



МЕЖДУНАРОДНОЕ
ОБЩЕСТВЕННОЕ
ОБЪЕДИНЕНИЕ
«ХРИСТИАНСКИЙ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ
ЦЕНТР ИМЕНИ СВЯТЫХ
МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА»

является общественной организацией, созданной по инициативе Белорусской Православной Церкви с целью совместной реализации церковно-государственных, экономических, социальных, культурных и религиозных инициатив как на территории Республики Беларусь, так и других стран. Членами Объединения являются священнослужители и миряне, представители культурной и научной общественности, руководители и сотрудники учреждений образования и здравоохранения, производственных предприятий. Миссия Объединения состоит в его участии в деле христианского просвещения, благотворительном, социальном и образовательном служении современному обществу посредством реализации и поддержки различных культурных, образовательных, социальных и научных программ.

Направления деятельности :

- образовательные, научные, культурные и социальные проекты, реализуемые с целью утверждения традиционных христианских духовно-нравственных ценностей в современном обществе;
- координация взаимодействия Белорусской Православной Церкви с государственными, негосударственными и общественными структурами и организациями как в Республике Беларусь, так и за ее пределами;
- содействие межрелигиозному и межконфессиональному диалогу в Республике Беларусь, основанному на позициях взаимного уважения и роли религиозных организаций в общественной жизни страны.

Проекты ХОЦ :

- Развитие и поддержка теологического образования в Республике Беларусь, диалог религии и культуры в современном обществе
- Ежегодные Международные Кирилло-Мефодиевские Чтения
- Духовно-образовательный проект «ЛЮГОС»
- Детский кукольный театр «Батлейка»
- Воскресная школа
- Теологическая библиотека
- Издательская деятельность
- Культурная программа «Музыкальное приношение»
- Научные конференции и семинары

WWW.CHRISTEDUCENTER.BY

CHRISTEDUCENTER@GMAIL.COM

220002 г. Минск, ул. Киселева, 38-317
Республика Беларусь
тел./факс: +37517 241 77 12

МЕЖДУНАРОДНЫЕ
КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ
XXIX
2023
СБОРНИК ДОКЛАДОВ



Христианство и нравственные вызовы современности

МАТЕРИАЛЫ XXIX
МЕЖДУНАРОДНЫХ
КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИХ
ЧТЕНИЙ
Минск 18-19 мая 2023

XXIX
Международные
Кирилло-Мефодиевские Чтения

Христианство и нравственные вызовы современности

г. Минск, 18–19 мая 2023 г.



Минск
Институт теологии БГУ
2024

УДК [27+0082] (082)
ББК 86.37
Х93

Рекомендовано к изданию решением
Совета Института теологии БГУ
(протокол № 3 от 26.02.2024 г.)

Научный редактор: *С.А. Юшкевич*

Рецензенты:

кандидат философских наук, кандидат богословия,
первый проректор Института теологии БГУ
протоиерей Сергей Мовсеян

кандидат философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник Белорусско-турецкого исследовательского центра
Института философии НАН Беларуси
С.Г. Карасева

Христианство и нравственные вызовы современности : Сборник научных статей XXIX
Х93 Международных Кирилло-Мефодиевских чтений (г. Минск, 18–19 мая 2023 г.) / ред.-сост.:
С.И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Мн.: издательство Института теологии
им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, 2024. – 212 с.

ISBN 978-985-90600-3-8

Сборник включает в себя научные статьи участников XXIX Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, состоявшихся в г. Минске в 2023 году. На его страницах представлены тексты как светских ученых – философов, религиоведов, культурологов, историков, так и богословов, представителей различных конфессий. Сборник адресован специалистам в области гуманитарного знания, а также всем, интересующимся вопросами взаимодействия религии и культуры.

УДК [27+0082] (082)
ББК 86.37

ISBN 978-985-90600-3-8

© ГУО «Институт теологии имени
святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного
университета, 2024

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

ПРИВЕТСТВИЕ
ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА
МИТРОПОЛИТА МИНСКОГО И ЗАСЛАВСКОГО ВЕНИАМИНА,
ПАТРИАРШЕГО ЭКЗАРХА ВСЕЯ БЕЛАРУСИ

*Ваши Высокопреосвященства, всечестные отцы,
многоуважаемые представители государственной власти, дипломатического корпуса,
деятели науки и культуры, дорогие братья и сестры!*

Христос Воскресе!

