме доброго образа жизни». Между тем, в определении правильного образа жизни нам помогает религия. «Религиозные истины, поскольку они имеют практическое значение, то есть значение для «спасения» человека, Кант не оспаривает» [3, 156]. Сравнивая различные религиозные системы, родоначальник немецкой классической философии находит достойное основание религиозной веры только в христианстве. Кант считает, что учение Христа о любви к ближнему и доброму отношению к нему независимо от его поведения, достойно высшего почтения. Христос «добивается и осуществляет возвышение человека» [4, 14]. Философ глубоко убежден, что именно любовь Христа к людям завоевала их сердца, ведь Христос не говорил в качестве командира, «Он говорил в качестве друга людей» [2, 62]. Это чувство свободы в выборе внушает людям любовь к моральному закону, который в полной мере недостижим, но христианство, проповедующее, что любовь есть вечное стремление к совершенствованию, способно приблизить нас к нему. Исходя из этого христианство,

провозглашающее данный принцип, по мнению философа, останется жить в веках.

В то же время христианская религия ценна для философа с практической точки зрения. Христианское учение о душе и загробной участи, а также о Боге как гаранте воздаяния в будущей жизни необходимо философу для построения этической философии. Но прежде философ рассуждает о самом факте веры как необходимой составляющей в жизни человека. Человек, по мнению философа, «прибывает в двух мирах» [2, 57]: с одной стороны, человек, безусловно, является частицей мира и подчинен его законам, но с другой стороны, в нем начальствует и особая, духовная сторона, которая способна входить в область сверхчувственного. Именно в этой области «властно заявляет о себе нравственный закон» [8, 58]. Известное выражение И. Канта по поводу того, что ему «пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» необходимо положение философии Канта. В противном случае спекулятивный разум в конечном итоге свел бы все к скептицизму. В своем трактате «Критика способности суждения» философ дает определение веры, которое гласит: «Вера есть моральный образ мышления разума при принятии им за истину того, что недоступно теоретическому познанию», «упование на осуществление намерения, содействовать которому есть долг, но возможность претворения, которого в действительность нам усмотреть не дано» [5, 347].

Важнейшей функцией веры для И. Канта является восполнение недостатков, с которыми сталкивается наш эмпирический разум, неспособный выходить за пределы чувственного, а соответственно быть объективным. В то же время, в каждом человеке присутствует некий идеал разума, который отказывается мириться со своей ограниченностью и стремится обрести единство. Именно поэтому у нас возникают противоречия, на которые указывает Кант, ведь «наш рассудок отказывается и протестовать против любого положения, касающегося вещей в себе, и доказывать какое бы то ни было из подобных положений». Также для Канта необходимо, как уже

было сказано выше, найти некую основу, которая была бы авторитетна для каждого индивида. Философ находит это прочное основание в Боге, бессмертной душе и в воздаянии за праведную жизнь. Мораль человека сама по себе неизбежно ведет к религии, считает философ. Только сделав шаг от морали к религии, мы сможем ответить на вопрос «что такое счастье». В свою очередь оно заключается в интенции нашего разума достичь недостижимого для нас идеала. В этом стремлении и заключается счастье человека (полное познание Бога по мнению И. Канта невозможно, что и является высшим благом для человека). Также стоит отметить, что религия, по мнению философа, очень схожа с моралью в своих задачах: «мораль конструирует религию как свое средство» [6, 139]. Разница заключается лишь в том, что религия придает моральному закону влияние на человеческую волю не прямо, а через идею Бога. Религия в этом плане помогает людям достичь моральности посредством религиозной надежды на воздаяние. Истинная вера, по мнению мыслителя, возможна только в том случае, если речь будет идти о поступках обязательных, не потому, что они необходимы или не потому, что они суть заповеди Бога, а потому, что мы внутренне обязаны их совершать.

С одной стороны, немецкий философ выступает за церковную веру и борется с неверием. Кант стремится спасти содержание веры и обязательность религии, которые могут быть оправданы в пределах только разума [7, 219]. С другой стороны, он выступает против церковной религии, так как она, по его мнению, отодвигает естественную мораль на второй план, а мораль для Канта имеет первостепенное значение. По мнению немецкого философа Юргена Хабермаса, Иммануил Кант двигался в присутствии для эпохи Просвещения духе, который стремился всячески отделить себя от Бога и определить мораль как некое самостоятельное человеческое качество. Кант писал, что «не имеет значения, кто законодатель морали: сам разум или Бог, суть от этого не меняется» [7, 223]. По мнению философа, неважно

многообразие религий, существует только одна практическая религия, для которой христианство создает внешнюю форму.

Из всего сказанного следует вывод, что для продвижения идеи моральности, которую постулирует И. Кант, необходимо некое основание. В нашем мире моральность едва ли ведет к счастью, скорее всего человек моральный будет глубоко несчастен в этом мире. Канту необходимо некое основание, которое устранило бы эту несообразность. Философ находит выход в христианстве с его представлением о бессмертии души и Царстве Божием, в котором все находится в гармонии. В конечном счете, для всеобщей морали необходима некая высшая природа, которая бы отличалась от нашей и создавала гармонию между счастьем и нравственностью, то есть Бог.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ермишин О. Т. Философия религии. – М.: ПСТГУ, 2008. – 224 с.
2. Лукьянов А.В., Пушкарёва М.А. Немецкая классическая философия религии. – Уфа: БашГУ, 2002. – 230 с.
3. Уланов М., свящ. «Спор факультетов» И. Канта (богословского с философским). Историко-богословский анализ // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2010. № 10 (17). С. 145-325.
4. Ворохобов А. В. Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения Абсолюта (Рудольф Бультман) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2009. № 7. С. 7-35.
5. Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
6. Уколов К. И. Учение Канта о религии и его влияние на развитие немецкого богословия // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том 1. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 404 с.
7. Habermas J. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie //

Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze.*
– Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2005. – S. 216-257.

8. Гулыга А. В. *Немецкая классическая философия.* – М.: «Мысль»,
1986. – 331 с.

УДК 378.016:811

**ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ ОБУЧЕНИЯ ИНОСТРАННОМУ
ЯЗЫКУ В ДУХОВНОМ УЧЕБНОМ ЗАВЕДЕНИИ**

Ларюшкин Сергей Александрович, прот.

Нижегородская духовная семинария,

НГПУ им. К.Минина

sergylar@yandex.ru

Кондаратьева Александра Дмитриевна,

Нижегородская духовная семинария

nds@nne.ru

Аннотация: В данной статье исследуются основные подходы к изучению иностранного языка и особенности содержания обучения немецкому языку в духовных учебных заведениях. Установлены ведущие принципы обучения и определены аспекты контроля сформированности общекультурных компетенций будущих теологов.

Ключевые слова: иностранный язык, компетенция, содержание обучения, церковно-религиозная лексика.

**FEATURES OF THE CONTENT OF TEACHING THE FOREIGN
LANGUAGE IN A THEOLOGICAL EDUCATION INSTITUTION**

Laryushkin Sergey Alexandrovich, archpriest.

Nizhny Novgorod Theological Seminary,

NGPU named after. K. Minin

sergylar@yandex.ru

Kondaratieva Alexandra Dmitrievna,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

nds@nne.ru

Abstract: This article explores the main approaches to learning a foreign language and the features of the content of teaching the German language in theological educational institutions. The leading principles of teaching are

established and aspects of monitoring the formation of general cultural competencies of future theologians are determined.

Key words: foreign language, competence, teaching content, church-religious vocabulary.

Современный Федеральный государственный образовательный стандарт по направлению подготовки «Теология» определяет виды деятельности, при эффективной подготовке к которым необходимо овладение современными иностранными языками, к ним относятся научно-исследовательская, экспертно-консультативная, представительско-посредническая и организационно-управленческая деятельность. Подготовка к этим видам деятельности осуществляется путем формирования ряда общекультурных и общепрофессиональных компетенций, основной из которых является способность к коммуникации в устной и письменной формах на русском и иностранном языках для решения задач межличностного и межкультурного взаимодействия (ОК-5) [1].

Несмотря на то, что иностранный язык не является профилирующим предметом в духовных учебных заведениях, занятия по иностранному языку могут и должны быть организованы таким образом, чтобы оптимизировать учебный процесс и способствовать повышению мотивации обучающихся. Целью настоящей работы является анализ особенностей содержания обучения по дисциплине «Иностранный (немецкий) язык» в аспекте формирования общекультурных компетенций будущих теологов.

В дореволюционный период своего существования в Нижегородской духовной семинарии велось преподавание современных иностранных языков, в основном, немецкого и французского, а также татарского, о чем свидетельствуют документы, хранящиеся в Историко-археологическом музее семинарии – свидетельства, аттестаты и ведомости за 1873, 1874, 1886 и 1899 гг. См., например, свидетельство №294 воспитаннику Александру Виноградову Нижегородской епархии Княгининского уезда села Островского

Священника Василия Виноградова сына об окончании курса Нижегородской Духовной семинарии. Июля 19 дня 1874 года (*с отметкой «очень хорошо»*).

В постсоветский период обучение было возобновлено в связи с приданием Нижегородскому духовному училищу (возродилось в 1993 г.) статуса семинарии и в связи с переводом семинарии на 5-летний срок обучения с 1998-99 уч.г., с этого времени немецкому языку обучалось свыше 200 студентов.

В настоящее время в Нижегородской духовной семинарии ведется преподавание двух современных иностранных языков – английского и немецкого. Некоторые студенты, ранее обучавшиеся французскому языку, вынуждены выбирать между этими иностранными языками или при достаточном уровне знаний изучать французский самостоятельно и сдавать экзамен по этому языку. На сегодняшний день очевидно преобладание английского языка, который изучается в качестве обязательной дисциплины, немецкий язык предлагается обучающимся в качестве факультатива. Сложившаяся ситуация является во многом отражением общей картины по изучению немецкого языка как иностранного в современных образовательных организациях.

Преподавание иностранного языка ведется на двухступенчатой основе. Базовый курс проходят в обязательном порядке студенты первого курса, факультативный курс посещают студенты по своему выбору в течение 2-4 курсов. Для первых итоговой формой контроля является курсовой экзамен в конце первого курса, для второй группы с учетом индивидуального подхода при обучении возможно проведение экзамена после двух лет изучения иностранного языка.

Главная цель изучения немецкого языка в семинарии – выработка навыков и умений правильного чтения и понимания письменной и устной речи, а также умения вести беседу на немецком языке по бытовым темам. Обучение осуществляется с использованием учебных комплектов «Hallo Nachbarn! neu» и «Themen neu», а также с привлечением специально

подобранных текстов бытового, нравственного и познавательного характера [2]. Значительная роль отводится работе над материалами страноведческого и христианского содержания (например, церковные праздники, пост, Православная Церковь и др.). Работа по специально подобранным текстам и система коммуникативных упражнений должны готовить студентов семинарии к чтению и пониманию богословской литературы, а также вырабатывать умение вести беседу по тематике выпускного квалификационного исследования. Практическая целесообразность изучения иностранного языка в высшем духовном заведении находит отражение в использовании литературы на иностранных языках при написании курсовой работы и выпускной квалификационной работы. По мнению исследователей, «теология активно осваивает понятийно-терминологический аппарат лингвистики, вместе с тем, вырабатывая свои подходы к критическому анализу религиозных текстов и религиозного языка (языка верующих)» [3, с. 108].

Решение поставленных задач достигается на основе усвоения методически осмысленной и целесообразно отобранной системы знаний в единстве ее фонетического, морфологического, синтаксического и лексико-фразеологического аспектов. Работа над навыками чтения и произношения проводится в рамках вводного (корректировочного) курса, а впоследствии в процессе работы над текстом, лексическим и грамматическим материалом. Учебная программа представлена в полной версии в одном из выпусков «Трудов Нижегородской Духовной семинарии» [4].

Процесс овладения лексикой и грамматикой осуществляется при работе над коммуникативно-тематическими блоками. В качестве примера можно привести коммуникативно-тематический блок «Meine Familie». Вводный текст блока (аутентичный или адаптированный) сопровождается, как правило, словарем, в котором кроме слов, встречающихся в тексте приводятся альтернативные варианты обозначения степеней родства, профессий и занятости, места и характера работы, отношения к своей

профессиональной занятости и т.д. Делается это с той целью, чтобы студенты уже на данном этапе смогли «адаптировать» предлагаемый текст к своей ситуации. Кроме того, уже при изучении темы «Семья» вводится церковно-богословская лексика (при обозначении занятости – обозначения церковно- и священнослужителей, некоторых праздников и названий храмов (монастырей) и др.). Эта работа осуществляется с привлечением материалов словаря В.А. Портянникова [5]. При изучении религиозной лексики обязательно учитывается конфессиональная окрашенность языковых единиц, значимая для немецкого религиозного лексикона [6]. Е.В. Плисов делает акцент на важности конфессионального фактора: «Сложность конфессиональных вариантов современного немецкого языка обуславливается как общими свойствами языка, так и специфическими особенностями их системы и функционирования. Изучение вариативности в современных религиолектах (конфессиолектах) немецкого языка свидетельствует о важности сочетания лингвистического и социолингвистического аспектов» [7, с. 69]. Введение церковно-богословской лексики целесообразно осуществлять на основе тематического признака, на что указывают многие исследователи [8; 9]. Особое внимание следует уделять стилистическому потенциалу специальной лексики и вопросам лексико-семантической асимметрии [10].

После предъявления текста следуют вопросы, направленные на понимание содержания текста. Затем студентам предлагаются упражнения, нацеленные на тренировку грамматических навыков и использование новых лексических единиц. Конечной целью того или иного блока является освоение студентом необходимого лексико-грамматического минимума с возможностью использования его в диалоге и самостоятельное создание студентом законченного речевого высказывания по изучаемой теме (монологическая речь). В целом же, преподавание немецкого языка ориентировано на те аспекты, которые выносятся на промежуточный

контроль и связаны с говорением, чтением, переводом, освоением лексико-грамматического минимума.

Таким образом, контролю подвергается сформированность общекультурной компетенции, а именно следующие знания, умения и навыки студентов: умение пользоваться двуязычным словарем и переводить текст с помощью словаря, понимание текста и умение передавать его основное содержание, формулировать основную мысль и поучительный смысл, знание основ грамматики немецкого языка и умение применить сформулированное правило при выполнении практических заданий, умение составить и предъявить развернутое монологическое высказывание и ответить на вопросы преподавателя по существу. Для студентов, изучающих немецкий язык факультативно, важно умение работать с богословским текстом: адекватный перевод и пересказ содержания, контроль понимания, построение развернутого монологического высказывания (описание святого, иконы, храма), умение вести беседу по заданной теме.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению подготовки 48.03.01 Теология (уровень бакалавриата) / Электронный ресурс // URL: <http://fgosvo.ru/news/6/1124> (дата обращения 10.02.2020).

2. Портянников В.А. Учебные материалы по немецкому языку для студентов 1 курса. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2003. 96 с.

3. Плисов Е.В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. №17(17). С. 73-143.

4. Учебная программа по дисциплине «Немецкий язык» // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2004. №2. С. 332-336.

5. Портянников В.А. Немецко-русский и русско-немецкий словарь христианской лексики. Нижний Новгород: Изд-во Братства св. Александра Невского, 2001. 150 с.
6. Плисов Е.В. Конфессионализация современного немецкого религиозного дискурса // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 54-74.
7. Плисов Е.В. Религиолекты и конфессиолекты в структуре современного немецкого религиозного дискурса // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2015. №31. С. 50-74.
8. Зинцова Ю.Н. Тематический принцип описания религиозной лексики современного немецкого языка // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 201-207.
9. Орлова О.А., Зинцова Ю.Н. Иванова Г.А. Реализация принципа языковой экономии в немецких композитах // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. №2-2. С. 372-374.
10. Плисов Е.В. Архаизация лексики в немецком языке: динамический аспект. Нижний Новгород: Мининский университет, 2019. 64 с.

УДК 276

**АНАЛИЗ БОГОСЛОВСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ
СВТ. ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО В КОНТЕКСТЕ ЕГО
АНТИГНОСТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ**

Лесников Алексей Сергеевич,
Нижегородская духовная семинария
lesnikov.aleksey@list.ru

Аннотация: В статье исследуются взгляды свт. Иринея Лионского относительно вопросов происхождения и предназначения человека в рамках его споров с античным гностицизмом. В данных основополагающих аспектах антропологии свт. Ириней Лионский стоял исключительно на позиции их библейского осмысления, в противовес позиции гностиков, которым для этого требовалась череда посредников. Он отвергал всякие доводы в пользу творения через ангелов или иных существ.

Ключевые слова: Бог, Творец, Ириней Лионский, Адам, душа, тело, гностики.

**ANALYSIS OF THE THEOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL
HERITAGE OF ST. IRENAEUS OF LYON IN THE CONTEXT OF HIS
ANTI-GNOSTIC POLEMICS**

Lesnikov Alexey Sergeevich,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
lesnikov.aleksey@list.ru

Abstract: The article examines the views of St. Irenaeus of Lyon on the origin and purpose of man in the context of his disputes with ancient Gnosticism. In these fundamental aspects of anthropology, St. Irenaeus of Lyons stood solely on the position of their biblical interpretation, in contrast to the position of the Gnostics, who needed a series of intermediaries to do this. He rejected all arguments in favor of creation through angels or other beings.

Key words: God, Creator, Irenaeus of Lyons, Adam, soul, body, Gnostics.

Свт. Иринея Лионский широко известен, как автор очень остро дискутировавший с современными ему гностиками. Поэтому всё его творчество, а соответственно и наследие, сфокусировано на спорных моментах с ними. Не являются исключением и антропологические аспекты богословия. По мысли христианского автора первый человек был создан из земли. Её он называет «невозделанной и ещё девственной» [1, 304], но при этом творил и созидал сам Бог. В согласии с традицией Апостола Иоанна Богослова и его евангельским прологом (Ин. 1.3), свт. Иринея подчеркивал, что через Бога-Слова наряду с первым человеком и весь остальной мир получил своё начало: «... и был создан рукою Божию, т.е. Словом Божиим, ибо все произошло через Него» [1, 304]. От Творца Адам получил жизнь и унаследовал образ Христа [2, 43]. Так же, как и апостол Павел, свт. Иринея называл Иисуса Христа вторым Адамом [3, 73].

Возможно в силу того, что «земля» из которой творился Адам в библейском повествовании была девственной и невозделанной, то и сам первый человек должен был иметь состояние не развитого и не окрепшего ребенка, которому ещё предстояло возрастая. С другой стороны, подобное состояние природы, выраженное детским восприятием окружающего мира, выражалось в том, что Адам и Ева не стыдились друг друга и по мысли свт. Иринея: «не имели понятия о рождении детей» [4, 436]. Для этого, как отмечал апологет, было необходимо с помощью послушания и последующего возрастания приобрести духовную крепость: «... созданные они не имели понятия о рождении детей, а надлежало им сперва созреть и потом умножаться...» [1, 306].

Для Адама же сотворивший его Бог совершенен и безначален и поэтому творение Создателя не может не отличаться от Него самого, т.е. оно должно быть с определенной начальной точкой отсчёта, как получившее однажды бытие, чего о Творце сказать нельзя [1, 434]. «...Бог творит, а человек творится...тварь должна иметь начало, середину, приращение и умножение» [1, 341-342].

Другой причиной творения человека именно в таком, динамическом состоянии была неспособность воспринять Адамом полноты совершенства в силу младенчества и неопытности в образе жизни, наблюдаемой у только что призванных в бытие созданий: «...как недавние (существа), они, поэтому, находятся в состоянии младенческом, а потому необучены и ещё неупражнены в отношении к совершенному образу жизни <...> Бог вначале мог даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был ещё младенец» [1, 434], писал свт. Иринеи.