Приветствую Вас и поздравляю с началом работы XXIX Международных Кирилло-Мефодиевских Читаний. Вот уже на протяжении почти трех десятилетий они объединяют ученых и специалистов из стран ближнего и дальнего зарубежья, работающих в области богословия, истории, философии, культурологии и религиоведения. Форум стал поистине уникальной площадкой межкультурного и межконфессионального диалога для обсуждения актуальных проблем в сфере гуманитарного знания, роли христианской духовности в современном мире.

Наша конференция посвящена великим славянским просветителям Мефодию и Кириллу. Благодаря их подвижническим трудам мы узнали о Христе, были просвещены светом Евангелия. От тех времен и поныне славянские народы молитвенно прославляют подвиг их равноапостольского служения. Благодаря им наш народ освободился из-под ярма язычества для бытия в мире духовной свободы и благодати, став неотъемлемой частью Христовой Церкви.

Вспоминая о трудах равноапостольных братьев, мы преклоняемся перед их жертвенным служением и твердостью веры. И сегодня, когда человечество стоит на пороге глобального кризиса и реальной возможности шагнуть в пропасть духовного небытия, мы особенно остро осознаем, как важно продолжать подвижническое служение святых Мефодия и Кирилла.

Мир стремительно меняется и человеку все труднее найти ответы на острейшие вопросы о своем предназначении, смысле бытия, о том, что же все-таки является добром, а что – злом, воспринять спасительную евангельскую весть.

Именно поэтому нынешние чтения посвящены теме «Христианство и нравственные вызовы современности».

Процессы, происходящие в мире, характеризуются невиданной ранее динамикой и масштабом, затрагивают важнейшие устои жизни общества, человечества в целом, претендуя на трансформацию самой сущности человека.

В качестве оправдания этих процессов нам предъявляют все новые достижения науки, медицины, социальных технологий, открывающие перед человечеством горизонты, о которых ранее нельзя было и помыслить. Декларируется, что их результатом станут повышение качества жизни, высвобождение свободного времени, расширение сферы свободы человека для развития его творческого начала.

Но оказалось, что в итоге, вместо расширения возможностей для культурного и духовного роста личности, в процессе глобализации формируется принципиально иное отношение к человеку, к его деятельности, месту в мире, обществе, семье. Отсюда обесценивание созидательного труда, проблемы демографии, появление гендерной повестки, отказ от рождения детей. Утрачивается подлинный смысл понятий «народ», «патриотизм», «служение», «долг» и «ответственность», а вслед за ними – «любовь», «милосердие», «сострадание», «совесть». Как результат деградирует искусство. Его место занимает максимально упрощенная массовая

культура, которая апеллирует к животной, низменной составляющей человеческого существа. Люди становятся все более чужими и безразличными друг к другу.

На наших глазах стирается грань между искусственным и человеческим интеллектом. Ценность человека начинает измеряться только с позиций эффективности и полезности. Все более громко звучит вопрос о нужности самого человека в этом мире. Как следствие, исчезают основания нравственности. Их заменяют алгоритмы поведения. Человек перестает осознавать себя венцом творения, образом Божиим, призванным уподобиться своему Творцу.

Вновь встает вопрос о спасении человека.

Но, несмотря на трагичность ситуации, у нас не может быть места унынию. Ибо всегда есть надежда на нашего Создателя. Мы должны помнить, что Господь, имя которому Любовь, никогда не оставит человека и, уподобляясь ему, мы должны научиться видеть в каждом своем брате и сестре сияние этой божественной любви. Только тогда в нас откроются истинные творческие силы, чтобы вернуть человека реализации своего истинного предназначения.

Задачей Церкви всегда была проповедь Евангелия как вечно актуального и спасительного Откровения Бога людям. И сегодня, когда, казалось бы, мир так не похож на тот, что существовал во времена земной жизни Христа, Евангельская весть остается такой же жизненно необходимой и востребованной для человеческого сердца. Мы, как последователи святых Мефодия и Кирилла, призваны напомнить современному человеку, что он – творение Божие, что он нужен Богу как личность, наделенная даром истинного сотворчества, возвышающего человека и уподобляющего его Богу-Творцу.

Очевидно, что в кратком выступлении возможно лишь обозначить важнейшие проблемы, которые предстоит обсудить на Форуме.

Уверен, в работе секций, просветительских конференций и круглых столов будут также подняты вопросы дальнейшего развития сотрудничества с государственными органами и общественными объединениями. Пользуясь возможностью, подчеркну, что Белорусская Православная Церковь готова расширять взаимодействие, чтобы каждый человек в полной мере послужил Богу и нашему Отечеству, которое, по слову апостола Павла, как и *всякое отечество на небесах и на земле* именуется от Отца Небесного Господа нашего Иисуса Христа (Еф. 3:14).

Пусть Господь наш Иисус Христос благословит всех участников мероприятия, дарует нам мудрость, участливость сердца и проницательность ума в предстоящих дискуссиях, вдохновит каждого из нас с еще большим усердием свидетельствовать ближним и дальним о том, что Христос Воистину Воскрес и призвал каждого человека к богоподобию и вечной жизни.



**ПРИВЕТСТВИЕ
МИНИСТРА ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
А.И. ИВАНЦА**

*Ваше Высокопреосвященство!
Уважаемые организаторы и участники
XXIX Международных Кирилло-Мефодиевских Чтений!*

Ежегодные Чтения стали значимым явлением в научной жизни нашей страны, они объединяют специалистов и ученых работающих в области богословия, образования, истории, философии, культурологии и религиоведения.

Взаимодействие системы образования и Белорусской Православной Церкви развивается динамично на протяжении нескольких десятилетий.

Укрепление духовно-нравственной основы воспитания детей и учащейся молодежи, создание оптимальных условий для гармоничного развития личности подрастающего поколения входит в число основных задач деятельности учреждений образования и Белорусской Православной Церкви. И этот аспект нашей совместной работы требует постоянного внимания и системного подхода, высокого уровня профессиональной компетентности ее организаторов.

Проведение Кирилло-Мефодиевских Чтений в Год мира и созидания будет способствовать всестороннему осмыслению исторического, религиозного, культурного развития Беларуси, ее значения в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения, осознания молодыми людьми Христианской этики и белорусской гражданской идентичности.

Позвольте пожелать всем успехов и выразить уверенность в том, что совместная работа в рамках Чтений внесет свой значительный вклад в сохранение и обогащение духовных и нравственных традиций белорусского народа как действенной основы воспитания детей и учащейся молодежи нашей страны!

В своей Энциклике *Fratelli tutti* – «Все братья» – о братстве и социальной дружбе Папа Франциск напоминает слова одного из своих предшественников, святого Иоанна XXIII, который считал, что «больше нет смысла утверждать, что война – подходящий инструмент для восстановления нарушенной справедливости». «Каждая война делает наш мир хуже, чем он был прежде. Война – это крах политики, крах человечества, позорная капитуляция, сокрушительное поражение перед силами зла», – говорит Святейший Отец Папа Франциск (*Папа Франциск. Fratelli tutti*, 261).

Он обращается ко всем людям с призывом к миру, справедливости и братству «во имя Бога, который создал всех людей равными в правах, обязанностях и достоинстве и призвал их жить вместе как братья и сёстры, наполнять землю и раскрывать ценности добра, любви и мира; во имя невинной человеческой жизни, которую Бог запретил отнимать, подтверждая, что тот, кто убивает человека, подобен тому, кто убивает всё человечество, а тот, кто спасает человека, подобен тому, кто спасает всё человечество; во имя бедных, обездоленных, отверженных и наиболее нуждающихся, помогать которым повелел Бог всем людям, особенно богатым и имеющим возможность; во имя сирот, вдов, беженцев и изгнанных из своих домов и своих стран; во имя всех жертв войн, преследований и несправедливости; во имя слабых, тех, кто живет в страхе, военнопленных и тех, кто подвергается пыткам в любой части мира, без каких-либо различий; во имя народов, которые потеряли свою безопасность, мир и возможность жить вместе, становясь жертвами разрушений, бедствий и войн; во имя человеческого братства, которое охватывает всех людей, объединяет их и делает их равными; во имя этого братства, раздираемого политикой экстремизма и раскола, системами неограниченной прибыли или ненавистными идеологическими тенденциями, которые манипулируют действиями и будущим мужчин и женщин; во имя свободы, которую Бог дал всем людям, создавая их свободными и наделяя их этим даром; во имя справедливости и милосердия, основ процветания и веры» (*Папа Франциск. Fratelli tutti*, 285).