В полемике с гностиками, разделявших людей на духовных, душевных и телесных по факту своего рождения, христианский апологет противопоставляет учение, в котором человек имеет объединенное телесное и духовное начало, не отделенные друг от друга. Душа в человеке согласно его взглядам определяет жизненное начало [5, 703], она животворит, управляет и движет телом. Тело сравнивается с орудием или инструментом души, и в определенном смысле имеет подчиненный характер. Однако, это не означает уничиженность плоти по отношению к душе или духу, что резко выделялось гностическим мировоззрением. «Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком» [1, 455] - отмечал свт. Иринеи. У него, как и многих других авторитетных отцов Церкви, человек представлял собой «неразрывное единство души и тела» [6, 10-11]. Человек в состоянии до грехопадения представлял собой целокупный гармоничный организм, в котором плоть имеет равностное положение по отношению к душевно-духовной составляющей исходя из образа и подобия Богу всей личности: «Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» [1, 455]. При этом тело не только выполняет функцию жилища души, но имеет прямую связь, как «орудие в отношении к художнику» [5, 702]. Он пишет, что: «...душа владеет и управляет телом» [1, 212].

Как и многие другие христианские авторы (Тертуллиан, Ориген, свт. Григорий Нисский), лионский святитель полагал, что душа человека имеет образ воды, влитой в сосуд [4, 436]. О чем свидетельствует им приводимая им притча о богаче и Лазаре, из которой, по его мнению, следует и то, что душа сохраняет своеобразие и отличительные особенности тела. Свой вывод он обосновывает тем, что души способны узнавать друг друга, что отражено в контексте аргументации против их переселения: «...души не только продолжают существовать, не переходя из тела в тело, но и сохраняют тот же характер тела, какой они имели в соединении с ним, и помнят дела, которые делали здесь и которые уже перестали делать» [1, 213]. Чтобы реализовывать свою свободу человек наделен волей, чем объясняется способность личности к самоопределению и возможности выбора [7, 293]. Эту, одну из важнейших категорий человеческого бытия свт. Иринея также увязывал с наличием в человеке образа и подобия Божия: «...человек изначально имеет свободную волю, как и Бог, по подобию Коего он создан...» [1, 431].

Рассматривая причины грехопадения праотцов свт. Иринея обращал внимание, на то, что одной из таковых была зависть падшего ангела, которую он питал по отношению к человеку и его стремлению исполнять Божии постановления. В этом понимании человек, выступал в роли обличителя сатаны [1, 498], что, однако не снимало ответственности с Адама и Евы. Свт. Иринея проводил параллель между Адамом и Евой, которых до грехопадения объединяло девство, с Девой Марией и праведным Иосифом Обручником [8, 350]. Обе пары были обручены и имели таким образом ответственность супружеских отношений, прежде всего в верности друг другу. Однако, Ева не смогла в отличие от Девы Марии устоять перед обольщением и обманом дьявола: «...змей обольстил Еву, обещая ей то, чего сам не имел...» [1, 318]. Это трактовалось автором как измена мужу, которая имела далеко идущие последствия: «Ева оказала непослушание и сделалась причиной смерти и для себя, и для всего рода человеческого...» [1, 306].

Сугубая вина Евы состояла в том, что она проявила непослушание будучи девой и женой Адама [1, 486].

Днем грехопадения свт. Иринея определял субботу исходя из суточного понимания Шестоднева. Также в этот же момент времени добровольно принял смерть и Иисус Христос: «...очевидно, что Господь, повинуясь Отцу, принял смерть в тот день, в который умер Адам, непослушный Богу» [1, 495], отмечал он. Результатом грехопадения было изгнание Адама из рая, однако, это произошло не столько в наказание за проявленное непослушание, но более из мотива жалости к нему и с целью излечить человеческий род от «болезни язвы»: «... Он изгнал его из рая...милосердуя о нем, чтобы он не оставался навсегда грешником, и чтобы грех его не был бессмертен и зло – бесконечно и неисцельно» [1, 310]. Особое место в процессе исцеления человеческого естества свт. Иринея уделял плоти и вообще телесной составляющей – именно с её помощью Господь поставил предел греху. Телесная смерть означала некий переходный момент в бытийном состоянии человека: «Он задержал грех, полагая смерть и прекращая грех и делая ему конец через разрушение плоти, которая должна быть в земле, дабы человек, некогда переставая жить для греха и умирая ему, начал жить для Бога» [1, 310]. Это особенно важно в эсхатологическом аспекте, поскольку и воскресение мертвых таким образом должно быть именно в теле, чего не могло допустить гностическая модель. И эту важную черту христианского учения свт. Иринея выражал следующей мыслью: «дыхание (жизни) дано первозданному человеку, для того чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом ...» [1, 312].

Становится очевидным, что учение о человеке свт. Иринея в отличие от антропологии гностиков формулируется как идея возвращения в состояние до грехопадения целостной природы человека, включая и «тело», а не какой-либо её части – т.е. «души» (духа). На их претензии обладания истиной, он указывал на то, что непременным условием этого является апостольское

преемство, которого нет, и не могло быть в гностических течениях [9, 82]. Признавая базовый христианский тезис о поврежденности человеческой природы [10; 11; 12; 13], свт. Иринеи, ориентируясь на иудео-христианскую традицию, не обосновывает такое положение дел посредством дуалистических метафизических концепций, но ориентируется на библейскую традицию и предание Церкви, которые, постулируя антропологический идеал, настаивают на холистической сотериологической перспективе [14].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Иринеи Лионский, свт. Творения. Изданы в русском переводе прот. П. Преображенским. Дополнение: свт. Иринеи Лионский. Проф. Н.И. Сагарда. Доказательство апостольской проповеди. – М.: АО «Молодая гвардия», 1996. – 622 с.

2. Белецкий А., прот. К вопросу о необходимости Боговоплощения // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 13. Нижний Новгород, 2015. 232 с. С. 37-53.

3. Семикопова Т.В. Антропологические представления в религиозно-философском наследии митрополита Никифора Киевского и святителя Кирилла Туровского: сравнительный анализ // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 12. Нижний Новгород, 2014. 320 с. С. 45-104.

4. Никифоров М.В. Иринеи, еп. Лионский // Православная энциклопедия Т.26. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2011. – С. 422-450.

5. Шмалий В., свящ. Антропология // Православная энциклопедия Т.2. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2001. – С. 700-709.

6. Семикопова Т.В. // Антропологические модели в византийской религиозно-философской традиции: библейский холизм и платонический

дуализм. Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 9. Нижний Новгород, 2011. 400 с. С. 7-25.

7. Говорун С.Н. Воля // Православная энциклопедия Т.9. Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2005. С. 293-319.

8. Иванов М.С. Грех первородный // Православная энциклопедия Т.12. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2006. – С. 345-355.

9. Пешков А.А. Учение А. С. Хомякова о соборности в свете святоотеческого богословия I–III веков // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 11. Нижний Новгород, 2013. 336 с. С.82.

10. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.

11. Ворохобов А.В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. – 2018. - № 3. – С. 37-50.

12. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 33-35.

13. Ворохобов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). – С. 394-395.

14. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года)

/ под ред. А.В. Ворохובה. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 281.93

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА**

Лопарев Андрей Сергеевич,

Нижегородская духовная семинария

Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви

andrejlo8anov@yandex.ru

Плаксин Виктор Александрович, иерей

Нижегородская духовная семинария

Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви

v.plaksin.90@yandex.ru

Аннотация: В данной статье исследуется жизнь Русской Православной Церкви в начале XX столетия. Установлено, что в это время Церковь претерпевала трудные для себя времена, что вызвано сменой правительства, расколами и нестроениями. Однако среди прочего в ее жизни имели место и положительные аспекты, такие как проведение Поместного собора и восстановление патриаршества.

Ключевые слова: Русская Церковь, самодержавие, патриаршество, Октябрьская революция, Поместный Собор.

**RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
IN THE FIRST QUARTER OF THE XX CENTURY**

Loparev Andrew S.,

Nizhny Novgorod theological Seminary

Nizhny Novgorod Diocese Of The Russian Orthodox Church

andrejlo8anov@yandex.ru

Plaksin Viktor A., Priest

Nizhny Novgorod theological Seminary

Nizhny Novgorod Diocese Of The Russian Orthodox Church

v.plaksin.90@yandex.ru

Abstract: This article examines the life of the Russian Orthodox Church at the beginning of the XX century. It is established that at this time the Church was undergoing difficult times, which was caused by a change of government, schisms and disorganizations. However, among other things, there were positive aspects in her life, such as holding a local Council and restoring the Patriarchate.

Keywords: Russian Church, Autocracy, Patriarchy, October revolution, local Council.

XX век – непростое время для Русской Церкви. В этот период в ее истории наблюдается серьезный кризис церковной организации, основной предпосылкой которого являлось несоблюдение канонического строя церковной жизни. Русская Церковь с петровских времен была подчинена государству, вследствие чего был нарушен принцип церковного управления. Православная Церковь всегда уважительно относилась к государю – императору, как к помазаннику Божию, что она собственно и унаследовала еще от Византии. Было в России и немало консервативно настроенных идеологов, которые были активными патриотами, поддерживали царскую власть и верили в народ, как силу, ограничивающую монарха. А.С. Хомяков считал самодержавие властью народной и православной и утверждал, что она свободна и ограничена в одно и то же время. Свободна для исполнения блага православного народа, а ограничена же тем, что сама вращается в сферах церковных и православно – народных понятий.

В своей статье, посвященной учению славянофила А.А. Киреева об отношениях государства и Церкви, М.В. Медоваров пишет: «Священность царской власти Киреев обосновывал подчинением царя авторитету Церкви, его верностью православию. Монарх не мог (согласно Своду законов Российской империи) отречься от православия, а также, по убеждению славянофилов, не мог пойти против народного духа и быта. Читая Символ веры во время коронации, полагал Киреев, царь тем самым налагает на себя обязательство не нарушать догматов православия» [1, 427].

Однако стоит отметить тот факт, что в реальности со времен Петра I само государство относилось к Церкви не всегда так, как хотелось бы идеологам консервативных взглядов, а зачастую как к некоему «ведомству православного исповедания», имея перед собой пример западных государств.

Сегодня историки признают, что со времен императора Петра I Русская Церковь пребывала в состоянии государственного пленения. Эта политика «пленения» шла по трем фронтам: во-первых, Петр и его приемники всячески старались лишить Церковь экономической самостоятельности, для того, чтобы она была зависима от светских правителей; во-вторых, император хотел, чтобы Церковь стала подвластна ему в политико – административном отношении. Наиболее ярко это выразилось в ликвидации Патриаршества и в появлении синода, как основного контролирующего органа над Церковью; в-третьих, государство шло уверенными шагами к изменению социальной доктрины Церкви, для того, чтобы использовать веру, как идеологическую подпорку для трона [2, 356]. Отсюда и знаменитый лозунг «Православие, Самодержавие, Народность».

В течение всего синодального периода Церковь всячески не хотела мириться с политикой навязывания государством этих новых форм государственно – церковных отношений. Протестовали как и миряне, так и церковные деятели. Например, митрополит Ростовский Арсений (Мацеевич), который пострадал за отстаивание церковной правды. В 1876 году с письмом к императору Александру II против «начала мирского, вытесняющего собой начало Божественное в отечественной Церкви», обратился Волынский архиепископ Агафангел (Соловьев): «Государь! Подобное состояние Св. Церкви не может больше продолжаться. Если православные миряне внимательно всмотрятся в нынешнюю администрацию Церкви, то отпадение от нее будет не десятками, а тысячами и миллионами лиц. Раскол, естественно, должен увеличиться» [3, 29]. Горькое пророчество Архипастыря сбылось после октября 1917 года.

После воцарения Николая II к нему писал Владимир Соловьев с просьбой освободить Церковь от крепостной зависимости от государства и таким образом дать ее развитию новый толчок. Против подчиненности Церкви государству выступали также профессора духовных заведений. Это ярко обсуждалось и в обществе интеллигенцией в церковной и светской печати и даже в синодальных сферах.

Перед церковным священноначалием стояла непростая цель: решить немало проблем. Было принято решение созвать Поместный Собор, а также возродить нарушенные канонические основы Русской Церкви. В возрождении патриаршества многие видные церковные деятели видели решение многих задач. Однако это удалось сделать лишь после падения монархии в России. Патриаршество удалось возродить лишь на Поместном Соборе Русской Православной Церкви, который проходил в 1917 – 1918 годах. Решения данного Собора оказали существенное влияние на жизнь Русской Церкви после революции. По мнению митрополита Евлогия (Георгиевского) этот Собор «положил основание новой церковной организации» [4, 87], которая вернулась к истинным основам церковной жизни.

Последующие исторические события были трагическими, как для Церкви, так и для и общества. Произошла октябрьская революция, которая предварялась гражданской войной.

Утопизм – это центр философской системы марксизма-ленинизма. Игорь Шафаревич привел данные утопической мысли о государственности разных стран и эпох. Он приходит к выводу, что она всегда: а) тоталитарная, ведущая к отмене частной собственности, семьи и религии; б) руководима некоей жадной смерти, результатом чего является физическая и духовная гибель народа [5, 110].

Началось открытое гонение на Церковь, внутренние раздоры и нестроения легли тяжелым бременем на весь русский народ. Церковь не была в стороне и принимала активное участие, призывая к миру и спокойствию в

государстве. Для того, чтобы достичь своей благородной цели, Церковь не должна была участвовать в политической борьбе. И это дало бы ей возможность соединить в своей ограде враждующие классы. Однако достичь этого не получилось и межклассовая борьба прекратилась лишь после окончательного уничтожения одной из враждующих сторон.

В этих непростых новых для нее условиях, Церкви пришлось перенести немало потрясений: испытать тяжесть внешнего и внутреннего гонения, вследствие чего она обрела немало новых мучеников и исповедников за веру. Прошлые формы зависимости от государства поменялись на другие, но под этим страшным внешним натиском церковный дух лишь усилился и окреп. Парадокс состоял в том, что с внешней стороны жизнь Церкви в обществе ухудшилась. Но были и плюсы: она стала независимой от государства.

В создавшихся условиях Церковь испытала множество потрясений, которые выразились и в разделении и в последующих расколах, которые произошли не вследствие догматических причин, но из-за нарушения канонических норм. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн (Снычев) пишет: «Церковная история ясно свидетельствует, что церковные разделения отрицательно влияли на жизнь христиан, не только отдельных личностей, но и целых обществ. Одни, под действием разномыслия, оставляли вообще путь спасения и возвращались к прежней своей греховной жизни, другие же, оставляя церковный организм, создавали свои раскольнические и сектантские общества, которые, в свою очередь, сами в себе дробились на мелкие общества, удаляясь все дальше и дальше от истинного пути» [6, 7]. Поэтому изучение причин расколов поможет устранить поводы к иным возможным разделением и правильно оценивать ход церковных событий в тот или иной исторический период.

Церковные разномыслия, перерастающие в раскол, ощущались не только в России, но и за её пределами, куда эмигрировала большая часть населения и вместе с ними немало представителей православного духовенства. Среди них, в силу своего положения, оказался и митрополит

Евлогий, который оказался в самом центре зарубежных церковных событий. Епископская работа российской диаспоры потребовала появления конкретного способа церковного управления зарубежными эмигрантскими приходами, но важным критерием решения этой проблемы являлась необходимость основания на стойкой церковно-канонической основе.

Ключевое воздействие на церковную жизнь России и русской паствы за границей имел указ Патриарха Московского и всея Руси Тихона (Белавина) от 20 ноября 1920 года, известный как Постановление о временных автокефалиях, который давал возможность определенным епархиальным архиереям или группам епископов определять на своей территории свои временные управления ввиду невозможности контактировать с Патриархией для выполнения ряда текущих дел с полным восприятием на себя всей полноты власти. Если же в дальнейшем не будет возможности контактировать с центром долгое время – епископам предоставлялись широкие полномочия самоуправления.

Итак, Русская Церковь переживала непростую для себя эпоху. Государственная революция и расколы вносили раздор в церковную жизнь. Однако, несмотря на сложные для себя времена, Церковь сумела провести ряд важнейших преобразований, направленных на сохранение канонических основ. В частности, был проведен Поместный собор и восстановлено патриаршество. Это дало возможность выстоять Церкви в период гонений, что было подтверждено множеством мучеников и исповедников за веру [7; 8; 9].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Медоваров М.В. Труды Нижегородской духовной семинарии. Выпуск 16 // Учение А. А. Киреева об отношениях государства Церкви – образец политической теологии конца XIX – начала XX века. Нижний Новгород, 2018. С. 423–435.

2. Шульгин В.С. Религия и Церковь // Очерки по истории русской культуры XVIII века. М.: Изд. «Посев», 1987. – 748 с.

3. Агафангел (Соловьев), архиеп. Пленение Русской Церкви: Записка преосвященного Агафангела Волынского и проект всеподданейшего ходатайства перед Государем Императором. СПб., 1906. – 30 с.
4. Тускарев А. Послесловие // Церковь и Государство. М.: Изд. «Старица», 1993. – 88 с.
5. Шафаревич. И. Социализм // Из-под глыб. Париж: Изд. ИМКА-Пресс, 1977. С. 97 – 114.
6. Иоанн (Снычев), митр. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х – 30-х годов XX столетия. Сортавала, 1993. – 265 с.
7. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. – Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.
8. Ворохобов А.В., Гимоян С.А., Третьяков И.С. Онтология и механизмы функционирования российской национальной идентичности // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29-30 октября 2019 г. : в 2 ч. Ч.1 / под науч. ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. – С. 185-186.
9. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 1,14

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА

Лысенко Сергей Анатольевич, иерей

Нижегородская духовная семинария

miles.s@mail.ru

Аннотация: В данной статье исследуются основные особенности философско-педагогических взглядов В. В. Розанова на построение системы воспитания и образования в начальных и средних учебных заведениях. Произведения русского мыслителя позднего периода его творчества отражают окончательно сформировавшиеся религиозные взгляды. Установлено, что для философского мировоззрения В.В. Розанова, характерно мнение о непреходящей важности воспитательного и образовательного воздействия отечественной культуры на человека.

Ключевые слова: Религия, философия, образование, педагогика, воспитание.

PHILOSOPHICAL - PEDAGOGICAL VIEWS

OF THE VASILY ROZANOV

Lysenko Sergey A.,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

miles.s@mail.ru

Abstract: This article explores the main features of the philosophical and pedagogical views of V.V. Rozanova to build a system of upbringing and education in primary and secondary schools. The works of the Russian thinker of the late period of his work reflect the finally formed religious views. It is established that for the philosophical worldview of V.V. Rozanova, characterized by the opinion of the enduring importance of the educational and educational impact of national culture on man.

Key words: Religion, Philosophy, Education, Pedagogy, education, training.

Василий Васильевич Розанов относится к числу мыслителей, разносторонне живописавших историю общественных процессов, научной мысли и педагогических изысканий в России на рубеже XIX и XX веков. Благодаря его писательской плодовитости у нас есть труды, зафиксировавшие наиболее полную картину социальных явлений, уровень и состояние системы образования той поры.

Образование – необходимый атрибут культуры. Задача обучения состоит в обогащении жизни индивида явлениями культуры, сохранения и умножения феноменов в последующих поколениях. По Розанову, понять специфику образования народа в его историческом развитии, означает определить перспективы жизни самого народа. Как свидетельствует история, любая народность, лишённая возможности духовно и творчески развиваться, неминуемо включается в процесс самоуничтожения.

В конце XIX – начале XX столетий образование становится объектом исследования в философии. В.В.Розанов одним из первых обратил внимание на необходимость философского осмысления воспитания и образования. В статье «Сумерки просвещения», давшей название сборнику 1893-1898гг., автор попытался критически определить мировоззренческие и методологические проблемы классического образования в России.

«Мы имеем дидактику и ряд дидактик, мы имеем вообще педагогику как теорию некоторого ремесла ли, искусства ли. Но мы не имеем», - рассуждал он, – «и не имели того, что можно бы назвать философией воспитания и образования, то есть обсуждения самого образования, самого воспитания в ряду остальных культурных факторов и также в отношении к вечным чертам человеческой природы и постоянным задачам истории» [1, 621].

Главным недостатком гимназического образования в России «поздний» Розанов называл «беспочвенность» воспитания в отрыве от национальных духовных и культурных основ.

Особенностью современного Розанову образования, негативно влияющей на итоги преподавания, он считал создание невыразительного скучного учебного материала. Поверхностно и кратко изложенные данные не запоминаются учащимися, не успев их заинтересовать. Не научившись вникать в подробности, различать нюансы и оттенки феноменов, подрастающие поколения не чувствуют «когда окрыляется душа» в их юном возрасте. Примитивное знание становится им привлекательней, ближе и понятней. Происходит это, по мнению Розанова, из-за того, что обо всем великом дети узнавали лишь в вульгарных формах, на вульгарном скользком языке своих бедных руководств [1, 633].

Другой особенностью философии образования, по Розанову, является антагонизм между семьей и школой, несмотря на кажущийся их союз в деле воспитания. Школа, являясь органом государства, сохраняет общие формы преподавания, стремится лишь удерживать в их границах обучаемые массы. Государство, организуя учебные процессы, не способно учитывать частных обстоятельств, особенностей личности. Семья же выстраивает свои процессы, отталкиваясь от частного мотива к общему, к общественному значению. Невольное противостояние это приводит к тому, что успехи образования, и семья, и школа относит к последствиям своего влияния. Все ошибки и промахи в воспитании подрастающего поколения, и школа, и семья стремятся вменить в вину друг другу.

Розанов «зрелых лет» выступает в защиту традиции. Василий Розанов становится участником религиозно-философских собраний, проходивших в Санкт-Петербурге в 1901-1903 гг. Собрания, в которых приняли участие виднейшие представители духовенства и интеллигенции, позволили возобновить творческий диалог представителей русской философии и православного богословия [2, 303]. В результате религиозных исканий и переосмысления роли Церкви в деле просвещения В.В.Розанов приходит к твердому убеждению о необходимости религиозного образования в школах.

Необходимым феноменом образования Розанов считает он религиозные дисциплины для преподавания в школе. Но, замечает он, не рациональность, неясность основ вероучения Церкви в умах юного поколения вступает в противоречие с рассудочными, ясными принципами, которыми проникнута и школа, и государство. Отсюда, всюду наблюдается часто встречающаяся антирелигиозность в подрастающих поколениях.

Василий Розанов настаивает в своих суждениях на том, что государство (школа) само по себе не воспитательно, т.к. оценивает итоги своей деятельности лишь количеством «переданного», т.е. преподанного учебного материала. Усвоение материала, воспитанность учащихся оценивается через умение запоминания, свойства памяти. Все внутренние переживания или их отсутствие остаются неучтенными школой. Вопреки этому, «воспитанный» для Церкви значит – религиозный, верный. Для семьи – это значит любящий, преданный.

Три института формируют «розановскую» философию образования: это государство (школа), семья и церковь. Школа вынужденно противостоит семье и церкви, т.к. положительно влияет на умножение знаний ученика и отрицательно отражается на личности воспитуемого:

- разнонаправленностью учебного материала,
- разрозненностью преподавателей,
- разностью их отношения к процессу образования.

Розанов утверждал, что при желании сберечь юношество для государства, нужно беречь его, как можно, дальше от государства. Проблема семьи ставится Розановым в центре его богословских и философских размышлений [3, 439]. Русский мыслитель считал, что роль семьи и церкви, незаслуженно пренебрегаема в процессе воспитания и образования. Возраст от 8 лет до 13, считал он, необходимым для удержания отрочества вблизи семьи и церкви, и лишь затем должна наступать роль школы.

Одним из важных аспектов своей философии просвещения Розанов считал воспитание в подрастающем поколении какого-либо «культа». Ими

могли быть или культ преданности (государство), или культ любви (семья), или культ верности (церковь). И школу он считал обязанной быть строителем этих чувств в учениках, в отличие от европейских школ, подверженных скептицизму в большей степени.

Основой методик преподавания в школах, ориентированных на воспитание личностей Розанов предлагал избрать сочетаемость (гармонию) всех школьных предметов. Они должны были содержать учебный материал в русле одной исторической национальной культуры. Каждый единичный предмет раскрывает свои темы в контексте собственной культуры, не внося антагонизма в формирующееся сознание юных умов. Впечатления от излагаемого материала должны быть «удлиненными» во времени, по возможности – менее прерываемыми тематически. Воспитательность учебного материала должна достигаться обилием живых черт культуры, «назидательных» подробностей из жизни участников событий.

Способ передачи знаний, по мнению В.В.Розанова, должен согласовываться:

- с наиболее яркими, сильными задатками в воспитываемом ученике;
- с наиболее живыми, деятельными способностями воспитывающего учителя (т.е. он должен быть индивидуален).

Три принципа в философии образования, по Розанову, состоят из условий, при которых возможно разрешение конфликта в борющихся системах (семья, церковь, государство (школа)):

- 1) Принцип индивидуальности;
- 2) Принцип целостности;
- 3) Принцип единства типа.

1) Принцип «индивидуальности» состоит в необходимости сохранения личностных особенностей в восприятии учебного материала каждым учеником. Большие, многочисленные, хорошо организованные, строго дисциплинированные школы неминуемо лишат индивидуальности в процессе преподавания, в звене «ученик-учебный материал».

Вместо того чтобы бегло, «календарно» **заучивать** краткие сведения об изучаемом предмете нужно протяженно во времени **изучать, объяснять, обсуждать** с учеником одно произведение искусства, один феномен, одну личность. Сведение к минимуму, по времени, заучивание учебного материала и доведение до максимума непосредственное осмысление объекта изучения. Ошибочным в преподавании, считал он, отдание предпочтения изучению не артефактов, не первоисточников, а изучению поверхностно излагаемых компиляций, созданных другими умами.

2) Принцип «целости» следует из предыдущего условия о сохранении индивидуальности в процессе образования. Под «целостью образования» Розанов подразумевает отсутствие разорванности в группах преподаваемых знаний. Количественное дробление учебных предметов в течение одного школьного дня теряет в силе культурного, образующего, воспитывающего значения. Раздробленность тематики сменяющихся учебных предметов возникает от большого количества прошедших дневных уроков. Необходимость вечером готовить домашние задания для еще нескольких новых предметов усугубляет раздробленность учебного материала. К пяти-шести дневным пройденным урокам добавлялись пять-шесть новых предметов, изучаемых вечером.

Все это не оставляет времени ученику для получения удлиненного (по времени) впечатления, для «естественной» рефлексии, воспоминания и закрепления полученных знаний. «Переменяемость», многосерийность, сменяемость кратких уроков наносит непоправимый вред «воспитанию души» ученика в сфере школьного образования. Обучение без долгого вдумчивого внимания к изучаемому предмету не успевает затронуть глубины сознания, душу ребенка. Привычка поверхностного анализа феноменов развивает, в лучшем случае, только рассудок, «не затрагивая сердца». Опыт сопереживания, рефлексии, не пережитые в детстве, в зрелом возрасте их отсутствие приводит к неспособности личностного самоопределения.

3) Принцип «единства типа», по Розанову, подразумевает под собой требование сочетания всех преподаваемых предметов в культурном и историческом контексте той страны, где находится школа. Разнородные и противоположные впечатления вносят путаницу в сознание детей младшего возраста. Противоречивые мнения о том или ином изучаемом предмете должны преподноситься ученикам высшей школы, обучаемых и уже способных ориентироваться в многообразии мировых культур. Младшая и средняя школы должны воспитывать в ученике уважение к собственной национальной культуре.

Поэтому, Розанов предлагал, чтобы все «образующие впечатления», призванные влиять на формирование благородных свойств в душе ребенка, были взяты из одного какого-либо источника знаний. Историческая культура той страны, в рамках которой выстроена школьная программа, позволит вырастить личности, имеющие идеалом будущее своей родины.

Василий Розанов считал, что предложенные условия являются необходимыми для создания нового типа школы. Принципы Розанова рекомендовались им и для начальной, и для средней, и для высшей («лучшей») школ. Им была предпринята попытка создания системы, позволяющей выстроить неискусственный процесс образования, воспитания «нового человека».

Просвещение остается настолько утонченной задачей человечества, что по-прежнему она является трудно осуществимой. При нарушении «правильности» форм и способов образования, с нарушением предложенных принципов происходит омертвление связи преподавателя с учеником. Искажение в воспитании приводит к многочисленным искажениям во всех структурах общества (семье, церкви, государстве).

Понятие духовного наследия, в зрелые годы мировоззрения В.В. Розанова, стало неотъемлемой составляющей его философии образования. Анализируя состояние российского образования, он приходит к выводу о беспомощности обучения и воспитания в современных ему школах.

Обреченным на бесплодность, называл он, то образование, при котором наполнение содержанием учебных предметов происходит хаотично, без связи с определённым типом культуры. Невозможным, считал Розанов, создать образованного человека путем, всего лишь, передачи информации, не связанной с историей и культурой своего народа. В связи с этим, актуальной остается критика В.В. Розановым современных ему форм и методов преподавания. Неучтенной, видел он, связь феномена образования с традицией родной исторической культуры.

Основу философии образования В.В. Розанова составляет философско-педагогическая идея слова [4, 425]. Розанов выстраивает мировоззрение, в котором существует прямая зависимость плодов просвещения от степени владения учителем словом, как инструментом. Энтелехия выразительности, как воспитывающая составляющая, указывается им, как основа связности тематики по отношению к церкви, семье и школе. И как следствие, приходит осознание им необходимости тематической связанности каждого учебного предмета в деле воспитания мыслящих личностей в учениках. Образование, выстроенное в контексте отечественной культуры (семья, церковь, государство), оказывается центральным понятием духовного наследия русского мыслителя. Более того, Василий Розанов постоянно напоминает о необходимости религиозного компонента как педагогической функции, поскольку христианское представление о человеке фундирует западную и российскую культуру во всем их многообразии [5; 6; 7]. В своих статьях он выделяет воспитательное значение семьи, школы и религиозной культуры.

Василий Розанов, соединив в собственном педагогическом опыте и практика и теоретика, создал оригинальные труды. В них он обозначил идеологическую драму романтики и казенщины в подходе к просвещению [8, 377]. Отечественные культура, философия, и нравственные религиозные традиции естественным образом должны, по мнению Василия Розанова, входить в концепт образования и воспитания подрастающих поколений.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Розанов В. В. Эстетическое понимание истории. М., 2009. – 878 с.
2. Шиманская О. К. Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания 1901–1903 гг. как этап развития либерально-обновленческого направления в православии на рубеже XIX—XX веков // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 6. Нижний Новгород, 2008. – С. 301-310.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. – 875 с.
4. Николюкин А. Н. Наследие В. В. Розанова и современность. Материалы Международной научной конференции. М., 2009. – 639 с.
5. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации. Коллективная монография под общей редакцией Е.В. Плисова. Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.
6. Ворохобов А. В. Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. – С. 7-30.
7. Ворохобов А. В. Антропологическое осмысление концепта «природа» в творчестве Райнхольда Нибура // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 9 (100). – С. 358-361.
8. Струве П. Б. Романтик против казенщины./ В.В. Розанов: Pro et contra. Спб., 1995. Кн.1 – 510 с.

УДК 281.93

**ПРЕДШЕСТВЕННИКИ МИТРОПОЛИТА НИКОЛАЯ (КУТЕПОВА)
НА ГОРЬКОВСКОЙ КАФЕДРЕ С 1944 ПО 1977 Г.**

Макаров Александр Александрович,
Нижегородская духовная семинария
sashuta.makarov.2017@inbox.ru

Аннотация: В данной статье исследуется биография трёх иерархов Русской Православной Церкви, которые несли своё архиерейское служение в непростое для церкви время на Горьковской кафедре. Благодаря их проповеди и мудрым управленческим качествам в Горьковской области сохранялись действующие храмы, которые не были закрыты, несмотря на непрекращающиеся притеснения на церковь.

Ключевые слова: митрополит Николай (Кутепов), горьковская епархия, правящие архиереи, храмы, совет по делам религии, жизнеописание.

**PREDECESSORS OF METROPOLITAN NICHOLAS (KUTEPOV) AT
THE GORKY EPISCOPAL DEPARTMENT FROM 1944 TO 1977**

Makarov Alexander A.,
Nizhny Novgorod theological Seminary
sashuta.makarov.2017@inbox.ru

Abstract: this article examines the biography of three hierarchs of the Russian Orthodox Church who served as bishops in a difficult time for the Church at the Gorky Department. Thanks to their preaching and wise management skills, active churches were preserved in the Gorky region, which were not closed, despite the ongoing oppression of the Church.

Key words: Metropolitan Nikolai (Kutepov), Gorky Diocese, ruling Bishops, Churches, Council for Religious Affairs, Biography.

Горьковская (Нижегородская) епархия берёт своё начало с 1672 года. Начиная со дня своего существования, на Нижегородской земли несли своё служение мудрые правящие архиереи. Первым из таких был «митрополит Филарет (1672-1686), бывший архимандрит Печерского монастыря» [1, 323].

Они окормляли епархию не только молитвой, но и заботой о её развитии и функционировании.

Исследуя исторические данные по структуре Горьковской епархии до 1977 года, возникает вопрос, кем и какими усилиями епархия смогла сохранить свою церковную жизнь.

Согласно годовому отчёту архиепископа Николая, переданному патриарху Пимену: «На первое июля 1977 года епархия имеет сорок шесть приходов, из которых шесть долгое время не имеют священников, фактически нет настоятеля в Арзамасском соборе. Некоторые приходы не имеют второго штатного священника» [2, 102].

Анализируя статистику Совета по делам религии, в ведомстве которого находилось всё духовенство и культовые здания, то можно узнать точно, сколько было служителей культа: «по подсчёту на 1977 г. в г. Горьком служителей культа - 93, из них священников - 51, диаконов - 12, псаломщиков - 30» [3, 42].

В среднем на каждом приходе, которых было сорок шесть, приходилось по одному, максимум по два священника. Пятьдесят одного служителя культа не хватало для того, чтобы обслужить население всей Горьковской области, учитывая то, что в самом Горьком жило более миллиона человек. Не стоит забывать, что в действительности прихожан было не особо много, так как советская власть запрещала: крестить, проповедовать, а рабочему населению посещать храмы и богослужения.

Далее более конкретно встаёт вопрос о том, как Горьковская епархия смогла сохранить 46 приходов? Для исследования этого вопроса стоит обратиться к предшественникам владыки Николая. Ниже будет приведена краткая информация об иерархах возглавлявших горьковскую епархию с 1944 по 1977:

1. Епископ Зиновий (Красовский) возглавлял кафедру с 1944-1948 –ой года и успел открыть к 1948 году 46 храмов.

Из его биографии можно узнать, что он был очень ревностным служителем Церкви Христовой, родом был из самого Нижнего Новгорода, из священнической семьи. Его отец, священник Владимир Красовский, вёл благочестивый образ жизни и являлся примером для своей паствы, стоит отметить, что мирское имя епископа Зиновия, было дано по имени его отца, тоже Владимир. Владимир учился в Нижегородской духовной семинарии, а в 1943 году он принимает иноческий, а впоследствии и монашеский постриг с именем Зиновий. 9 декабря того же года возведён в архиерейский сан с назначением на Лысковскую кафедру и назначен викарием Горьковской епархии. В 1946 году патриархом Алексием I был утверждён в должности правящего архиерея с титулом епископа Горьковского и Арзамасского.

2. Митрополит Корнилий (Попов), управлял епархией с 1948 по 1961 год, он довёл количество действующих храмов до 51, занимался покупкой домов для священников.

Митрополит Корнилий был весьма непростым человек. Интересен уже тот факт, что с 1922 года он находился в обновленческом расколе, и был там не последним человеком. За свою жизнь до начала деятельности в городе Горьком владыка Корнилий побывал во многих городах: Вологда, Ярославль, Ростов, Воронеж, был также в Свердловске и на Урале.

В обновленчестве он был возведён в сан митрополита, но в 1943 году приносит покаяние Святейшему Патриарху Сергию (Страгородскому). С 18 ноября 1948 года преосвященный Корнилий – управляющий Горьковской епархией, с титулом архиепископа Горьковского и Арзамасского. 25 февраля 1955 года он возведен в сан митрополита. Епархией он управлял уже в преклонном возрасте, на момент вступления на кафедру ему было 74 года, скончался владыка в возрасте 87 лет в г. Горьком. Из его биографии следует, что он был очень красноречив, а во время Богослужения находился в состоянии молитвы, которое передавалось на многочисленных верующих, приходящих на службу.

3. Архиепископ Иоанн (Алексеев) возглавлял епархию во время «Хрущёвской оттепели» в 1961 – 1965 годах. Он был вынужден согласиться с закрытием четырёх приходов, но, тем не менее, сумел сохранить все остальные.

Тут стоит поднять вопрос, что такое «Хрущёвская оттепель» и была ли она для церкви вообще? Возвращаясь немного назад, мы видим, что с 1960 года против церкви разворачивается новая антирелигиозная пропаганда, на пленумах ЦК КПСС и ЦК ВЛКСМ звучали страшные слова: «Нельзя благодушеествовать и рассчитывать, что религия как антинаучная идеология отомрет сама по себе, без усилий, без борьбы с ней» [4]. Разумеется, Горьковская епархия была не исключением, власти начали борьбу с владыкой Иоанном и начали проводить политику закрытия приходов.

Вот как борьбу за храмы с владыкой Иоанном описывает сам уполномоченный: «Стараясь укрепить епархию, архиепископ, прежде всего, решил, во что бы то ни стало укомплектовать священниками слабые затухающие церкви. Таких церквей, где нет служителей культа, в области четыре» [5, 71]. Власти пытались закрыть те церкви, которые не были зарегистрированы и не имели постоянного священника. Их называли «угасающими приходами». Всего закрыть таких приходов планировалось 13, но Владыка Иоанн стал решать этот вопрос, он вызывал духовенство оставившее сан, т.е. находящихся за штатом и назначал их действующими клириками того или иного прихода в епархии. Таким образом, властям не удалось закрыть много храмов, напомним, закрыто было всего четыре.

16 июня 1966 года преосвященный Иоанн отошел ко Господу.

4. Архиепископ Флавиан (Дмитриук) – занимал кафедру с 1966 по 1977, данный архиерей любой ценой старался сохранять лояльные отношения с Советом по делам религий: «Дабы храмы области были не закрыты» [6, 276].

У архиепископа Флавиана непростая биография, в миру Фёдор Игнатьевич Дмитриук в 1943 году оказался в гуще военных действий,

находясь в Польше, он вместе со своей семьей вёл патриотическую деятельность. Учитывая тот факт, что жена его была расстреляна, а к тому же убита старшая дочь вместе с мужем, то душевные порывы заставляли о. Фёдора вести нравственную войну против немецких захватчиков, призывая с амвона на борьбу с немецко-фашистскими захватчиками. Когда Белоруссия была освобождена, начиная с 1944 года он служит в разных храмах, постоянно переезжая из одного города в другой: служил в Петропавловском соборе города Кобрин, Брестской области, с апреля 1946 года – в Никольском соборе г. Бобруйска. В 1952 году о. Феодор переехал в Таганрог. С 1953 года – настоятель кафедрального собора в честь Рождества Пресвятой Богородицы города Ростов-на-Дону. В течение ряда лет о. Феодор был также благочинным приходов.

6 апреля 1955 года в Почаевской лавре принимает постриг с именем Флавиан, впоследствии начинается его служение в сане епископа в различных городах, а с 1966 г. назначен на Горьковскую кафедру. Его отношения с властями были довольно мирные. Владыка был не конфликтным человеком. В пример хочется привести характеристику уполномоченного Совета по делам религии А.П. Волкова: «В своей деятельности в Горьковской епархии архиепископ проявляет лояльность к органам власти. С уполномоченным контакт поддерживает. Как церковнослужитель – активен. С первых дней по приезде в Горьковскую область особую активность проявил в направлении священников в церкви, которые не действовали за отсутствием последних, при этом не особенно разбирался в их качестве, посвящая священников из диаконов и псаломщиков, которые в основном были неграмотные и малограмотные и в духовном и в светском отношении люди. В своей деятельности проявляет особый интерес к деньгам: несмотря на неоднократные с ним переговоры, понуждает старост церковей перечислять большие средства на содержание епархиального управления. В первое время своего пребывания в епархии делал попытки вмешиваться в дела исполнительных органов, особенно когда

дело касалось материального обеспечения духовенства. Проявляет также активность в личном посещении приходов, где проводит архиерейские службы. Свою лояльность старается подкрепить патриотическим отношением к проводимым мероприятиям советского государства. В фонд мира в 1966 году епархиальное управление перечислило 15 тысяч рублей, в 1967 году – 20 тысяч рублей» [7].