Надеюсь, что участники нынешних Кирилло-Мефодиевских Чтений, внимая этому призыву Папы Франциска, уделят пристальное внимание проблеме сохранения мира как самому важному нравственному вызову современности. От того, сможем ли мы солидарно на него ответить, будет зависеть как будущая судьба всего человечества, так и успешное преодоление всех остальных проблем морального порядка, стоящих на повестке дня.

Молитвенно прошу для организаторов и участников Чтений заступничества святых Солунских братьев Кирилла и Мефодия, великих славянских просветителей, чьё подвижничество способствовало укреплению уз братства и солидарности между представителями разных народов в духе всеобъемлющей любви Христовой. Пусть их великий духовный подвиг послужит нам сегодня вдохновением и укрепит в надежде на совместное преодоление сложных нравственных вызовов современности.

Спасибо за внимание.



**ПРИВЕТСТВИЕ
ЧРЕЗВЫЧАЙНОГО И ПОЛНОМОЧНОГО ПОСЛА
РЕСПУБЛИКИ БОЛГАРИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ
ГЕОРГИ ВАСИЛЕВА**

*Ваше Высокопреосвященство!
Уважаемые Дамы и Господа!
Дорогие Друзья!*

Для меня как болгарского дипломата большая честь приветствовать Вас сегодня на этом форуме, посвященному культурному и историческому наследию святых Кирилла и Мефодия.

Болгарский народ всегда гордился своей ролью в становлении славянской письменности и культуры. День Славянской письменности и болгарской культуры отмечается как официальный праздник в Болгарии уже больше 100 лет.

Православная церковь славянских стран внесла важный вклад в утверждение славянской письменности и создала необходимые условия для развития культуры наших народов еще со времен Раннего Средневековья.

Общая культурная основа создала предпосылки для общей нравственности и мировосприятия для миллионов людей наших стран.

Сегодня, больше тысячи лет после духовного подвига святых Кирилла и Мефодия и их учеников, традиция славянской письменности и культуры связывает нас крепкими узами симпатии, уважения и взаимопонимания.

Спасибо за внимание.



ПРИВЕТСТВИЕ РЕКТОРА МИНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ АРХИМАНДРИТА АФАНАСИЯ (СОКОЛОВА)

*Ваши Высокопреосвященство!
Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства!
Досточтимые отцы, братья и сестры!
Уважаемые коллеги!*

Позвольте от лица профессорско-преподавательской корпорации и студентов Минской духовной академии сердечно приветствовать участников и гостей форума, организуемого ежегодно Международным общественным объединением «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла» совместно с Институтом теологии БГУ и заинтересованными учреждениями.

Тема конференции этого года фокусирует внимание наших умов и сердец на том, какими средствами христианство на современном этапе отвечало и отвечает на нравственные вызовы времени.

Один из выдающихся богословов XX столетия митрополит Антоний Сурожский писал: «Современный мир ставит нас перед вызовом, и мир современен каждому поколению в любой момент его жизни. Но стоит задуматься о том, что же такое вызов, и перед лицом какого вызова мы стоим». В качестве образа вызова, с которым сталкивается человек, вне зависимости от исторической эпохи, каких-либо обстоятельств, митрополит Антоний предлагает евангельскую историю о хождении по водам (Мф. 14:22-34), сравнивая всякий вызов с бурей. «Нет момента, когда мир не является все той же бурей, только каждому поколению она представляется в ином обличье», и Господь неизменно пребывает с нами, пребывает в самой сердцевине этой бури, предлагая нам спасение. Апостол Петр, находящийся в смертельной опасности – в лодке посреди бушующего моря – осознает, что только Господь может спасти его, и он внимает призыву Спасителя и идет к Нему, идет, забывая о себе, о том, насколько страшна эта буря, он идет, всецело доверяя своему Божественному Учителю. Но, продолжает свою мысль митрополит Антоний, «он не сумел дойти до Господа, потому что вспомнил, что может утонуть. Он стал думать о себе, о буре, о том, что никогда еще не ходил по волнам, он обратился к самому себе и уже не мог устремляться к Богу». Святитель Николай Сербский в своем толковании на этот евангельский отрывок говорит о сущности того, каким образом человек должен противостоять всякому вызову: «Пока Петр имел веру, он шел по воде, но как только его охватило сомнение, он начал утопать. В глубинном смысле выйти из лодки и пойти по воде, чтобы подойти ко Господу нашему Иисусу Христу, означает отделиться своею душою от тела, от попечений телесных и от любви телесной и отправиться опасным путем, ведущим к миру духовному, ко Спасителю»