Не стоит упускать из внимания тот факт, что архиепископ Флавиан интересовался историей своих предшественников. Василий Лазаревский, мирянин, прихожанин Высоковского храма, обращаясь к владыке Флавиану говорил: «Мне сказали, что Вы интересуетесь историей Нижегородской (Горьковской) епархии за время после архиепископа Иоакима (1916). Ваше желание иметь исторические материалы побудило меня написать прилагаемый обзор и передать его Вам» [8, 4]. В дальнейшем все собранные сведения оказались у владыки Николая.

Таким образом, архиепископ Флавиан, за время своего управления епархией, сохранил стабильность. При нём ни один храм не был закрыт. Помимо этого был налажен диалог со светской властью.

История России немыслима без православия и инспирированной им культуры [9; 10; 11]. Исходя из приведённых кратких биографий правящих архиереев Горьковской епархии, можно увидеть, что каждый из этих людей был по-своему уникален, как уникален и тот вклад, который он внес в историю нашей страны. Имея насыщенный жизненный опыт, Горьковские епископы советского времени сумели сохранить церковноприходскую жизнь во вверенной им епархии, тем самым оставив плодородную почву для дальнейшего развития.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Давыдов Д. И, прот. Березин А.А, прот. Дроздов А. М., прот. История Свято-Троицкой церкви села Высоково Нижегородской области до 1917 года // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ

преподавателей и студентов. Вып. 17. – Нижний Новгород, 2019. – С. 317-333.

2. Архив Митрополита Николая. Ф.1. Оп. 1. Д. 5.1. Нижегородская епархия: Отчетно - финансовая документация по епархии и епархиальному управлению за 1977-1980 и 1995-1997 годы. 42 л.

3. ЦГАНО. Ф. 5899. Оп. 1.Д. 58. Сводки по делам Горьковской епархии за 1977 г. 32 л.

4. ЦГАНО. Ф. 2278. Оп. 4. Д. 39. Церковные дела за 1963 г. 37 л.

5. Русская Православная Церковь при Святейшем Патриархе Алексии I (Симанском) (1944–1970). odinblago.ru/istoriya_rpc/cipin/7.4/

6. Тихон (Затёкин), игум. Святители земли Нижегородской – Нижний Новгород.: Яблоко, 2003. 540 с.

7. Нижегородский некрополь.

[//http://niznovnekropol.ucoz.ru/index/flavian_dmitrijuk_fjodor_ignatevich/0-1721](http://niznovnekropol.ucoz.ru/index/flavian_dmitrijuk_fjodor_ignatevich/0-1721)

8. Архив Митрополита Николая. Ф.1. Оп. 1. Д. 7.2.1. Нижегородская епархия: Правящие Архиереи с 1672г. - 64 л.

9. Ворохобов А. В., Гимоян С.А., Третьяков И.С. Онтология и механизмы функционирования российской национальной идентичности // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29-30 октября 2019 г. : в 2 ч. Ч.1 / под науч. ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. – С. 185-186.

10. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., прот., Горбатовский Н. Е., прот. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20-28.

11. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября

2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 1 (091)

**МОНАХ КЛИМЕНТ (ЛЕОНТЬЕВ) И АФОНСКАЯ МОНАШЕСКАЯ
ТРАДИЦИЯ**

Венедикт (Мочалов), иером.

Нижегородская духовная семинария

e-mail: valeriy.mochalov@bk.ru

Аннотация: В статье рассмотрено влияние афонской монашеской традиции на жизнь и творчество великого русского философа Константина Николаевича Леонтьева. Особе внимание уделяется влиянию афонской аскетической традиции на эстетические и историософские взгляды К. Н. Леонтьева

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев, аскетика, философия, традиция, византизм, Афон.

**THE MONK CLEMENT (LEONTIEV) AND ATHONIAN MONASK
TRADITION**

Hieromonk Venedikt (Mochalov)

Nizhny Novgorod Theological Seminary

e-mail: valeriy.mochalov@bk.ru

Abstract: Abstract: the article considers the influence of the Athos monastic tradition on the life and work of the great Russian philosopher Konstantin Nikolaevich Leontiev. Special attention is paid to the influence of the Athos ascetic tradition on the aesthetic and historiosophical views of K. N. Leontiev

Keywords: K. N. Leontiev, asceticism, philosophy, tradition, Byzantium, Athos.

Факт обращения в православие и последующее пребывание на святой Афонской горе – водораздел жизненного пути К.Н. Леонтьева, его важнейшая веха на пути от дипломата Константина Леонтьева к монаху Клименту. Связь Леонтьева с Афоном обнаруживает себя в двух взаимосвязанных пластах жизни мыслителя: внутреннем и внешнем. Приехавший из Турции в 1874 году, Леонтьев, по его собственным словам,

был обвеян афонским воздухом, и это дуновение внутренне определяло его поведение, работу и мысль. Внешняя же сторона была связана с государственной службой, а также с политическими взглядами Леонтьева. Эта внешняя сторона воплощалась, в том числе, в размышлениях, связанных с византийским корнем русской цивилизации – корнем духовным. «Византийской культуре вообще принадлежат все типы той святости, которой образцами пользовались русские люди... Афонская жизнь, созданная творческим гением византийских греков, послужила образцом нашим первым киевским угодникам Антонию и Феодосию» [4, 213].

Внутренне сообщение с Афоном переплетается в жизни мыслителя с внешней его стороной, и Леонтьев пишет: «возгоревшись сердечной верой, еще и долгою политической деятельностью в среде восточных христиан, я понял почти сразу и то, что я сам лично вне Православия спасен быть не могу, и то, что государственная Россия без строжайшего охранения православной дисциплины разрушится еще скорее многих других держав, и то, наконец, что культурной самобытности нашей мы должны по прежнему искать в греко-российских корнях наших» [4,213]. Опорой этих рассуждений служило не что иное как связь Леонтьева с афонской монашеской традицией в ее эстетическом, государственном, общем культурно-историческом и, разумеется, религиозном планах. «Византизм» Леонтьев кладет в основу развития русской, группы юго- и восточнославянских, греческой, грузинской и других культур. Эта система церковно-государственных, бытовых, этических и эстетических идей держала на себе Византийскую империю как самобытную цивилизацию, которая погибла, отказавшись от нее.

Две стороны, внутреннюю и внешнюю, Леонтьев усматривал, таким образом, и в самом византийском православии, органично усвоенном Русью: «для государственной общественности и для семейной жизни оно есть религия дисциплины. Для внутренней жизни нашего сердца – оно есть религия разочарования, религия безнадежности на что бы то ни было земное». Подтверждения последнего мы не однократно приводили в

предыдущей главе, именно проявлением этой безнадежности в отношении земного является леонтьевский – не только культурно-исторический, но и религиозный – пессимизм и трагизм. Резкость используемых Леонтьевым формул обусловлена опять же двояким контрастом самого опыта Константина Николаевича: контрастным и внутренне (сама ситуация обращения в православие не иначе как перед лицом смерти) и внешне (здесь опыт мыслителя выступает в качестве антитезы западной «религии прогресса», необузданному либерализму с его идеей эгоистической свободы и крайним индивидуализмом, рационализму и эвдемонизму Запада).

По Леонтьеву, «монашеская республика» Афона оберегала и сумела сохранить сами токи жизни византийской цивилизации и ее благочестия. Действительно, Афон Леонтьев описывает как цветущую сложность на фоне находящейся в духовном и политическом упадке Османской империи. В «Письмах с Афона» наш автор дает подробное всех существующих на Святой Горе монастырей, традиций и монашеских жизненных укладов. В этом многообразии он выделяет следующие образы жизни: 1) киновии: монастыри общежитского устава, в которых монахи получают все необходимое от монастыря, не имеют собственности; Леонтьев отмечает большую строгость в киновиях; 2) идиоритмы, противопоставляемые киновиям: в этих своеобразных монастырях не все общее, есть личная собственность, и во всем, за исключением общего богослужения и жилища, монахи обладают значительной долей свободы; 3) отдельные келии вне монастырей, жизнь которых протекает вне определенного устава; 4) каливы – хижины без домовых церквей; 5) русские скиты, жизнь в которых напоминает жизнь в общежитских монастырях; 6) греческие скиты, жизнь в которых похожа на сельскую, монашеское село состоит из отдельных домов и келий, и, несмотря на строгость устава, напоминает жизнь в идиоритмах; 7) отдельные монашеские квартиры в центральном городе Афона Карее; 8) пещеры в лесах, скалах, под камнями и открытым небом [3, 442]. Памятуя то обстоятельство, что Леонтьев обладал чрезвычайно развитым эстетическим

чувством, отметим, что и Афон пленил писателя красотой своего цветущего разнообразия и сложности. Особенно его впечатлили Великий пост и Пасха: «эта гора мало-помалу начинает пестреть и становится веселой и прекрасной, как богатый расписной ковер» - восклицает он, описывая эти впечатления.

Отметим, что «обитель Фессалоникийца» («Руссик») переживала во время посещения Афона Леонтьевым свое возрождение. Константин Николаевич так описывает понимание русскими монахами своего долга так, что в первую очередь они заботились «о красоте и богатстве храмов, а потом об удобствах посетителей и о помещении для братии» [3, 441]. Одним из строителей обители был архимандрит Макарий (Сушкин), к которому Леонтьев обратился с вопросом: «Что такое пострижение – таинство или священный обряд?», получив ответ: «Оно относится к таинству покаяния и есть его высшая степень». Осмысливая сказанное, Леонтьев пишет: «Я никогда не встречал такого определения в катехизисах». Вывод, к которому он тем не менее приходит, становится для него и основательным и пророческим: «Если определять пострижение так, как я его определил со слов о. Макария (и многих других монахов), то, разумеется, становятся понятны предсмертные пострижения, и отказывать в них желающим духовные отцы не имеют ни права, ни основания» [2, 582]. Тем самым он предвосхищает собственное покаяние.

Примечательно и то препятствие, на которое указали Леонтьеву старцы «Руссика», не благословившие его немедленно принимать постриг. Им послужил не только брак Леонтьева, но и его желание служить России своим писательским талантом. Главным же препятствием продолжала оставаться сама неизжитость страстной его натуры, а также тщеславие ума. Именно в это время Леонтьев делает признание: «Образованному же (а тем более начитанному) человеку борьба предстоит гораздо более тяжелая и сложная, ему точно также как и простому человеку, надо бороться со всеми этими чувствами, страстями и привычками, но сверх того, ему нужно еще и

гордость собственного ума сломить и подчинить его сознательно учению церкви; нужно и столько великих мыслителей, ученых и поэтов, которых мнения и сочувствия ему так хорошо знакомы и даже нередко близко, тоже повергнуть к стопам Спасителя, Апостолов, Св. Отцов и, наконец, дойти до того, чтобы даже и не колеблясь нимало, находить, что какой-нибудь самый ограниченный приходской священник или самый грубый монах в основе мировоззрения своего ближе к истине, чем Шопенгауэр, Гегель, Дж. Ст. Милль и Прудон... Конечно, до этого дойти не легко, но все-таки возможно при помощи Божией» [3, 97].

Более того, «навешанное Афоном» понимание смирения распространяется Леонтьевым и «вовне», в область политическую, национальную, государственную. Это касается, прежде всего, проблемы идеологического влияния на Афон, которое пренаблюдал философ. Находясь на Святой Горе, Леонтьев увидел, что некоторые монастыри занимают среди прочих привилегированное положение: это, в первую очередь, греческие обители и русский монастырь св. Пантелеймона. Такое положение дел сложилось исторически, однако в XIX веке ситуация изменилась, и в нее начали вмешиваться политические мотивы, главным из которых стала греко-болгарские противоречия. Причиной ее, как мы уже говорили, был болгарский филетизм, являющийся по существу ширмой оформляющейся идеологии панславизма. Леонтьев в этом вопросе выступает за «идеологическое смирение»: «Афонская Гора до тех пор будет оставаться горою святою, пока жители ее будут одинаково чужды болгаризму, эллинству, руссизму и каким бы то ни было племенным и другим отвлеченным, и быть может, бескорыстным стремлениям» [2, 67].

Итак, с Афоном связана фундаментальная перемена в жизни Константина Леонтьева, изменилась ее ритмика, телеология ее стала определяться иноческой программой. Архимандрит Константин (Зайцев) справедливо замечает, что прямая задача, обусловленная личным душевным опытом, пространство которого неразрывно связано с Афоном, для

Леонтьева формулировалась следующим образом: «свою интеллектуальную гордыню, свою плотскую страсть, свою необыкновенную, до тонкости развитую «похоть очес», не отделимую от присущего ему гениального дара эстетического видения действительности, обрывать неустанным памятованием о телесной и духовной гибели, лечить свою греховную природу страхом перед зияющей бездной сатанинской и дисциплинировать свой дух школой строго церковного послушания» [4, 110].

Именно решению этой, оформившейся на Афоне, задачи и посвятил свою жизнь Константин Николаевич в последние десять лет своей жизни. Связь с Афоном, таким образом, очерчивала двойной круг проблем, решению которых посвятил свою жизнь философ: личное спасение через высшее покаяние и служение Родине – через способствование возвращению ее на цивилизационные основания византизма. Для Леонтьева теоретический и практический труд «ревизантизации» – неотъемлемая часть его духовного преображения. Россия виделась Леонтьеву «в свете Афона и воплощенного в нем византизма – цветистым ковром губерний, сословий, быта, укладов жизни, человеческих характеров, при строгом монархическом управлении и мягкой политике Церкви» [5, 18].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Константин (Зайцев), архим. Любовь и страх. (Памяти Константина Леонтьева) // Архимандрит Константин (Зайцев). Чудо русской истории. – М., 2000.
2. Леонтьев К.Н. Восток, Россия, славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). – М., 1996.
3. Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба. Воспоминания. – М., 2002.
4. Концевич И.М. Стяжание Духа Святого на путях Древней Руси. – М., 1993.

5. Муза Д.Е. К.Н. Леонтьев и Фон // Эгалитарность и биосоциальная природа человека (следуя К. Н. Леонтьеву). – Донецк, 2011.

ФЕНОМЕН ФИЛОКАТОЛИЦИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ

В.С. СОЛОВЬЕВА

Петрушков Виктор Анатольевич,

Нижегородская Духовная Семинария Нижегородской Епархии Русской

Православной Церкви

vicpetan@yandex.ru

Аннотация: данная статья посвящена рассмотрению филокатолицизма в творчестве В.С.Соловьева. Исследуется трансформация феномена филокатолицизма в различные отрезки жизни и творчества русского философа.

Ключевые слова: В. Соловьев, филокатолицизм, концепция всеединства, христианство, русские католики.

**THE PHENOMENON OF PHILOCATHOLICISM IN CREATIVE
LEGACY OF V. SOLOVYOV**

Viktor Petrushkov,

Nizhny Novgorod Theological Seminary Of The Nizhny Novgorod Diocese

Of The Russian Orthodox Church

vicpetan@yandex.ru

Abstract: this article is devoted to consideration of philocatholicism in the works of Vladimir Solovyov. The author explores the transformation of the phenomenon of pilomatricoma in different periods of life and creativity of Russian writer.

Keywords: Vladimir Solovyev, philocatholicism, the concept of all-unity, Christianity Russian Catholic.

Филокатолицизм – система знаний, согласно которой католическое вероисповедание необходимо ставить во главу угла не только в культурной, но и в религиозной жизни, что, безусловно, характеризуется признанием главенства Римской Церкви и ориентацией на католический мистицизм. Феномен филокатолицизма имеется в различных направлениях православия,

что, помимо прочего, связано с тем, что единство Церкви – общая тема для святоотеческого богословия [1, 202-213]. Важно отметить, что в качестве последовательной системы филокатолицизм появляется лишь в религиозно-философском наследии Владимира Соловьева.

Первоначальное отношение к филокатолицизму у Соловьева – рационалистическое, то есть на раннем этапе своего творчества философ рассматривает Церковь в качестве административной структуры. Религиозный мыслитель понимает Церковь, исходя из своей концепции всеединства, следующим образом: «Таким образом Вселенская Церковь (в широком смысле этого слова) раскрывается как тройственный богочеловеческий союз: мы имеем союз священства, в котором божественное начало, безусловное и неизменное, преобладает и создает Церковь в собственном смысле этого слова – Храм Бога; мы имеем союз царства, в котором преобладает человеческое начало и который образует христианское Государство (Церковь, как живое тело Бога); и, наконец, мы имеем союз пророчества, в котором божеское и человеческое должны взаимно проникать друг друга в свободном и обоюдном сочетании, образуя совершенное христианское общество (Церковь, как Богоневеста)» [4, 11-12]. Из этого становится очевидным тот факт, что единение церквей – самый главный шаг в сторону осуществления концепции Единой Церкви. Соловьев, опираясь на свою концепцию всеединства, устанавливал необходимую потребность бытия Единой Вселенской Церкви. Несомненным остается тот факт, что Соловьев в идее единения христианского пространства созерцал необходимую гармонию всего мирового сообщества. Посредством этого, мыслитель утверждал, что только Церковь выступает в качестве той самой необходимой организации, где концепция единения удостоилась своей максимальной квинтэссенции. Важным будет замечание касательного того, что Владимир Соловьев пережил цикл своих поисков той самой Церкви, где бесспорно и необходимо идея всеединства могла бы воплотиться. Исследуя историческое знание, философ выдвигает мысль относительного того, что

человечество не обладает возможностью самостоятельно реализовать всеединые концептуальные утопии в жизни, хотя они находят упование в христианстве: «и само человечество, долженствовавшее стать объединяющим разумом вещественной вселенной, раздробилось и рассеялось по лицу земли и могло достигнуть своими собственными усилиями лишь частичного и неустойчивого единства (вселенской монархии язычества). Эта монархия, представленная сначала Тиверием и Нероном, получила истинное начало своего единства, когда «благодать и истина» явлены были в Иисусе Христе» [4, 10-11]. Владимир Соловьев приводит довод о том, что концепция всеединства в Церкви воплощается посредством всего ее существования при помощи сплоченности Богом установленной иерархии, веры и церковных мистерий. Концепт всеединства в его административном проблемном поле претворяется в бытие христианской Империи в качестве закона и родственной ему справедливости. Поэтому, вследствие этого, совершенно очевидным становится то, что абсолютный замысел концепции всеединства является объединением подлинной любви и автономным синергизмом. Таким образом, религиозный философ предлагает филокатолицизм, который представляется в качестве реализации доказательства «от противного», критикуя отрицательные черты, имеющие место быть в православии. Важным будет замечание, что этот творческий период характеризуется и воспринимается в качестве римско-католической утопии, в который Соловьев очень грубо осуждает и упрекает византийско-русскую ортодоксию. Все это было настолько жестоким, что его произведения этого творческого периода не печатались на территории России. Сам же Соловьев отдавал их в печать за границей и издавал лишь на языке галлов, то есть французском. Православная Церковь претерпевает убийственную оппозицию Соловьева: «если Церковь в своем целом была некогда живым телом, то ныне это тело умирает и разлагается» [4, 111]. Это - «идея мертвой Церкви не есть лишь логический вывод, сделанный нами из положений нашего знаменитого богослова: он сам позаботился описать нам

Вселенскую Церковь, какой она представлялась ему, в образе безжизненного тела, составленного из разнородных и разрозненных элементов» [4, 112]. Владимир Соловьев отмечает, что самым важным предназначением всякого народа является соучастие «в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации» [5, 237]. На данном этапе своей творческой эволюции Владимир Соловьев, изучив историю восточной Церкви, сводит к минимуму церковный мистицизм и останавливается на многогранной практической основе Церкви, так как философа манит вопрос, касающийся церковного порядка, иерархии, а также он задается вопросом каким же образом устроена власть в Ортодоксальной Церкви и делает вывод о том, что в этой церковной организации преобладающую роль занимает анархия, за которой следуют хроническое обособление и антагонизм понятийно-идейных аппаратов. Однако, согласно Соловьеву, западная Церковь в качестве земной организации гармонично и грациозно устроена. Второе отношение у Соловьева можно назвать промежуточным между рационализмом и мистицизмом, во время которого религиозный философ воспринимает религию в качестве земного выражения мистики Церкви, которое неразрывно связано с его произведением «Оправдание добра» (1894) [3], где мыслитель занимает позицию близкую к православному пониманию некоторых проблем и вопросов. Проанализировав это произведение, становится видно, что религиозный философ с энтузиазмом обращается к своему аскезе телесной и духовной, которые непосредственно занимают главную роль в возрастании души. Владимир Соловьев модифицирует свое рационалистическое восприятие Церкви, которая теперь, согласно его точки зрения, «есть богочеловеческая организация, нравственно определяемая благочестием. По самому существу этого мотива в Церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим, в их связи первое преимущественно деятельное, а второе, по преимуществу страдательное: так, очевидно, должно быть при прямом соотношении человеческой воли с высшим началом» [3, 625]. Однако, на данном этапе эволюции восприятия

филокатолицизма у Соловьева хотя и наблюдается постепенный переход к мистицизму, но мыслитель выступает в рамках свойственного раннему философу рационализма. Так, рассуждая о вере, он настаивает на ее рациональной концептуализации: «Разумная вера в абсолютное Добро опирается на внутреннем опыте и на том, что из него с логической необходимостью вытекает. Но внутренний религиозный опыт есть дело личное и с внешней точки зрения условное. А потому, когда основанная на нем разумная вера переходит в общие теоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание» [3, 644]. Вследствие этого напрашивается вывод о том, что эволюция взглядов в сторону иррационального и мистического у Владимира Соловьева на данном этапе его творчества все же произошла, но не до конца. Наконец, третье отношение Соловьева к филокатолицизму можно назвать мистическим, так как в это время он окончательно убедился в достоверности своих взглядов и воспринимает Церковь в качестве мистической организации. Если его произведение «Оправдание добра» свидетельствует о том, что Владимир Соловьев двигается и духовно растет, интересуется аскезой и мистицизмом, при этом смотря на многое в жизни с рациональной позиции, то другое его произведение «Краткая повесть об антихристе», говорит о том, что эволюция взглядов у философа наконец-таки завершилась, так как события в данной работе происходят в конце времен, а хилиазм смещается в эсхатологическое будущее. В нем отображается мир, который претерпел диктаторский режим панмонголизма, далее направляется к обновлению. Поэтому в мироздании появляется не просто человек, а человек, который обладает какими-то сверхсилами, становясь впоследствии Антихристом. Вселенная с восторгом встречает Антихриста вместе с его концепцией «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию». Он без особых усилий расправляется со всеми злободневными и насущными проблемами рода человеческого: основывает единое государство во всем мире, закрывая вопрос относительно политических властей, в социуме и экономике вопрос решается путем

формирования «равенства всеобщей сытости» [2, 166]. Так как Антихрист производит синтез политико-экономической системы, он движется в направлении к организации религиозной концепции всеединства. Важным будет замечание, что на Иерусалимском Соборе, созванном ради закрепления всеединой религии, Антихриста осуждают Иоанн и Петр. Для борьбы с Антихристом Церковью переживаются и улаживаются расколы внутри христианской веры, соединяясь в подлинную христианскую Вселенную. Развязка находится в идее единения церквей, ибо все будущие эпизоды противостояния Антихристу представляются небрежно и мимоходом. Философ считает, что главные различия между ортодоксией и латинством кроются глубоко в сфере духовной жизни, о чем непременно сообщает принцип церковного единения, то есть подлинная интеграция возможна лишь на духовном уровне. Соловьев прочувствовал, что только духовность учреждает Церковь. Понимание Церкви пронизывается мистическими идеями. Место католичества в истории рода человеческого – место деятельное, позитивное и кипучее, призванное противостоять Антихристу.

Подводя итог вышеизложенному, можно сделать вывод о том, что Владимир Соловьев на протяжении долгого времени занимал филокатолическую позицию. В своем творческом наследии он отвел католичеству одно из центральных мест, признавая необходимым примат Католической Церкви и отдавая приоритет духовной жизни и западному мистицизму. Однако, в конце концов, он осознал, что переход из православия в католицизм не приведет к желаемому единству христианской Церкви и реализации христианского идеала в истории [6].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Семенов А. В., иерей, Белецкий А. Н., прот. Святоотеческое учение о единстве Церкви // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Под редакцией А.В. Ворохובהва. 2020. – С. 203-212.

2. Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе // Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. М.: Пик, 1991. – С. 150-188.
3. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 648с.
4. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991. – 448с.
5. Соловьев В.С. Русская идея // Сочинения в 2 т. М., «Правда», 1989. Т.2. – С. 219-247.
6. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 37.017.93

**ПРАВСТВЕННОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГОМИЛЕТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ В
АСПЕКТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕКУЛЬТУРНЫХ
КОМПЕТЕНЦИЙ БУДУЩИХ УЧИТЕЛЕЙ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА**

Плисов Евгений Владимирович,

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы

Минина

e_plissov@mail.ru

Шibaев А., диак

Нижегородская духовная семинария

uatjc@mail.ru

Аннотация: В статье анализируется опыт использования нравственного содержания гомилетических текстов в рамках спецкурсов в аспекте формирования общекультурных компетенций будущих педагогов филологического профиля, описывается методика выделения и оценки нравственного содержания, выявляется его воспитательный потенциал.

Ключевые слова: общекультурные компетенции, гомилетический текст, нравственное содержание.

**MORAL CONTENT OF HOMILETIC TEXTS IN THE ASPECT OF
FORMATION OF GENERAL CULTURAL COMPETENCES OF FUTURE
TEACHERS OF A FOREIGN LANGUAGE**

Plisov Evgeny Vladimirovich

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University

e_plissov@mail.ru

Shibaev A., Deacon

Nizhny Novgorod Theological Seminary

uatjc@mail.ru

Abstract: The article analyzes the experience of using the moral content of homiletic texts as part of special courses in the aspect of the formation of general

cultural competencies of future teachers of the philological profile, describes the methodology for identifying and evaluating moral content, and reveals its educational potential.

Key words: general cultural competencies, homiletic text, moral content.

Современное российское высшее образование предъявляет новые требования к качеству подготовки выпускников со знанием иностранного языка. Одной из главных целей реформ современного образования является подготовка специалиста, способного к построению своей профессиональной деятельности и заинтересованного в ее изменении и развитии. В современных социально-экономических условиях ситуация в области профессионального образования принципиально меняется. Иностранный язык становится ведущей дисциплиной, в том числе в рамках лингвистических направлений подготовки, поскольку потенциал выпускника вуза в условиях активного международного взаимодействия часто связан с качественным уровнем языковой подготовки будущего специалиста. В то же время Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования выдвигает требования к формированию таких компетенций, как способность учитывать ценностно-смысловые ориентации различных общностей и групп, готовность принимать нравственные обязательства по отношению к другим людям, умение критически оценивать свои достоинства и недостатки, а также намечать пути и средства саморазвития. Эти требования приобретают особое значение в условиях диалога мировоззрений и в аспекте формирования аксиологической культуры современного человека [1; 2]. Целью настоящей работы является обобщение опыта использования нравственного содержания текстов в рамках спецкурсов на факультете гуманитарных наук НГПУ в аспекте формирования общекультурных компетенций будущих педагогов филологического профиля.

Духовно-нравственное воспитание студентов-филологов педагогического университета и формирование соответствующих

компетенций, определяемых Федеральным государственным образовательным стандартом, возможно осуществлять не только с использованием специальных форм и методов, но и опосредованно, используя содержание материалов базовых дисциплин и спецкурсов. В современной лингвистике рассматриваются различные вопросы функционирования религиозного дискурса: структура и стратегии дискурса, дискурсивные трансформации, когнитивные и герменевтические аспекты функционирования религиозных текстов [3; 4; 5]. Принципиальный подход определен Н.А. Голубевой в следующем виде: «Одна из главных стратегий религиозного дискурса заключается в указании на коммуникативное своеобразие субъекта социального действия, в качестве которого выступают Бог и святые, и в указании на сакральную предметную сферу в целом» [6, с. 117-118].

На занятиях по курсу «Риторика публичной речи» в разделе «Риторика и гомилетика» детально анализу подвергаются слова и обращения выдающихся проповедников Русской Православной Церкви, среди них центральное место занимает наследие свт. Филарета, митрополита Московского (1782-1867 гг.). В рамках благовещенского и успенского циклов его проповедей создается полноценная система нравственных ориентиров, с одной стороны, тесно связанная с традициями нравственного богословия, с другой стороны – внутренне полемизирующая с нравственным релятивизмом современников свт. Филарета. В своих гомилетических трудах проповедник не ограничивается отдельными добрыми советами и наставлениями или изложением христианского нравственного учения, он пытается противопоставить искреннее религиозное чувство человека рационалистическим течениям своего времени.

В своем проповедническом творчестве святитель Филарет окончательно освободил русскую проповедь от схоластики и иностранного влияния, благодаря ему проповедь в России достигла богословской зрелости

и самостоятельности. Во многом этому способствовали нравственно-практические проповеди святителя.

Анализируя Богородичные гомилии с позиций теотокологии святителя Филарета, свящ. Павел Хондзинский пришел к очень интересным наблюдениям. Во-первых, налицо существование двух явно преобладающих циклов проповедей – благовещенского и успенского. Проповеди на остальные Богородичные дни остались без особого проповеднического внимания святителя. Во-вторых, в пятитомном издании нет ни одной проповеди святителя на праздник Покрова Пресвятой Богородицы. Сосредоточив внимание на богословии Богородицы свт. Филарета, автор указывает, что «созерцание тайны воплощения Слова приводит его к тайне Девы. (...) в теотокологии Благовещения его занимают прежде всего антропологические предпосылки Боговоплощения» [7, с. 47]. Для нас это наблюдения представляется весьма важным, поскольку, анализируя нравственное содержание проповедей свт. Филарета, мы неизбежно будем соприкасаться с нравственным образцом Пресвятой Богородицы, к которому всякий раз апеллирует святитель.

Основными темами нравственно-практических проповедей святителя являются обличение нравов, наставления в борьбе с грехом, раскрытие учения о христианских добродетелях. Особое место среди нравственно-практических гомилий свт. Филарета занимают проповеди, посвященные обличению различных нарушений требований христианской нравственности. Задача проповедника легко выводима в результате анализа нравственного содержания его проповедей, она заключается не только в том, чтобы подвергнуть критике нарушения нравственности в христианском обществе, но в том, чтобы, используя нравственный образец, побудить слушателей к преодолению нравственных недугов: «Сличим теперь с непорочным смущением пренепорочной Девы наши столь обыкновенные смущения. Смущается Мариам от слова похвалы, хотя нет похвалы, которой бы не была Она достойна, и которой бы не превышала своим достоинством. Так ли мы

встречаем похвалу, когда она входит в ухо наше? Думаем ли, что хотя она кажется словом Ангела, но может оказаться словом искусителя? Стыдимся ли похвалы незаслуженной, ненавидим ли похвалу пристрастную, страшимся ли даже справедливой похвалы, чтобы она не усыпила добродетели, или не повредила чистоте ее? Не поглощает ли неосторожное сердце похвалу, как сладкое яство и, может быть, как сладкую отраву; не доходит ли ненасытное самолюбие до бесстыдства просить похвалы, или приписывать ее самому себе?» [8, т. 3, с. 81]. Заслуживает внимания базовый коммуникативный подход проповедника и его включенность в процесс нравственного совершенствования. На этот аспект в практике проповедничества указывает И.В. Матвеева: «Распределение ролей между участниками коммуникативного процесса происходит именно через эго-перспективу, следовательно, реципиент может выступать в проповеди в роли субъекта, партнера и референциального объекта действия» [9, с. 130].

Свт. Филарет не ограничивается лишь напоминанием о грехе, он использует всю силу своего пастырского слова для обличения греха и для того, чтобы показать, что были и есть люди, способные к борьбе с этим грехом: «Смущается Мариам от слова, неудобоприятного для Ее смирения: мы напротив не часто ли смущаемся от слов, неудобоприятных для нашей гордости? Не только слова, подлинно укоризненные, и действия в самом деле оскорбительные, скоро выводят нас из терпения. (...) Смущается Мариам и не медлит укрощать смущение, удерживая и подавляя оное молчанием. А из нас многих едва не каждое воскипение внутреннего неудовольствия превращает в сосуд вина или огнедышащую гору, которая изливает лаву и бросает камни на все окружающее. (...) Смущается Мариам: но побеждает смущение размышлением. Приимем от Нее сие оружие, для употребления в наших внутренних бранях» [8, т. 3, с. 81-82].

Объектом обличительного слова являются как незначительные, на первый взгляд, нравственные недостатки верующих (невоздержание в словах и поступках, надменность в поведении, высокоумие, ложь и т.д.), так и

серьезные общественные пороки. Постоянство в мелких нарушениях способно незаметно разрушать нравственные устои в человеке, притуплять его совесть, которая утрачивает способность к различению добра и зла. Прот. Владислав Свешников в этой связи отмечает: «Само понятие греха как нравственно-духовной ошибки, строго говоря, применимо лишь в христианском нравственном сознании, а помимо этого, точно определенного понятия, этическое рассмотрение человеческих взаимоотношений либо вовсе невозможно, либо носит случайный характер» [10, с. 137-138].

Наставление в преодолении своих страстей чаще всего представлено в нравственном приложении проповедей, когда высказанные в основной части идеи преломляются в актуальной ситуации верующих: «Для чего часто попускаете вы помыслам вашим по подобию необученных и неукротенных коней, ристать без управления, без пути, без цели! Обучайте себя *востягать их браздами и уздою* твердой воли и основательного рассуждения, и смотря по надобности, либо приводить их в покой, либо направлять по пути правому, к полезной цели, преимущественно же, к великой цели вашего бытия – к Богу, ко Христу, к небу, к вечности. (...) Вы можете, особенно при помощи Божией, *отвращать очи свои, еже не видети суеты*, или взирая на чувственное оком духовным, можете, по образу блаженного Святителя Тихона, *от мира собирать сокровище духовное*» [8, т. 5, с. 153].

Проповеди, основным содержанием которых является учение о грехе, делятся на два вида [11, с. 251-252]. Одни из них в большей мере посвящены описанию видимой, внешней стороны греха – вредным привычкам, греховным поступкам, недостаткам, которые пастырь отмечает в повседневной жизни слушателей. В этих проповедях чаще всего представлено противопоставление должного и недолжного, правильного и неправильного – это модель внешнего поведения христианина, которая используется в проповедях, обращенных к малоподготовленной аудитории. Наставления подобного вида в творениях свт. Филарета практически не встречаются. Нравоучительные проповеди святителя посвящены раскрытию

внутренней, невидимой стороны греха, в них святитель Филарет пристально изучает внутреннее состояние человека, внимательно следит за процессами порождения и развития конкретного порока.

Тематика проповедей о борьбе с грехом тесно связана с учением о христианских добродетелях. Добродетель может быть понята функционально и конститутивно. В первом случае это – «средство, возводящее личность на определенную ступень нравственного восхождения и открывающее доступ к переживанию блага» [12, с. 207], во втором случае она понимается «как неотъемлемый конститутивный элемент в нравственной структуре личности, как определенное присущее конституции данной личности качество, указывающее на степень ее духовно-нравственной сформированности» [12, с. 207]. Но оба определения содержат интерпретацию добродетели как ценности.

В ходе интерпретации нравственного содержания студентами важно установить связь двух групп проповедей, которая основывается на одной из закономерностей духовно-нравственной жизни: по мере ослабления греховных состояний в душе верующего человека развиваются начатки добродетельной жизни, их важно отмечать и укреплять. Поэтому одним из главных предметов нравоучительной проповеди свт. Филарета является учение о христианских добродетелях: их сущности, условиях их возникновения, развития и укрепления, а также видах их внешнего проявления. При анализе гомилетических текстов важно отметить не только их тематическую соотнесенность с учением о борьбе с грехом и учением о христианском совершенствовании, но и выявить жанровую соотнесенность текстов – их принадлежность к дидактическому жанру поучения, назидания.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Грязнова Е.В., Гончарук А.Г. Теология как научная специальность магистратуры: проблемы и перспективы их решения // Вестник Мининского университета. 2019. Т. 7. №3. С. 1.

2. Сулима И.И. Бытийный статус языка в образовании // Вестник Мининского университета. 2019. Т. 7, №4. С. 16.
3. Плисов Е.В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. №17(17). С. 73-143.
4. Плисов Е.В. Концептуальное поле современной немецкоязычной католической проповеди // Вопросы когнитивной лингвистики. 2019. №1. С. 131-140.
5. Плисов Е.В. Религиолекты и конфессиолекты в структуре современного немецкого религиозного дискурса // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2015. №31. С. 50-74.
6. Голубева Н.А. Когнитивные и лингвистические основы прецедентных феноменов в религиозном дискурсе // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 117-122.
7. Хондзинский Павел, свящ. «Премудрость созда себе дом». Святитель Московский Филарет в его гомилиях на Богородичные праздники // Журнал Московской Патриархии. 2002. №6. С. 42-50.
8. Сочинения Филарета, Митрополита Московскаго и Коломенскаго (Репринт: Творения святителя Филарета, митрополита Московскаго и Коломенскаго). В 5-ти тт. М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, 1873-1885.
9. Матвеева И.В. Соотношение лиц в немецком религиозном тексте // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: Коллективная монография / Под общ. ред. Е.В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. С. 123-130.
10. Свешников Владислав, прот. Очерки христианской этики. М.: Паломник, 2000. 623 с.

11. Феодосий (Бильченко), еп. Гомилетика. Теория церковной проповеди. Сергиев Посад, 1999. 324 с.

12. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 240 с.

УДК 281.1

**ПРИМАТ РИМСКОГО ЕПИСКОПА В ЭККЛЕЗИОЛОГИИ
СВЯТИТЕЛЯ ЛЬВА ВЕЛИКОГО**

Сидоров Андрей Александрович,
Нижегородская духовная семинария
Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви
andrej-sid@mail.ru

Семикопов Даниил Викторович,
Нижегородская духовная семинария
Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви
semydan@gmail.com

Аннотация: В данной статье исследуется католическое учение о примате римского папы в экклезиологии святителя Льва Великого. Установлено, что это учение занимает важное место в экклезиологии Льва Великого.

Ключевые слова: католицизм, римский папа, Лев Великий, примат папы, экклезиология.

**THE PRIMACY OF THE POPE IN ECCLESIOLOGY
SAINT LEO THE GREAT**

Sidorov Andrey A.,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
Nizhny Novgorod Diocese Of The Russian Orthodox Church
andrej-sid@mail.ru

Semikopov Danyyl V.,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
Nizhny Novgorod Diocese Of The Russian Orthodox Church
semydan@gmail.com

Abstract: This article explores the Catholic doctrine of the primacy of the Pope in the ecclesiology of Saint Leo the Great. It is established that this doctrine occupies an important place in the ecclesiology of Leo the Great.

Key words: Catholicism, the Pope, Leo the Great, the Primacy of the Pope, Ecclesiology.