Таким образом христианский взгляд, сфокусированный на Евангелии и святоотеческом наследии, способен рассмотреть объективно все проблемы современности и, что наиболее важно, предложить поиск их решения. Бесспорно, что этот поиск невозможен без учета мнений, присущих иным мировоззренческим основаниям. Поэтому научный форум собрал столько людей с различными взглядами и убеждениями.

Выражаю надежду, что итогом нашего общения станут не только предложения в области решения сложных вопросов современности, но и конкретные практические меры, содействующие утверждению в обществе данных Богом духовно-нравственных основ бытия.

Желаю всем плодотворной работы и полезного обмена идеями в рамках дискуссий.

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ – ОПАСНОСТИ РЕАЛЬНЫЕ И МНИМЫЕ

Преосвященный Геннадий (Гоголев)

епископ Каскеленский,

управляющий делами Казахстанского Митрополичьего округа

Статья разъясняет духовную и общественную позицию автора в отношении опасных влияний техносферы и цифровых технологий на современного человека и церковь с точки зрения сотериологии и христианской антропологии.

Ключевые слова: образ Божий, творчество, христианская антропология, цифровая трансформация, цифровой кодекс, искусственный интеллект, спасение души.

MODERN TECHNOLOGIES – REAL AND IMAGINARY DANGERS

His Eminence Gennady (Gogolev)

Bishop of Kaskelen,

Administrator of the Affairs of the Kazakhstan Metropolitan District

The article explains the spiritual and social position of the author regarding the dangerous influences of the technosphere and digital technologies on modern man and the church from the point of view of soteriology and Christian anthropology.

Keywords: image of God, creativity, Christian anthropology, digital transformation, digital codex, artificial intelligence, salvation of the soul.

Бог создал мир из ничего,

Учись художник у Него... – писал поэт Константин Бальмонт. Христианская антропология дерзновенно утверждает богоподобие человека. Ряд святых отцов Православной Церкви полагали, что образ и подобие Божие в человеке заключены в способности творить в области духовной жизни, а также в литературе, искусстве, да и во всех иных сферах жизнедеятельности. Бог Творец вложил в Свое создание богоподобную способность творчества. Не лишне напомнить, что греческое «поэт», в церковном произношении «пиит», означает «творец». Святитель Григорий Палама утверждает, что благодаря способности к творчеству человек выше ангелов. «Мы больше, чем ангелы созданы по образу Божию». Человек имеет не только рассудок, но и чувства – в этом его отличие от ангелов. Чувства, соединенные с рассудком, пишет святитель: «...открывают множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего – разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, – все это дано только людям».

Отметим, что подобное отношение к творчеству не свойственно религиозным учениям пантеистического толка, в которых отсутствует представление о свободной воле Творца, а мировая история понимается как процесс, развивающийся в соответствии с вечными, нерушимыми законами Вселенной. Протоиерей Георгий Флоровский лаконично отметит: «Если нет Творчества Божия, то, конечно, не может творить и человек».

Вместе с тем, христианская антропология решительно не принимает представлений о человеке, как самозамкнутом индивиде, сосредоточенном на себе самом, оправдывающим и возводящим на пьедестал свои природные способности, свое мелкое тщеславие и греховные страсти. Человек творящий должен быть всегда открыт к Абсолюту, иметь в мыслях вечность и бессмертие души, руководствоваться принципами и идеалами творчества по образу творчества

Всевышнего. В каждом своем творческом действии человек по сути актуализирует в себе образ Божий как образ Творца. В противном случае человеческое творчество лишается традиционных метафизических ориентиров, а представления об эстетических, моральных и общественных ценностях размываются, релятивизируются и исчезают.

Важнейшей сферой жизнедеятельности человека, которая формируется на базе творческого мышления является научное знание и как следствие – научно-техническое творчество. Последнее всегда связано с получением важных социально значимых результатов, которые влияют на все общество, изменяют его структуру и бытие. В последнее время принято говорить о радикальном изменении образа жизни человека и даже о глубокой трансформации человеческой природы, о переходе человека как биологического вида на качественно иной уровень с колоссальным скачком в развитии его физических и умственных способностей. Подобные ожидания обусловлены, прежде всего, развитием информационных технологий и связанной с ними технологической отрасли – так называемого «искусственного интеллекта».