Примат папы римского (с лат. – *primatus papae*) – католическая доктрина, согласно которой римский епископ имеет неограниченную власть в Церкви как административную, так и вероучительную. Римский престол, согласно этой доктрине, имеет особые благодатные преимущества. В отрыве от него Церковь не может оставаться истинной Церковью. Римская епископская кафедра признается единственной кафедрой, которая не может быть причастна заблуждению. Церковь не может ни возражать римскому папе, ни судить его. Она обязана безусловным повиновением ему. Распространяется это требование не только на организационную сферу церковной жизни, но и на область церковного учения [1, 221]. Учение о главенстве римского папы является одним из главных препятствий для соединения православия и католицизма (наряду с секулярными взглядами внутри Католической Церкви) [2, 39], немалую роль в становлении которого сыграл святитель Лев Великий. Поскольку Лев Великий – это святой древней неразделенной Церкви, то чрезвычайно важно понять, какое место данное учение занимает в его экклесиологии и какую интерпретацию этого учения он предлагал.

Свт. Лев часто именуется титулом «Великий – Magnus» за его разностороннюю деятельность во благо Церкви Христовой. Родился он в Тоскане в конце IV в. (год рождения неизвестен), его отец Квинтилиан принадлежал к патрицианскому роду знатных римлян. Образование получил церковного характера, к античным авторам относился скептически, греческим языком не владел (это ухудшало контакты с восточными Церквями). Долгое время свт. Лев был архидиаконом и секретарем у римских пап Целестина и Сикста III. Ему приходилось исполнять многочисленные поручения римских пап по церковным делам, а также ряд дипломатических поручений императора. В церковных делах того времени свт. Лев известен примирением Галльской церкви, а также тем, что по его совету

родоначальник западного монашества прп. Венедикт Нурсийский пишет богословский трактат, имеющий для Православной Церкви огромное значение, «О воплощении Господа против Нестория». 29 сентября 440 г. архидиакон Лев был рукоположен во епископа. На рубеже IV-V вв. епископы Запада были склонны обращаться к епископу Рима за разрешением дисциплинарных вопросов, кроме того, высшую инстанцию церковного суда на Западе за папой готов был признать и Валентиниан III, который не мог контролировать там ситуацию из-за вторжений варваров. В 443 г. Лев Великий организовал в Риме публичный процесс над манихеями, в котором приняли участие не только клирики, но и представители власти. Была весьма сложной ситуация в разоренной вандалами Африке. Если ранее африканский епископат дорожил своей независимостью от римской кафедры и даже соборно запретил в 424 г. подавать апелляции римскому епископу, то теперь Церкви этого региона оказались в зоне римского влияния [3, 228]. Папа Лев, признавая, что конфликты должны разрешаться на месте, указывал на необходимость предоставлять ему отчет. Важное значение имеют взаимоотношения Льва Великого с епископами Галлии. В V в. арелатскую кафедру занимал свт. Иларий, который считал себя примасом галльских церквей. Его властный стиль управления стал поводом для столкновения со свт. Львом. Иларий низложил еп. Хелидония за то, что тот был женат на вдове и до рукоположения, служа чиновником, подписывал смертные приговоры. Хелидоний апеллировал в 444 г. в Рим. После конфликта Лев обвинил Илария в гордости, амбициозности, непочтении к римскому престолу и незаконном присвоении права рукополагать епископов за пределами своей юрисдикции. После этого все епископы Запада обязаны были являться в Рим, если их вызовет папа. Во время понтификата Льва Великого Фессалоникийский архиепископ выступал в роли викария римского папы на Балканах. Жесткая политика архиеп. Анастасия привела к тому, что в Рим начали поступать жалобы. «В послании к Анастасию (Ер. 14. 1) Лев Великий выражал недовольство его действиями по отношению к

митрополитам и напоминал, что викарий является представителем папы и не обладает всей полнотой его власти. Он должен действовать более с любовью, чем с властью» [3, 229]. Т. о., как и в случае с галльскими церквями, свт. Лев пытался не допустить возникновения на Балканах церковного объединения, сходного с формировавшимися восточными патриархатами.

Все эти примеры показывают притязания святителя Льва Великого на исключительную власть в Западной Церкви, но, кроме того, складывались обстоятельства для распространения его власти и на Восток. Если западные Церкви в сер. V в. страдали от варварских вторжений, то для восточных Церквей главной проблемой стало новое обострение христологических споров с острым соперничеством между Константинополем и Александрией. В центре дискуссий оказалась фигура известного и влиятельного при дворе имп. Феодосия II архим. Евтихия, который, формально опираясь на высказывания свт. Кирилла Александрийского, проповедовал учение о том, что во Христе есть только одна природа. В 448 г. Евтихий был осужден Константинопольским Собором под председательством свт. Флавиана. Не смирившийся Евтихий, заручившийся поддержкой александрийского архиеп. Диоскора, апеллировал к Феодосию II, и в 449 г. был созван Собор, получивший название «разбойничий». Заняв сторону архиепископа Константинопольского Флавиана, Папа направил ему «Томос» (догматическое послание), в котором изложил православное учение о воплощении Сына Божия: исповедание во Христе одного Лица и двух природ (Божественной и человеческой). На этом соборе легатам свт. Льва даже не дали зачитать Томос Льва, и они отказались признать решения Эфесского собора 449 г., на котором возобладали сторонники Евтихия [4]. Свт. Флавиан обращается за помощью к папе Льву и в своем послании к римскому святителю он назвал римскую кафедру «троном Апостольского престола Петра, начальника апостолов (Jalland. 1941. P. 242-246)» [3, 230].

Отдельные элементы таких экклезиологических воззрений появились у предшественников по кафедре Льва: Римских Пап Дамаса I, Сириция и

Иннокентия I. По мнению Фокина, Лев Великий придал этому учению вид продуманной системы, опираясь на римское право. Согласно Льву Великому, «хотя у всех епископов есть общее достоинство, но нет общего ранга, поскольку и между блаженнейшими апостолами при равной чести было некое различие власти; ведь хотя у всех них было равное избрание, только одному было дано то, чтобы он превосходил всех (Ер. 14.11; ср.: Serm. 4. 1). Речь идет об апостоле Петре, которого Христос сделал главой апостолов и всей Церкви. Подобно Христу апостол Петр есть тот камень, на котором, как на твердыне, Господь воздвиг Свой вечный Храм – Свою Церковь, достигающую самого неба. Хотя право власти вязать и решить, т.е. отпускать грехи, перешло к другим апостолам, но апостолу Петру эта власть была дана исключительным образом, всем же остальным предстоятелям Церкви она была вручена в лице ап. Петра. То, что принадлежит Христу по власти, принадлежит и апостолу Петру по причастию Христову. По мнению Льва Великого, на апостола Петра была возложена Христом поистине вселенская миссия; апостол Петр как добрый пастырь продолжает исполнять повеление Господа пасти Его овец (Ibid. 4. 4)» [3, 240].

Христос пожелал, чтобы у прочих предстоятелей Церкви было нечто общее с апостолом Петром, именно через него Он даровал им все то, в чем не отказал Петру. По примеру различия среди апостолов имеется различие и среди епископов Церкви, считает Лев Великий. Он описывает современное ему церковное устройство следующим образом: во-первых, в отдельных провинциях существуют епископы, мнение которых должно считаться первым среди братьев-епископов; во-вторых, епископы, поставленные в главных городах, имеют по сравнению с ними еще более обширные обязанности; в-третьих, через этих епископов забота о всей Церкви переходит к одной лишь кафедре Петра, и ничто нигде не должно отдаляться от своей главы.

Лев Великий полагает, что как преемнику апостола Петра по кафедре и заместителю, исполняющему его функцию, ему вверена «забота о всех

церквах», то есть власть над Вселенской Церковью, – и это не человеческое, а Божественное установление. Таким образом, Римская церковь председательствует над всеми остальными церквями, а римский епископ является начальником всех остальных и «примасом всех епископов». Основные положения учения Льва Великого о примате римского епископа сводятся к следующему. Во-первых, слова из Евангелия от Матфея о передаче апостолу Петру власти вязать и решить и ключей от Царства Небесного должны пониматься в том смысле, что Господь наделил апостола Петра высшей властью в Церкви. Во-вторых, апостол Петр, как считает свт. Лев, был римским епископом, и его авторитет передается его преемникам по кафедре. В-третьих, апостол Петр сам мистически присутствует на римской кафедре, и власть других епископов происходит не непосредственно от Христа, но, как и в случае с остальными апостолами, через посредничество апостола Петра, то есть через римского епископа, который представляет собой апостола Петра или, точнее, является своего рода «вечно живым Петром». В-четвертых, если власть прочих епископов ограничена их собственными епархиями и диоцезами, то апостол Петр и его преемники – римские папы обладают «полнотой власти», распространяющейся на всю Церковь, так что в конечном счете исключительно им принадлежит «не только высшая юрисдикция над всей Церковью, но и конечное и суверенное право интерпретации законов церковной дисциплины (Jalland. 1941. P.477)» [3, 241].

Однако Лев Великий ратует о целостности и чистоте веры и единстве Церкви, он выступает защитником преимуществ своей кафедры для общего церковного порядка и дисциплины, а не для узурпации полноты власти. Лев Великий считал, что промысл Божий возвысил дохристианское Римское царство и сделал его всемирной империей, чтобы именно через него Евангельская проповедь быстрее распространилась по всему миру [5, 147]. Соответствующую роль должен был играть римский папа как преемник ап. Петра: «когда двенадцать Апостолов, получивши от Святаго Духа дар

языков, разделивши себе страны земные, предприняли распространение Евангелия по всему миру, блаженнейший Петр, первый в ряду апостолов, назначается в главное место Римской Империи, чтобы свет истины, открытый во спасение всем языкам, сильнее излился от самой главы по всему телу мира (Patr. С. с Т. LIV. Sermo LXXXII, с 1. 2. р. 422–3)» [6, 128].

Итак, учение о главенстве римского епископа в экклезиологии святителя Льва Великого занимает важное место. Его взгляды складываются в соответствии с политическими изменениями того времени и в связи с экклезиологической проблематикой древней Церкви [7; 8; 9] Сначала Лев Великий устанавливает первенство в Западной Церкви (Балканы, Галлия, и Африка), а, затем, утверждает свой авторитет и в Восточной Церкви через борьбу с монофизитами. Позиция святителя Льва вполне современна: он признает свою высшую власть во Вселенской Церкви и обосновывает ее богословски из первенства апостола Петра среди двенадцати апостолов, что, в свою очередь, базируется на особенностях библейской герменевтики экзегезы в западной Церкви [см.: 10; 11; 12]. Ап. Петр сам мистически руководит римским епископом и направляет его действия на благо Церкви. Немалую роль играет здесь и то, что ап. Петр возглавил именно римскую кафедру, которая должна провиденциально распространить христианскую веру по всему миру, восстановив былое могущество и статус столицы империи в духовном отношении.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 814 с.
2. Шапошников Л.Е. Экклезиологические взгляды протопресвитеров А. Шмемана и И. Мейендорфа // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2008. Вып. 6. – С. 35–45.
3. Захаров Г.Е., Фокин А.Р. Лев I Великий // Православная энциклопедия. Том 40: Лангтон – Ливан. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. – С. 232–243.

4. Свт. Лев Великий, Папа Римский, и его Томос [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stsl.ru/news/all/svt-lev-velikiy-papa-rimskiy-i-ego-tomos> (дата обращения: 31.05.2019).
5. Задворный В.Л. Сочинения Римских понтификов I–IX веков. М.: Издательство Францисканцев, 2011. – 480 с.
6. Певницкий В.Ф. Святой Лев Великий и его проповеди. СПб.: Издательство «АКСИОН ЭСТИН», 2009. – 175 с.
7. Семенов А.В., иерей, Белецкий А.Н., прот. Святоотеческое учение о единстве Церкви // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Под редакцией А.В. Ворохобова. 2020. – С. 203-212.
8. Пешков А.А. Учение А.С. Хомякова о соборности в свете святоотеческого богословия I–III веков // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2013. № 11. – С. 71-86.
9. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.
10. Ворохобов А. В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме / А. В. Ворохобов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. – Нижний Новгород: Ридо, 2015. – Вып.13. – С. 7-30.
11. Ворохобов А. В. Протестантская пневматическая герменевтика сакральных текстов на Западе / А.В. Ворохобов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. – Нижний Новгород, 2015. Выпуск 30. – С. 125-133.
12. Ворохобов А. В. Религиозные интенции культуры постмодерна и проблемное поле западной теологической герменевтики // Современный

религиозный дискурс: структура, стратегии, трансформации: коллективная монография. – Нижний Новгород, 2015. – С. 19-45.

УДК 271

МИССИОНЕРСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ КАЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ

Смирнов Александр Анатольевич,
Санкт-Петербургская духовная академия
smirnovv-96@mail.ru

Дроздов Алексей Иванович, прот.
Нижегородская духовная семинария
nds@nne.ru

Аннотация: В данной статье исследуются миссионерские предпосылки для создания Казанской епархии в XVI веке. Выявлены группы факторов, которые обусловили необходимость этого шага, в том числе исторические, социально-культурные, национально-языковые и другие факторы. Установлено также, что учреждение Казанской епархии сыграло важную роль в миссионерской деятельности и просветительстве среди народов Поволжья.

Ключевые слова: миссия, Казанская епархия, переводческая деятельность.

MISSIONARY BACKGROUND OF THE CREATION OF THE DIOCESE IN KAZAN

Smirnov Alexander Anatolyevich,
St. Petersburg Theological Academy
smirnovv-96@mail.ru

Droz dov Alexey Ivanovich, prot.
Nizhny Novgorod Theological Seminary
nds@nne.ru

Abstract: This article explores the missionary prerequisites for creating the Kazan diocese in the 16th century. The groups of factors that determined the need for this step, including historical, socio-cultural, national-linguistic and other factors, are identified. It was also established that the establishment of the Kazan

diocese played an important role in missionary activity and enlightenment among the peoples of the Volga region.

Key words: mission, Kazan diocese, translation activities.

Все народы, имеющие определенный уровень культуры, старались запечатлеть свои лучшие стремления, дела, мысли в виде устных преданий, памятников архитектуры, письменности. К таким ценностям человеческой цивилизации относится Священное Писание, которое транслирует более поздним поколениям историю сотворения мира, бытия человечества, базовых нравственных законов. Знакомство новых народов с содержанием текста Священного Писания выполняет важную миссионерскую функцию, но в то же время требует усилий по раскрытию содержания с учетом национально-культурной специфики носителей другого языка. Целью данной работы является раскрытие миссионерских предпосылок для создания Казанской епархии.

В XV веке, за сто лет до создания Казанской епархии, некоторые представители поволжских народов были уже знакомы с христианским учением. По торговым, хозяйственным и служебным делам они вступали во взаимодействие с царскими чиновниками, купцами, служилыми людьми и, естественно, знакомились с их верованиями и обрядами. Например, о преподобном Макарии Желтоводском сказано, что за строгую многотрудную отшельническую жизнь его почитали не только православные, но и мусульмане: «Они приносили ему то хлеб, то мед, то другие припасы, которые Макарий раздавал приходившим к нему. Для всех служил он примером труда и смирения; обходясь ласково с соседними язычниками – мордвой, черемисами и чувашами. Он проповедовал им веру Христову, и многие из них крестились» [1, с. 82]. К середине XVI века влияние Казанского ханства на народы, населяющие бассейн реки Волги, заметно ослабевает. Стремление жителей избавиться от опустошений и разорений, которым они подвергались в ходе многочисленных русско-татарских столкновений, неспособность правящих кругов Казани сплотить народы

Поволжья вокруг созидательной идеи дали повод этим народам искать покровительство у Московского царя. Э.Н. Кузнецов отмечает особенность их взаимодействия: «Арские люди, черемисы, чувашаи, кряшены были готовы перейти под покровительство Москвы. Крымская группировка, захватившая власть в Казани, была в принципе неспособна сплотить народы Среднего Поволжья вокруг созидательной идеи. Москва такую идею предложила – мир и безопасность для всех, уважение к вере коренных народов, свободная и взаимовыгодная торговля» [2]. Между тем, царь Иоанн Васильевич усиленно готовился к взятию Казани. Он создал войско, в состав которого входили и присоединенные народы. Перед началом приступа царь молился в походном храме о даровании победы христианскому воинству, и 1 октября 1552 года Казань была взята: «Торжествующий победитель сам водрузил первый крест посреди покоренного города и, обойдя по стенам с хоругвями и иконами, посвятил Пресвятой Троице бывшую столицу царства Казанского» [1, с. 378]. 60 тысяч христиан было освобождено от мусульманской неволи. Благодаря взятию Казани были укреплены позиции Русского царства в Европе и Азии. Но это была внешняя сторона победы. Она не могла давать гарантии полной покорности подвластных русскому царю. Примером тому служат «черемисские войны»: I черемисская война (1552-1557 гг.), II черемисская война (1572 г.) и III черемисская война (1580 г.). Языческие жрецы-карты луговых марийцев постоянно возбуждали простых людей на восстание против русского царя и Православной церкви. Мусульманство было основной религией покоренного царства, хотя в Казани были уже и крещеные, и поэтому духовное покорение Казанского края оказалось делом куда более сложным, чем военные успехи Москвы. Царь Иоанн Васильевич знал многоконфессиональность Казанского края, с пониманием относился к традиционным верованиям народов и не принуждал принимать православие. Царь стремился к сплочению народов Поволжья и предложил идею мира и безопасности для всех. Единство татар, черемис, чувашей, мордвы можно было достичь только просвещением их светом Христовой веры.

Для завоеванного Казанского царства собор 1555 года определил избрать архиепископа. Это место служения в тогдaшнее время было чрезвычайно важно: «здесь надлежало быть мужу с апостольскою ревностью и чистотою души, чтобы благоплодно проповедовать святую веру не знающим ее. Поэтому и избрание архипастыря происходило необыкновенным образом: по совершении молебного пения Московским митрополитом Макарием из четырех жребиев взят был один со святого престола, и это был жребий святителя Гурия» [1, с. 389].

В 1555 году игумен Селижаровской обители Гурий по воле Божией стал первым архиепископом Казанским. Святитель Гурий происходил из бедной малоизвестной дворянской семьи Руготиных, живших в городе Радонеже. Ему предстояло теперь трудиться над обращением в христианство мусульман и язычников, проживающих в Казанском крае: сюда относились города Казань, Свияжск, нагорная сторона и вся вятская земля.

При описании святительских подвигов Г.П. Федотов дает подробную характеристику его миссионерских трудов: «О духе, в котором должна была вестись миссионерская работа, дает представление данная Гурию наказная память от царя и митрополита Макария. Всякое насилие и принуждение в обращениях неверных было запрещено; предписывалось действовать кротостью и лаской. Архиепископ воспитывал в своем доме знатных новокрещеных, принимал и угощал других за своим столом. Он имел право ходатайствовать перед наместником за преступников не только из христиан, но и из язычников, если они обращались к нему за милостью. Церковное слово составляло, конечно, главное орудие евангелизации, но св. Гурий создал и специальное для нее учреждение. Это Зилантов монастырь под Казанью, где иноки должны были заниматься обучением детей для подготовки будущих миссионеров. То была первая миссионерская школа на Руси, духовная родоначальница будущей Казанской академии. Царь был в восторге от просветительной деятельности нового монастыря, которая соответствовала его идеалам иноческого служения миру» [3, с. 99-100].

Таким образом, созданием Казанской епархии было положено начало просвещения светом Христовой веры народов Поволжья и восточной части Российского государства, а святитель Гурий стал одним из основоположников русской религиозной педагогики. Его деятельность можно назвать первой попыткой создания письменности для народов Поволжья, что явилось главной предпосылкой успешной миссии в этом крае. На аксиологический статус языка в образовании указывает И.И. Сулима: «Язык опосредует нормативно-ценностные системы, он их выражает. В результате язык может быть средством управления вследствие “растворенности” в нем нормативно-ценностных императивов» [4, с. 16].