Современное общество часто называют информационным. Компьютер появился в каждом доме. Цифровую трансформацию переживают практически все сферы и отрасли жизнедеятельности человека. Еще несколько лет назад говорили, что компьютерная грамотность – это условие для лучшего трудоустройства и успешной карьеры. Сегодня это уже просто вопрос выживания.

Вполне естественно, что эти процессы живо обсуждаются в церковной среде. Многие верующие выражают свои опасения, а зачастую и страхи, по мере того как сталкиваются с все более активным применением цифровых технологий. От соборного разума Церкви ждут взвешенных и ясных формулировок, которые могли бы помочь верующим определиться в мире, переживающем настоящий цифровой переворот.

Следует сказать, что такая работа проводится. В частности, она ведется в рамках Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам общественной жизни, науки, культуры и информации, которую возглавляет митрополит Калужский и Боровский Климент. На общецерковном уровне уже принят ряд важных документов, среди которых: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.), «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008 г.), «Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных» (2013 г.) и другие.

Зачастую подобные опасения необоснованы и носят признаки суеверия. Вместе с тем, упрощать проблему ни в коем случае нельзя. Еще в начале века некоторые не в меру ревностные христиане пытались отождествить Идентификационный номер налогоплательщика (ИНН) с «начертанием антихриста». Напомню, что в Новом Завете можно прочесть следующие таинственные строки: «И он (зверь, антихрист) сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость... число его шестьсот шестьдесят шесть». (Откр. 13:16-18). В 2001 году потребовалось собрать Пленум Богословской комиссии Русской Православной Церкви, работу которого, кстати, возглавил приснопамятный митрополит Минский и Белорусский Филарет (Вахромеев), чтобы разъяснить ошибочность такого подхода: «Печать (сама по себе) – это техническое средство, которое даст возможность пребывать в подчиненном антихристу Мире, и без поклонения ему она есть ничто, ведь не имеет никакой мистической реальной власти над человеком», – резюмировала Богословская комиссия.

Внедрение технологических инноваций не нарушает религиозную свободу и не может внезапно стать непреодолимой преградой для спасения, если оно не сопровождается принуждением к отречению от Христа и принятию антихристианской идеологии. Рассуждать по-другому означает упасть в область магии и суеверий.

Совсем странными представлялись попытки некоторых разглядеть в длинных разделительных линиях, содержащихся на линейном штрих-коде маркировке товаров

пресловутые три шестерки. Строго говоря, компьютер вообще не работает с цифрами десятичной системы исчисления. В основе всех компьютерных технологий математический фундамент булевой или бинарной алгебры, а любая информация представлена в двоичном коде, определяемом как наличие или отсутствие электронного сигнала. Хорошо, что в современном двухмерном матричном штрих-коде увидеть постоянные «шестерки» уже невозможно при всем желании.

Обсуждение этих вопросов побудило Священноначалие обратить внимание на необходимость соблюдения канонической дисциплины. Было заявлено о неприемлемости ситуации, когда отдельные миряне, а порой и клирики восхищаются правом от лица Церкви выносить определения о совместимости или несовместимости того или иного явления с верой Христовой и христианским образом жизни.

Споры об ИНН ушли в прошлое, однако научно-технический прогресс ставит перед нами все новые и новые вопросы. Совершенно нельзя согласиться с точкой зрения, согласно которой, любая техника – это простое средство, инструмент, который можно употреблять во благо и во зло, в зависимости от намерений пользователя. Такая позиция иногда высказывается церковными людьми, но она представляется наивной и отражает слепоту рассудка, неспособного смотреть вглубь вещей. Одно дело, усовершенствованная зерноуборочная машина, другое дело – ядерная бомба. Как можно применить во благо, взорвать атомную бомбу? Техника бывает разной. Она служит продолжением человека. Она может реализовывать стремление к сотворчеству у Бога, а может служить продолжением человеческих страстей, агрессии, властолюбия.

В прошлом веке проницательные умы указывали, что некоторые технические изобретения совершенно неуместны в богослужениях. Приведу одну цитату: «Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предьявлять вексель. Едва теплящаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью... как наличие просвирни в храме и вынимание частиц при Литургии. Квартиры, в которых нет живого огня – в печи, в свечах, в лампадах, – страшные квартиры». Это написано не сельским ретроградом с капустой в бороде, а великим русским философом, Алексеем Федоровичем Лосевым, в 20-х годах прошлого века.

Правда состоит в том, что новые технологии стремительно меняют человека. Сегодня мы практически не расстаемся со своим смартфоном. И наш мозг приучается ежечасно потреблять огромный объем информации и работать в интенсивном, многозадачном режиме. Вследствие этого, мозг отучается от долгих логических размышлений, реагирует больше интуитивно, спонтанно. Большинство людей постепенно превращаются в пассивных потребителей, которых легко программировать с помощью специальных интернет-технологий.

Особо уязвимыми являются дети и молодежь. Виртуализация их сознания зачастую приводит к неспособности оценивать себя как социальное существо. Подросток с головой погружается в свой замкнутый мир и общается исключительно со своими виртуальными собеседниками, теряя способность установить эмоциональную и духовную связь со сверстниками в мире реальном.

Виртуализация сознания пагубно отражается на религиозной жизни. Погружение в информационное пространство делает личность неспособной к концентрации внимания, а значит, и неспособной приобрести навык внимательной молитвы. А ведь хорошо известно, что путь к духовному преуспеянию лежит через упражнения в молитвенном делании. Мы столкнулись с необходимостью доказывать, что никакие технологии не могут заменить непосредственного, живого, личного, если хотите, offline, участия верных Христу в общих таинствах и священнодействиях нашей Церкви.

Именно поэтому я, скажем, сторонник того, чтобы изменить характер интернет-трансляций богослужений. Возможно, торжественные крестные ходы, молебны, фрагменты Всенощного бдения – показывать нужно. Может быть, полезно транслировать литургию оглашенных. Но,

убежден, что после возгласа: «Оглашенные изыдите...» все камеры должны быть отключены. Лично мое мнение: прямая трансляция Евхаристического канона – некая профанация.

Еще одно ценное наблюдение касательно влияния новых технологий на общество в целом. Подобное наблюдалось всегда на протяжении человеческой истории. Прочитую текст по замечательной книжке Маршалла Маклюэна «Understanding Media: The Extension of Man»: «Когда австралийские аборигены получили от миссионеров стальные топоры, их культура, базирующаяся на каменном топоре, потерпела катастрофу. Каменный топор был не просто редкостью; он всегда служил основным статусным символом, подчеркивающим значимость мужчины. Миссионеры привезли с собой кучу острых стальных топоров и раздали их женщинам и детям. Мужчинам приходилось даже брать их у женщин взаймы, и это вызвало катастрофическое падение мужского достоинства. Племенная иерархия быстро разрушилась».

А что происходит сегодня? Многие говорят о формировании так называемой «цифровой власти», параллельной традиционным властным институтам. Под «цифровой властью» можно понимать людей и организации, получившие широкий доступ к базам данных граждан и возможность манипулировать этими данными. К их числу относятся глобальные цифровые платформы и экосистемы, такие как Google, Meta, TikTok и другие; профильные чиновники и их IT-специалисты, менеджмент IT-корпораций, создатели смартфонов, операционных систем, интернет-провайдеры, операторы персональных данных. Все эти организации и люди, посредством современных вычислительных машин, которые, иногда, на мой взгляд, неоправданно называют «искусственным интеллектом» (Ни один ученый не объяснит, что такое интеллект человека. А как можно искусственную вещь называть словом, о содержании которого имеем весьма смутное понятие?) получают возможности собирать самые разнообразные сведения о личности на основании данных о поисковых запросах, электронных письмах, посещениях сайтов, покупках, медиапотреблении, общении в соцсетях и так далее...

Вся собираемая этой параллельной властью информация автоматически анализируется. Создаваемые программные средства могут применяться в мошеннических целях, для подкупа, шантажа, слежки и так далее. Это очень серьезно. Все это похоже на то, как если бы современное оружие получали не ответственные сотрудники силовых ведомств, а случайные люди. Колоссальный объем данных граждан уже используется криминалом.