Одним из последователей святителя Гурия в деле просвещения инородцев Казанской губернии можно назвать Василия Пуцек-Григоровича, который в казанской духовной школе занимался с инородческими детьми. Под его руководством начинается систематическое обучение грамоте народов Поволжья, он же является и одним из основателей Казанской духовной семинарии. В 1740 году архиепископом Казанским Лукой (Канашевичем) Василий был пострижен в монахи с именем Вениамин. С принятием монашества он еще ревностнее стал относиться к миссионерскому делу. Его биографы отмечают, что, ознакомившись через обучение инородцев с их различными наречиями, Вениамин получил возможность обращаться к инородцам с проповедью слова Божия на их родном языке: «изучение характера обычаев и нравов инородческих племен приносило большую пользу при благовестии веры Христовой, так как проповедника Христова начинают любить и уважать. За то, что он уважает обычаи и нравы чужой страны – перед ним благоговеют за беспорочную жизнь и ту силу благодати, которую он носит в себе Духом Святым. Тогда любовно принимается благовестие веры, радостно и успешно идет обращение ко Христу» [5, с. 129]. Будущий святитель Вениамин много ездил по епархии и видел неустроенную жизнь, духовное невежество инородцев и возгорелся желанием помочь им познать истину Христовой веры. Как ревностный

миссионер он мог бы начать обучение на родном языке инородцев, но почти на двадцать лет должен был оставить Казанскую епархию. В 1748 году архимандрит Вениамин был хиротонисан во епископа Нижегородского и Алатырского. Затем его переводили в Тверь и Псков. В 1761 году он стал архиепископом Санкт-Петербургским, а в 1762 году переведен в Казань.

По возвращении в Казань святитель Вениамин продолжил миссионерские труды. Он начал создавать учебные пособия на родном языке учащихся: «Под его руководством, по примеру русских грамматик, пишутся книги по грамматике чувашского, черемисского и вятского языков. Все эти издания были напечатаны в типографии Академии наук в Санкт-Петербурге. Первой в свет вышла книга «Сочинения, принадлежащие к грамматике чувашского языка» (1769 г.). В 1775 году выходят книги «Сочинения, принадлежащие к грамматике черемисского языка», «Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка» [5, с. 129].

В будущем эти сочинения сыграли важную роль в становлении письменности и литературы поволжских народов. Почти за сто лет до широкомасштабной просветительской деятельности Н.И. Ильминского среди народов Казанского края митрополит Вениамин (Пуцек-Григорович) заложил основы инородческой грамоты, внимательного отношения к родному слову малых народов восточной окраины России. Отличительной чертой этого этапа является максимальное использование языка, национальных, культурных, семейных, бытовых особенностей местных народов при усвоении общечеловеческих христианских ценностей. Ведущую миссионерскую роль при этом играет перевод текстов Священного Писания и богослужебных текстов на родной язык народов, среди которых осуществляется миссия [6; 7; 8]. Как отмечает Е.В. Плисов, «многие богословы и практикующие пастыри указывали в своих работах на особое значение переводческих трудов, на обязательный учет национально-культурных и языковых факторов при использовании различных текстов во время совершения богослужения, в пастырской и просветительской работе»

[9, с. 155]. Разноязычный Казанский край сильно страдал от изнурительных войн с Московским царством и нуждался в единой сильной власти. После покорения Казани царем Иоанном Васильевичем стало ясно, что без христианского просвещения народов Поволжья единого сильного государства быть не может. Поэтому в Москве собором 1555 года была утверждена Казанская епархия.

Таким образом, среди важнейших миссионерских предпосылок создания Казанской епархии можно выделить исторические, социально-культурные, национально-языковые и другие факторы, определившие необходимость церковного нововведения. Учрежденная и активно поддерживаемая Казанская епархия сыграла впоследствии важную роль в миссионерской деятельности и просветительстве среди народов Поволжья, что в свою очередь стало одним из ключевых моментов формирования российской идентичности [10].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Толстой М.В. История Русской Церкви. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1991. 726 с.
2. Кузнецов Э.Н. Присоединение луговых мари к России / Электронный ресурс // URL: http://www.mari-eparhia.ru/library/konfer/2002/2002_3/ (дата обращения 16.02.2020).
3. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 700 с.
4. Сулима И.И. Бытийный статус языка в образовании // Вестник Мининского университета. 2019. Т. 7, №4. С. 16.
5. Федосеева Н.А. Православие в Поволжье и Марийском крае // Материалы VI научно-богословской конференции. Йошкар-Ола, 2004. С. 128-130.
6. Плисов Е.В. Значение переводческой деятельности в пастырском служении (на примере немецких литургических текстов) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. №2(4). С. 88-98.

7. Плисов Е.В. Религиолекты и конфессиолекты в структуре современного немецкого религиозного дискурса // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова. 2015. №31. С. 50-74.

8. Плисов Е.В. Лингвистические основы изучения языка религиозной сферы в современной германистике // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2019. №17(17). С. 73-143.

9. Плисов Е.В. Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов) // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2014. №12. С. 155-173.

10. Ворохобов А.В., Гимоян С.А., Третьяков И.С. Онтология и механизмы функционирования российской национальной идентичности // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29-30 октября 2019 г. : в 2 ч. Ч.1 / под науч. ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск : Изд-во СибАГС, 2019. – С. 185-186.

УДК 273.4

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ДУХОВЕНСТВА В АНГЛИИ С XII – XV ВЕК

Сорокин Илья Иванович,
Нижегородская духовная семинария
vosresensky.il@yandex.ru

Аннотация: В данной статье исследуются исторические особенности жизни католического духовенства в Англии в период: XII – XV веков. Установлено, что духовно-нравственное состояние духовенства Англии в этот период было на критически низком уровне. Впоследствии этот фактор явился одной из причин возникновения Реформации в Англии.

Ключевые слова: религия, христианство, католицизм, английская церковь, нравственность.

SPIRITUAL AND MORAL STATE OF THE CLERGY IN ENGLAND C XV-XVI CENTURY

Sorokin Ilya I.,
Nizhny Novgorod Theological Seminary
vosresensky.il@yandex.ru

Abstract: This article examines the historical features of live of the Catholic clergy in England in the period: the XII – XV centuries. It is established that the spiritual and moral state of the clergy of England during this period was at a critically low level. Subsequently, this factor was one of the causes of the reformation in England.

Key words: Religion, Christianity, Catholicism, The English Church, Morality.

О взаимосвязи Церкви и общества, и влияния их на исторические процессы было написано немало работ. Так, к примеру, Ю.А. Гуторов пишет об этом следующее: «Единство государственности и нравственности является... обязательным фактором для благополучного развития страны. А так как нравственность... имеет религиозный характер, то речь должна

идти о единстве нравственности государственности и религиозности» [1, 383].

Реформация в Англии – реакция государства на злоупотребления Церкви, лекарство для больного организма. Одним из диагнозов болезни Английской Католической Церкви, как и всей Римской Церкви – низкий духовно-нравственный уровень духовенства.

Обращаясь к источникам, не трудно заметить противоречие образа жизни духовного сословия с проповедуемыми ими евангельскими ценностями. «Епископ Фитц-Джеймс писал, что лондонские жители так сильно заражены еретическим духом, что если им случается быть присяжными при суждении какого-либо духовного лица, то они осудят его наверно, будь оно также неповинно как Авель» [2, 456]. Если бы духовенство имело блестящий христианский идеал и авторитет, встало бы общество, народ Англии, король, в оппозицию? Скорее всего – нет.

Исполнение своих пастырских обязанностей: миссионерская деятельность, просвещение, совершение служб, ко всему этому духовенство относилось весьма незаинтересованно и видело в этом, по всей видимости, второстепенную роль в своей жизни. Духовные лица чаще интересовались получением наиболее богатой бенефиции, прибылью приходов и монастырей. Жизнь духовенства проходила в борьбе за лучшие земли и лучшее место, в борьбе между собой. Взятничество было нормальным явлением, без которого получить доходный приход, например, было просто невозможно. Коррупция и симония – вот олицетворение лучших отношений для достижения практически любых целей священнослужителями того времени. «Зло симонии имело в английском духовенстве такое широкое распространение, что почти каждый провинциальный собор двенадцатого или тринадцатого века, например, повторяет по этому поводу свои запрещения и угрозы, которые оказывались очевидно бессильны, чтобы уничтожить язву» [3, 83].

Распространенным явлением того времени, было содержание многих должностей одним человеком. Ловкие и хитрые дельцы – священнослужители умудрялись получать по три, пять и более бенефиций, таким образом во много раз улучшая свое материальное и финансовое положение. Настоятели приходов нанимали викарных священников, чтобы те совершали мессу, наименее благочестивые пастыри, вовсе никого не нанимали. Зачастую священнослужители за всю жизнь даже не появлялись на своих местах, а лишь собирали доходы. Например, в 1264 году, остановившийся в Герефордской епархии король Генрих III обнаружил, что в епархии епископа не было, так же не было даже священника или декана, который бы мог епископа заменить. Наиболее богатые и знатные епископы, священники, аббаты, тянулись во дворец, к Королю, чтобы получить какую-нибудь выгоду, из-за чего отсутствие их на местах, являлось делом обыденным.

Распространенным явлением того времени были случаи, когда священнослужитель, относился к своим непосредственным обязанностям: служение мессы, проповедь о Христе, назидание паствы и т.д. весьма безучастно, отдавая себя почти всецело увлечениям и занятиям самого разного рода, иногда даже противного высоте духовного сана. Такие люди, не стесняясь своего видного положения духовной степени, становились, например, рыцарями, и участвовали в сражениях, облаченные в латы, иные же становились торговцами или арендаторами земель. Духовенство стремилось попасть во власть, и тот факт, что в 1395 году, лолларды подали королю петицию, в которой жаловались на занятие священнослужителями высших государственных постов, таких как канцлер, казначей и т.д. это подтверждает.

Совершение месс и треб духовенством часто было небрежным и чисто формальным. Более того, оно сопровождалось постоянным вымогательством денег. Справедливости ради стоит отметить, что это не всегда говорит нам о том, что священнослужители были очень жадными или корыстными. Иногда

духовенство было вынуждено требовать со своих прихожан деньги, так как доход и уровень жизни приходского священника, например, в тысячи раз, отличался от епископских доходов и благосостояния, однако не граничил с чертой бедности. Ковалевский, например, в своих исследованиях ссылается на работы Уиклефа, в которых тот (Уиклиф) о духовенстве писал так: «не довольствуясь десятиной, духовенство отнимает еще у мирян четвертую часть всего того, что должно остаться у них в руках» [4, 138]. Скорее всего, священники брали пример со своих владык. Тот же Ковалевский цитирует трактат Уиклефа «Комментарий на завещание св. Франциска»: «Францисканцы, владеют прекрасными и большими домами, множеством ценных книг; много сокровищ схоронено в их монастырях от глаз мирян, живущих тяжким трудом. Помещения отдельных монахов изобилуют драгоценностями и не уступают своим убранством жилищам лордов, графов и герцогов» [4, 139]. Важно заметить, что Уиклиф описывает жизнь нищенского ордена. Подтверждение этому можно видеть и у Грина: «Старые монашеские ордена, в сущности, превратились в простых землевладельцев, а энтузиазм нищенствующих орденов в значительной степени исчез, оставив за собой толпу бесстыдных нищих» [5, 247].

Нередки случаи, когда духовенство стеснялось своего духовного звания, и всячески старалось его скрыть. Тонзуру скрывали под длинными волосами, а рясу заменяли светским костюмом. Грин пишет: «Нравственное влияние духовенства практически отсутствовало. Богатейшие церковники, с их завитыми волосами и висячими рукавами, подражали костюму рыцарского общества, к которому они, в сущности, принадлежали» [5, 246]. Иные же наоборот свой сан, желали подчеркнуть, однако делали это чрезмерно навязчиво, и вместе с саном подчеркивали еще и свое материальное положение. Гервазий Кентерберийский (ок. 1141-1210), английский монах-хронист в своей хронике записал статью статута Вестминстерского собора 1138 года: «XIV. Запрещаем так же властью первоапостольной монахиням носить одежды из беличьих, соболиных, куньих, бобровых мехов и золотые

кольца. Уличенная в нарушении этого указа анафеме да будет предана»[6, 104]. Некоторые священнослужители носили богатые драгоценности. Случалось, что духовные лица имели при себе оружие, кинжалы, богато украшенные камнями, или искусные, дорогие мечи.

Все эти факты говорят о том, что уровень нравственности и духовности духовных лиц был крайне низким. Если священники считали грех приемлемым и нормальным, можно сделать вывод, что упадок нравственности духовенства был за гранью христианства. Обладая таким низким нравственным уровнем духовенство не имело права и не могло оказывать хоть какое-то влияние на паству. Хейзинга пишет: «Именно в Англии, ранее других стран открывшей для себя экономический подход к вещам, к концу XIV столетия обнаруживается тот взгляд, который возвещал о себе задолго. Автор поэмы «The Vision concerning Piers the Plowman» (Видение о Петре-пахаре) впервые разглядел работающие в поте лица, измученные непосильным трудом людские массы и, полный презрения к нищенствующим монахам, лентяям, *validi mendicantes* (трудоспособных нищих), постоянному бичу Средневековья» [7, 19]. Соколов, в своем исследовании «Реформация в Англии» приводит следующие примеры: «В уголовных процессах того времени можно встретить несколько случаев, характеризующих отношения к духовенству народа. Один служитель из гостиницы говорит, например, что только вид священника делает его больным и что он готов был бы пройти шестьдесят миль, чтобы хотя одного из них обвинить перед судом. Женщина не идет в свою приходскую церковь и не хочет принять благословенный хлеб из рук священника, потому что считает их оскверненными. Когда священники показываются на улицах, их осыпают ругательствами и толкают в канавы» [3, 92]. Хотя эти явления были делом не частым и исключительным, однако они имели место быть. Авторитет церкви и духовенства ужасным образом был подорван самой церковью и самим духовенством.

В театральном искусстве того времени так же отражена сатира над грозными епископами – судьями, а знаменитые рассказы про Робина-Гуда так же исполнены ненавистью к священнослужителям. «В балладах народный герой, Робин-Гуд, приказывает своей шайке щадить йоменов, рабочих людей, даже рыцарей, “если они добрые ребята”, но не давать никакой пощады ни аббатам, ни епископам» [2, 116]. Священнослужители в литературе того времени представлялись как хищники и несправедливые грабители народа, мздоимцы, дельцы, торгаши, лицемеры, убийцы, растлители, пожиратели чужих плодов. Монахи-пьяницы и приоры-блудники были излюбленной темой сатиры: «Вырождение нравственности духовенства само по себе неудивительно. В высшем и в низшем сословиях веками вызывали насмешки фигуры распутного монаха и жирного попа, обжоры и сластолюбца. Скрытая ненависть к духовенству существовала всегда. Чем более пылко проповедник обличал грехи собственного сословия, тем с большей охотой к нему прислушивались в народе» [7, 192].

В итоге, авторитет духовенства, низкий нравственный уровень священнослужителей не внушал людям той мысли, что священники имеют моральное право быть учителями и воспитателями народа. Они были антиподом Христа и антипримером для общества. Образ жизни духовенства откровенно противоречил образу Евангелия. Хотя вселенские и поместные соборы принимали законы, чтобы противодействовать злу, зло продолжалось и коренилось. Церковь Англии сама нарушала установления Святых Отцов. Не удивительно, что их авторитет, спустя некоторое время после Реформации, вовсе обесценился в английском обществе, а Реформация стала адекватным противодействием антиевангельскому обществу папистов шестнадцатого века. Кризис католичества в это время с особой остротой проявился в феноменологии христианской этики клира [8]. Реформация была явлением, порожденным проблемами католической церкви, а реформаторами стали те, кто хотел привести Церковь в соответствие с Евангелием, с учением Иисуса Христа.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гуторов Ю. А. Государство правды как средство утверждения истинной идеологии в учении евразийцев // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 16. – Нижний Новгород, 2018. – С. 381 – 395.
2. Тэн Г. О. Развитие политической и гражданской свободы в Англии в связи с развитием литературы. В 2 ч. – Ч. 1. / Пер. под ред. А. Рябинина и М. Головина. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1871. – 577 с.
3. Соколов В. А. Реформация в Англии. – М.: Типография Л.Ф. Снегирева, 1881 – 542 с.
4. Ковалевский М. М. Общественный строй Англии в конце средних веков. – М.: Типография Ф. Б. Миллера, 1880. – 396 с.
5. Грин Д. Р. История Англии и английского народа / Пер. с англ. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Кучково поле, 2018. – 896 с.
6. Матузова В. И. Английские средневековые источники IX – XIII вв. – М.: Издательство «Наука», 1979 – 267 с.
7. Хейзинга Й. Осень средневековья. Пер. Д. В. Сильвестрова. – М.: Издательство «Наука», 1988. – 539 с.
8. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

УДК 281.93

СПОР О ЦЕРКОВНОМ ИМУЩЕСТВЕ В XV-XVI ВВ.:

«НЕСТЯЖАТЕЛИ» И «ИОСИФЛЯНЕ»

Софонов Александр Михайлович,

Нижегородская духовная семинария

Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви

sofonovalexandr@yandex.ru

Плаксин Виктор Александрович, свящ.

Нижегородская духовная семинария

Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви

v.plaksin.90@yandex.ru

Аннотация: В данной статье исследуется спор о церковном имуществе в XV – XVI вв. между движениями «нестяжателей» и «иосифлян». Установлено, что в противоречии между двумя концепциями восприятия церковью ее духовной и социальной стороны жизни, социально-политическая позиция «иосифлян» возобладала над мистически ориентированной партией «нестяжателей». Однако, по причине отсутствия согласия, оба церковных направления оказались вовлечены в область государственно-политических мнений и идеологий.

Ключевые слова: православие, монашество, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, «иосифляне», «нестяжатели», аскетизм, церковное имущество.

THE DISPUTE ON CHURCH PROPERTY IN THE XV-XVI CENTURIES:

“NON-COMMITTERS” AND “JOSEPHLYAN”

Sofonov Alexander Mikhailovich,

Nizhny Novgorod Theological Seminary

Nizhny Novgorod Diocese of the Russian Orthodox Church

sofonovalexandr@yandex.ru

Victor A. Plaksin, priest

Nizhny Novgorod Theological Seminary

Nizhny Novgorod Diocese Of The Russian Orthodox Church

Abstract: This article examines the dispute about church property in the XV - XVI centuries. between the movements of "non-possessors" and "Josephites." It is established that in the contradiction between the two concepts of the church's perception of its spiritual and social side of life, the social and political position of the "Josephites" prevailed over the mystically oriented party of "non-possessors". However, due to the lack of agreement, both church areas were involved in the field of state-political opinions and ideologies.

Key words: Orthodoxy, Monasticism, Joseph Volotsky, Neil Sorsky, "Josephites", "non-possessors", Asceticism, church property.

Вопрос о церковном имуществе, возникший на рубеже XV – XVI столетий и оформившийся затем в истории под названием спора «нестяжателей» и «иосифлян» отражает развитие взглядов церкви на ее сущность и задачи. XV век является временем расцвета русского аскетизма и возвышения авторитета монашества. Это во многом связано с деятельностью учеников Сергия Радонежского, чьи взгляды стали основой монашеской жизни. Преп. Сергий подчеркивал исключительную важность строгого общежития, однако им не была разработана целостная система аскетического образования, поскольку он во многом полагался на духовные качества своих преемников. Смолич отмечает, что «Большую роль в древнерусской монастырской жизни играла личная духовная одаренность настоятеля» [1, 71]. Основной характеристикой древнерусской религиозности является то обстоятельство, что не сама система, а духовный пример носителей данной системы играет главную роль. Последствия личностного, индивидуального подхода к аскетическим практикам не замедлили проявиться: в новых поколениях аскетов начинают развиваться новые черты. Они становятся довольно заметными уже в последней четверти XV века, когда в монашестве формируются два направления, которые по-разному понимают сущность христианского аскетизма.

В конце XV века на основе традиции преп. Сергия формируются две концепции восприятия церковью ее духовной и социальной стороны жизни. Основатель Троицкой Лавры помимо стремления к отшельническому идеалу принимает на себя обязанность хозяйственной и административной ответственности. Как отмечает Федотов: «По мимо своей воли, пустынножитель превращается в игумена монастыря» [2, 132]. Однако, в последующие века ученики преп. Сергия нарушат целостность данной традиции и разойдутся в движениях «иосифлян» и «нестяжателей». В результате, между сторонниками двух направлений возникнет полемика по наиболее значимым вопросам, и, главным образом, о церковном имуществе.

Сергий Радонежский ввел в основанной им Троицкой Лавре общежительный устав, учил братию нестяжательству и жизни за счет собственного труда. Но со временем происходит обмирщение монастырской жизни вследствие обогащения монастырей ради выполнения социальной миссии, что с одной стороны является причиной понижения уровня монашеского благочестия. По мнению Карташева: «При такой живой связи с миром и его катастрофическими нуждами строгое осуществление общежительного уставного идеала было делом искушающе трудным» [3, 405]. Упадок благочестия побуждает стремление к возрождению монашеского идеала в сложившихся условиях. Это обстоятельство приводит к столкновению идеи социального-политического служения Иосифа Волоцкого и созерцательно-мистического монашества Нила Сорского.

Прп. Иосиф Волоцкий в основанной им Волоколамской обители утверждает строгий общежительный устав. Осуществляя увеличение владений и богатств монастыря, Иосиф заботился прежде всего о выполнении социальных задач церкви. Однако, по мнению Смолича «Задачи эти не имеют аскетического характера. Главное в его уставе было не совершенствование души и воли, а внешне безупречное поведение монаха» [1, 63]. Однако необходимо учитывать, что Иосиф Волоцкий и сам активно трудился, расходуя большую часть монастырских средств на нужды бедного

народа в голодные годы неурожая. Как характеризует его Флоровский: «Иосиф был прежде всего исповедником и властным проповедником строгого общежития. Он был суров и резок, но больше всего к самому себе» [4, 21]. Следовательно, своеобразие мировоззренческой позиции Иосифа определяется идеей социального служения церкви, как ее призвания. Это значит, что он защищает возможность монастырских владений, прежде всего из социальных побуждений.

Нил Сорский, представитель заволжского старчества, придерживался принципиально иной позиции. Он полагал, что задача церкви заключается в молитвенной заботе о государстве и народе. Он выступал против тесного контакта духовной и материальной сторон бытия, акцентируя внимание на мистической природе церкви. Направление «нестяжателей» выступает против обмирщения церкви и за разделение монашеского и мирского образа жизни. Он указывал на то, что представляет собой современное ему монашество и чем оно должно быть. В силу этого несоответствия Нил доказывал, что монастыри не должны владеть вотчинами, населенными с крестьянами, что монахам необходимо жить трудами своих рук, собственной обработкой земли, и не следует участвовать в экономической и политической жизни государства. Дело в том, что лидер «нестяжателей» стоял на позиции возрождения созерцательного монашества, что предполагает полное отречение от мира и презрение ко всему материальному. Однако, как замечает Тальберг: «В случае необходимости, он допускал прибегать к благотворительности усердствующих, взимая нужное, но не излишнее» [5, 266].

Нил Сорский практиковал аскезу духовной нищеты, имеющей значение не только радикального нестяжания, но и приверженность евангельскому образу уничиженного Христа. Хотя Нил не обосновывает данную позицию прямо на Евангелии, однако подобное понимание нищеты содержится в нем, поскольку Христос учил, что ради достижения Царства Божия необходимо установить приоритет отказа от привязанности к материальным благам.

Наиболее же решительное отречение от мира предполагается в принятии монашества [6, 474].

Необходимо отметить, что между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким изначально не было тех резких противоречий, которые разделили их сторонников на движения «иосифлян» и «нестяжателей». Как отмечал архиеп. Филарет: «Сколько устав преп. Иосифа Волоколамского отличается внешней строгостью, столько сочинения Нила – глубокими сведениями о внутренней жизни во Христе» [7, 389]. Известно, что Иосиф лично настоял на приглашении Нила на собор 1503 г., поскольку надеялся на его духовный авторитет в борьбе против еретиков. Но именно на соборе определяются их разные взгляды не только по вопросу о наказании еретиков, но и более значимому – о монастырском землевладении.

Иосиф Волоцкий был ревнителем строгого устава и отстаивал сохранение монастырских землевладений как средства социальной поддержки. Данная традиция тесным образом связана с идеей сближения церкви и государства. Иосиф полагал, что как царь должен служить делу церкви, так и церковь должна служить государству и не отделяться от него. Основным мотивом защиты монастырских сел был не только страх и чувство долга, но и судя по фактам благотворительной деятельности Волоколамского монастыря, чувство милосердия. Именно из чувства милосердия Иосиф Волоцкий устраивает в своем монастыре странноприимный дом.

Как упоминает Флоровский: «Он проповедовал идеал хождения в народ, видя в этом прямую необходимость, так как «нравственные устои были не крепки, и тягота жизни, скорее, сверх сил» [4, 21]. Безусловно, в подобном замысле присутствует внутренняя опасность чрезмерного погружения монашества в социальную деятельность, поскольку внешний устав монастыря и молитвенное делание были подчинены социальному служению. Тем не менее, Иосиф был строгим ревнителем истинного монашества, и признавал, важность нестяжательства среди иноков при условии содержания себя трудами своих рук. Голубинский так понимает его

позицию: «Монастырь может быть стяжателем и может быть обеспечен в средствах содержания недвижимыми, дающими доход именьями. Но монахи монастыря должны быть нестяжателями; в обители должно быть строгое общежитие, так чтобы никакой монах не имел совершенно своего и все получал из монастырской казны, при полном равенстве всех монахов» [8, 269].

Обосновывая свою позицию, Иосиф говорил, что многие русские монастыри были основаны в начале христианства в России епископами и князьями с целью молитвенного поминовения их душ, а поскольку на поддержание храмов, на совершение богослужений и содержание служащих необходимы средства, то они и обеспечивали монастыри вкладами сел и прочих имений. Кроме того, делался упор на то, что монахи должны приобретать пропитание собственным трудом, употребляя богатства на благотворительную деятельность мирянам. Однако, имели место быть и злоупотребления. Как отмечал архиеп. Филарет: «стали укорять монахов за любостяжание, и чем более умножались владения, тем чаще и сильнее становились укоризны» [7, 388]. Но необходимо также учитывать, что это не имело характера всеобщей распространенности, и из-за некоторых монахов, поддавшихся страсти лихоимства, несправедливо отнимать недвижимые именья у всех.

Расхождения во взглядах по этому вопросу между главными представителями обеих партий доказывают, насколько противоположными были их аскетические воззрения в целом. Если Нил видел в монастыре общество людей, отказавшихся от мира, то Иосиф, кроме осуществления благотворительной деятельности, рассматривал значение монастыря, как рассадника церковных властей, то есть епископов, которые будут взяты из монастыря. Тальберг отмечает, что «в описываемое время обеспеченное содержание могло представляться не иначе, как в виде владения земельной собственностью, служилые люди получали содержание в виде поместий» [5, 266]. Следовательно, вопрос о содержании монашествующих мог

представиться только в такой форме: или владеть селами, или кормиться подаванием и своим трудом. Несмотря на то, что взгляды Нила Сорского разделял вел. кн. Иоанн в интересах увеличения государственных земель, на церковном соборе восторжествовало мнение Иосифа Волоцкого. Духовенство не дерзнуло отдавать государству церковные земли.

Сама по себе противоположность духовных направлений не означает с необходимостью борьбы между ними. Ведь в сущности, «иосифляне» и «нестяжатели» оставались в рамках традиционно установившихся на Руси видов церковного служения, которые были восприняты от Востока. Ни один из них не может претендовать на полное преобладание, но в своем сочетании они могли бы дополнять друг друга. Само раздвоение взглядов благочестия по двум направлениям еще не было церковным бедствием. Однако такие практические выводы, как отношение к монастырским вотчинам и еретикам, сделали борьбу неизбежной. Отрицательный момент заключался в полной победе одного из них, что и произошло в итоге, когда «иосифляне», после многих усилий, смогли добиться осуждения «нестяжателей», причем не только церковного, но и государственного.

Результатом этой борьбы стал не только факт поставления церкви в зависимость от светской власти, но и опасность последующего процесса секуляризации. Усиление же обрядовой стороны православия не привело к тем результатам, которые ожидал увидеть Иосиф Волоцкий. Напротив, чем радикальней становилась эта сторона, тем меньше внимания уделялось духовной жизни. Можно сказать, что за счет усиления обрядовой стороны эмпирическая реальность взяла верх над «мистической реальностью». Поэтому церковь при Петре превратилась всего лишь в один из инструментов государственного управления. Но с другой стороны, к не менее негативным последствиям могла бы привести и крайность полного отстранения монашества от жизни государства и общества в непростой исторической ситуации.

Православие и его антропологические идеалы сформировали и продолжают формировать российскую идентичность [9; 10; 11; 12; 13]. Спор между двумя рассмотренными аскетическими направлениями мог бы пойти на пользу российскому иночеству, если бы обе стороны сделали из него правильные выводы и признали, что вопросы устройства монастырской жизни вообще являются церковным делом. Однако в процессе спора обнаружилось, что аскетические воззрения теснейшим образом связаны с государственно-политической жизнью государства. И прежде всего, это касалось вопроса о монастырских владениях. В данной ситуации «иосифляне» и «нестяжатели» могли бы найти средний путь и тем самым устранить из жизни монашества негативные последствия спора, если бы они проявили умеренность. Однако этого не произошло, и оба эти направления оказались вовлеченными в поток государственно-политических мнений и идей, который наполнил Московское государство в XVI в. Но, как показывает история, данный вопрос не утратил своей актуальности до сих пор, так как он отразил две разные тенденции, которые неизбежно продолжают пересекаться в современной церковной жизни [14; 15; 16].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Смолич И. К. Русское монашество (988-1917 гг.) Жизнь и учение старцев. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1999. – 603 с.
2. Федотов Г. П. Святые древней Руси. М.: 2003. – 240 с.
3. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Т. 1. М.: ТЕРРА, 1997. – 688 с.
4. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. – 608 с.
5. Тальберг Н. История Русской Церкви. М.: Издательство Сретенского монастыря, 1997. – 924 с.
6. Георгий, митр. Нижегородский и Арзамасский. Монашеское делание как обретение внутреннего царствия Божия // Труды Нижегородской духовной семинарии. Н. Новгород: Ридо, 2016. Вып. 14. С. 473-481.

7. Филарет, архиеп. История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001. – 840 с.
8. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 2. М.: 1996. – 616 с.
9. Ворохобов А.В., Гимоян С.А., Третьяков И.С. Онтология и механизмы функционирования российской национальной идентичности // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29-30 октября 2019 г. : в 2 ч. Ч.1 / под науч. ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. – С. 185-186.
10. Ворохобов А. В., Мякинин А. Е., прот., Горбатовский Н. Е., прот. Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. Пенза, 2019. Выпуск 3 (13) 2019. С. 20-28.
11. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.
12. Пешков А.А. Спор о судьбах России. Реформы Петра I в оценках П. Н. Милюкова и А. С. Хомякова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сборник работ преподавателей и студентов. 2012. Выпуск 10. С. 79 – 80.
13. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.
14. Краев В.А., Воронов А.А., Горбатовский Н.Ю., Дроздов А.И., Кондратьева А.Д. Русская Православная Церковь, идеал Святой Руси и политика модернизации России // Феномен святости в истории русской

цивилизации сборник статей по материалам всероссийской научной конференции. Нижний Новгород, 2019. С. 116-122.

15. Уланов М.В., иерей. Два лика «Святой Руси» // Дамаскин №1 (47) март 2019. с. 4-9.

16. Семенов А. В., иерей, Белецкий А. Н., прот. Святоотеческое учение о единстве Церкви // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты. Сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции. Под редакцией А.В. Ворохобова. 2020. – С. 203-212.

УДК 2-183

**ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОЖИИ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
ВОЗЗРЕНИЯХ МАКСИМА ГРЕКА**

Чернов Сергей Андреевич,
Нижегородская духовная семинария,
Нижний Новгород
chernov.oliva@yandex.ru

Аннотация: В данной статье исследуются богословско-антропологические взгляды Максима Грека на образ и подобие Божии в человеке. Установлено, что Образ Божий, то, что изначально заложено в человеческом естестве. Подобие Божие по Максиму Греку это потенциальный аспект человеческой природы и представляет собой раскрытие образа.

Ключевые слова: Максим Грек, антропология, человек, Образ Божий, Подобие Божие.

**THE IMAGE AND LIKE OF GOD IN ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF
MAXIM GREECE**

Chernov Sergey Andreevich,
Nizhny Novgorod Theological Seminary,
Nizhny Novgorod
chernov.oliva@yandex.ru

Abstract: This article explores theological and anthropological views. What was originally laid down in human nature. Greek potential and lifestyle discovery.

Key words: Maxim the Greek, anthropology, man, Image of God, Similarity of God.

Максим Грек (Михаил Триволис) – один из наиболее ярких и уникальных мыслителей русского Средневековья. Монах, богослов, переводчик, а также видный писатель европейского Ренессанса. В истории русской святости преп. Максим Грек занимает особое место, что связано не только с его

литературной деятельностью, но и с практической реализацией идеи святости в его жизни [1; 2].

Философское наследие Максима Грека многоаспектно. Антропологическое учение в его обширном богословском наследии играет важную роль и понимается им как основа для последующего перехода к мистико-аскетическому учению. Справедливо утверждение, что «центром философского размышления Максима был собственно человек» [3, 22].

Одной из важных тем антропологических воззрений Максима Грека является его учение об образе и подобии Божьем в человеке. Данная тема всегда играла большое значение в христианской антропологии. Максим Грек следовал здесь ортодоксальной традиции и отталкивался от повествования Священного Писания относительно творения человека Богом по образу Своему и подобию [4; 5; 6]. Максим Грек понимал образ, как след одного естества в естестве ином, который способен нести внутри себя данный другой след, одновременно с этим, не теряя свою самость.

В святоотеческой традиции встречаются разного рода определения образа Божия в природе человека. Некоторые Отцы Церкви и церковные писатели ставили знак равенства между понятиями образ Божия и подобие Божие [7, 42]. Другие же, напротив, проводили различие между ними. Так, например, Александрийская богословская школа видела образ Божий, как то, что находится в душе человека, в ее главной части – уме. Ряд церковных писателей, определяя понятие образа Божия, усматривали его в свободной воле человека. Максим Грек разделяет понятия «образ» и «подобие». Образ для него – это данность, то что изначально влагается в человеческую природу в момент его рождения (творения). Подобие же Божие это потенциальность и означает процесс уподобления Господу со стороны человека посредством стяжания благодатных даров. Размышления Максима Грека идентичны позиции Отца Церкви. Для него образ Божий изначально заложен в человеческом естестве, в частности, в уме человека и свободной воле.

Подобие Божие есть процесс возрастания в добре, взросления во Христе, обожение.

Преп. Максим Грек на основании своих размышлений об образе и подобии Божиим следует святоотеческой традиции и признает владычественный статус человека по отношению к окружающему его мирозданию. Человек – это венец творения, и он имеет наивысшее предназначение. «Нашея славы высоту, о душе, познаим и не удобляим без ума себе безсловесным скотом» [8, 66]. Мир творится Богом, для человека предназначаются все дары природы, а также духовные дары. Можно сказать, что воззрения Максима Грека антропоцентричны. Человека для него микрокосм, в котором отражается весь универсум, по этой причине он и являет собой такую загадку.

Рассмотрение человека как микрокосма, который содержит в себе малый мир в большом, Максим Грек, по всей видимости, воспринял из богословской концепции свят. Григория Нисского и преп. Максима Исповедника. Человеческая душа творится «бессмертною, разумною и вечно нетленною и, будучи образом Божиим», носит «в себе познание свойств Первообраза"», чем она стоит «выше естества бессловесных» и бывает «святейшим домом Вышняго» [9, 3]. Таким образом, душа является той частью человеческой природы, которая имеет в себе образ Божий в человеке. Душа по Максиму Греку несет богословско-антропологический и гносеологический аспект.

Преп. Максим в своей антропологии отталкивается от понимания испорченной грехом человеческой природы. Душа человека в теперешнем его состоянии страстна и порочна. Здесь он прибегает к образу зеркала, которое он уподобляет душе. Данный образ он заимствует из труда свят. Григория Нисского, носящий название «Об устройении человека». Как и святитель, Максим Грек описывает душу человека как зеркало, на поверхности которого имеется большое количество пыли. Из-за этого на него не попадают солнечные лучи. Также и душа, которая охвачена пороками и

страстями, не «приемлет лучей немерцающего света» [8, 5]. Греховная душа оторвана от Господа, а значит и лишена благодатных даров. В этом случае человек теряет свой статус личности и ни имеет никаких отличий от остального животного мира, так как «красота разумной души заключается в теплом усердии к Богу» [10, 100-101].

Тот или иной человек в независимости от своей половой, национальной или мировоззренческой принадлежности, убежден Максим Грек, имеет образ Божий: «...Кто на земли не родивыйся, той безобразен быти не может» [11, 45]. По этой причине. Человек творится непосредственно Господом по Своему образу и подобию, и этот факт доказывает то, что он «много превосходнее неразумного скота» [11, 58]. Весь остальной животный мир находится в подчинительном положении по отношению к человеку. Человек стоит в центре мироздания.

Тем не менее, даже анатомическая человеческая структура естества оставила печать высшего, небесного, трансцендентного начала. Этим Началом является Источник человеческого бытия – Бог. Образ Божий это то, что напоминает человеку о том, что его Отечество находится не на земле, а на небе, и что «мы можем хвалиться, что Отцем имеем Самого Вышнего Бога» [11, 2]. Один из исследователей философии Максима Грека Коновалов К.В. усматривает в этих словах влияние свят. Григория Нисского и Лактанция [12, 49].

Таким образом, преп. Максим Грек проводит различие между понятиями «образ» и «подобие» Божии. Образ Божий – то, что изначально заложено в человеческом естестве. Подобие Божие – это потенциальный аспект человеческой природы, максимально раскрывающий образ.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Феномен святости в истории русской цивилизации: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции (28-29 ноября 2019 года) / под ред. А.В. Ворохобова. Н.Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019. – 288 с.

2. Ворохобов А.В. Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики антропологии. Монография. – Нижний Новгород: «Нижегородская духовная семинария», типография «Ридо», 2018. – 351 с.
3. Громов М.Н. Философско-антропологические воззрения Максима Грека. – М.: Вестник славянских культур, 2010. – 260 с.
4. Ворохобов А. В. Учение Э. Бруннера об Imago Dei и его критика К. Бартом: к вопросу о дискуссии // Евразийский юридический журнал. М., 2016. № 8 (99). – С. 388-390.
5. Ворохобов А. В. Философско-антропологический анализ структуры человеческой личности в творчестве Райнхольда Нибура // Философская мысль. – 2018. - № 3. – С. 37-50.
6. Ворохобов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). – С. 33-35.
7. Белецкий А., прот. К вопросу о необходимости Боговоплощения // Труды Нижегородской духовной семинарии 2015. – С. 37-53.
8. Максим Грек, преп. Творения: В 3-х ч. Ч. 2: Нравоучительные соч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – 414 с.
9. Максим Грек, преп. Творения: В 3-х ч. Ч. 1: Житие прп. Максима Грека. Нравоучительные соч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – 279 с.
10. Григорий Нисский., свт. Об устройении человека // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология: В 3-х т. -М., 1999. Т. 2. – 335 с.
11. Максим Грек. О святых иконах // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. - М., 1993. – 307 с.
12. Коновалов К. В. Антропология и гносеология Максима Грека. – Барнаул, 2011.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Сборник материалов всероссийской студенческой научной конференции

**«Актуальные вопросы церковного научного дискурса:
история, современность, перспективы».**

Нижегородская духовная семинария,
г. Нижний Новгород 26 февраля 2020 года

ВЫПУСК I

Сборник постатейно размещен в научной электронной библиотеке eLibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования) по договору № 254-02/2019К от 22 февраля 2019 г.

Нижегородская духовная семинария,
г. Нижний Новгород, 2020 г.