Сегодня все чаще говорят о так называемом «цифровом повороте»: интеллектуальные системы не столько помогают людям, сколько стремятся навязать им свои решения. Все так называемые «информационные посредники», то есть поисковики, социальные сети, фото- и видео-хостинги самостоятельно определяют, какую ленту новостей и сообщений показывать владельцу аккаунта, что разрешать ему писать и когда его заблокировать.

Цифровая власть – это настоящие владельцы и аккаунтов, и контента, который на них производится пользователями.

Стремительное развитие цифровых технологий сформировало в сознании большой группы людей ряд совершенно утопических представлений, к которым можно отнести возможность «оцифровать» все стороны частной и общественной жизни человека; способность предсказать все направления общественного развития и их безальтернативность; а также возможность тоталитарного контроля жизни человека и общества. Все это приводит к отрицанию традиционных смысловых и жизненных установок, к их игнорированию при принятии решений о целях и методах общественного развития, а в конечном итоге к дегуманизации.

При таком подходе свободная человеческая личность, «образ и подобие Божие» воспринимается цифровой властью как программируемый индивидуум, некий числовой конструкт, набор точных характеристик. Человек многократно «оцифровывается», создаются его профили как пациента медицинской клиники, студента учебного заведения, финансового заемщика, работника предприятия, налогоплательщика, получателя социальных услуг и так далее. Вводятся всевозможные рейтинги, персональные траектории, Искусственный интеллект распознает уже не только лица, но и эмоции, что позволяет судить об усталости работника.

Делаются прогнозы о вероятности совершения преступления, развивается так называемая предиктивная аналитика. Причем особую обеспокоенность вызывает обстоятельство, что никакого согласия граждан на перевод в электронную форму всех этих данных о личности никто не спрашивает.

В связи с этим абсолютно понятна и своевременна позиция Русской Православной Церкви, которую она неоднократно заявляла в своих официальных документах, в том числе, принимаемых Архиерейскими соборами. Церковь подчеркивает, что ее обязанность «ревностно заботиться о сохранении прав и достоинства человека». При этом для правозащитной деятельности следует особо выделить такую область, как «недопущение тотального контроля над человеческой личностью, над ее мировоззренческим выбором и частной жизнью через использование современных технологий и политических манипуляций».

А ведь виртуальное пространство сродни любому другому, в которых протекает жизнь человека. Возникает вопрос: если движение по земле, в воздушном и водном пространстве регулируется правилами дорожного движения, соответствующими государственными кодексами, то почему нет аналогичного законодательства для регулирования цифрового пространства? Знаю, что соответствующие правовые положения сейчас обсуждаются в Российской Федерации. С 2021 года по поручению Президента России Совет по развитию гражданского общества и правам человека при Президенте Российской Федерации разрабатывает проект Концепции обеспечения защиты прав и свобод человека и гражданина в цифровом пространстве Российской Федерации. В декабре 2021 года проект Концепции и доклад Совета «Цифровая трансформация и защита прав граждан в цифровом пространстве» были представлены Президенту России.

И председатель Совета Валерий Александрович Фадеев, и руководитель профильной рабочей группы Совета Игорь Stanisлавович Ашманов неоднократно высказывали в последние годы позиции, близкие позиции Русской Православной Церкви по данным вопросам, а также инициировали начало процесса разработки Цифрового кодекса (в марте этого года соответствующая договоренность была достигнута с Комитетом Государственной думы по информации, информационным технологиям и связи).

Отмечу, что и в Европарламенте происходит обсуждение законопроекта, регулирующего применение искусственного интеллекта. Буквально на днях профильные комитеты Европарламента предварительно одобрили Закон об искусственном интеллекте, регулирующий различные аспекты использования систем и инструментов, основанных на ИИ. В частности, в проекте содержится запрет на использование технологии распознавания лиц в общественных местах, применение полицией предиктивной аналитики и меры по регулированию систем генеративного ИИ.

Для Православной Церкви очевидно, что дальнейший прогресс в сфере цифровых технологий будет по-настоящему способствовать общественному благу только при полном соблюдении прав и свобод человека и гражданина.

И в завершение вновь процитирую русского поэта: «Все прогрессы реакционны, если рухнет человек» (Андрей Вознесенский). А также вспомним и другую, великую евангельскую цитату: «Горе человеку, если он приобретет весь мир, а душу свою погубит» (Мф. 16:26).

ФЕНОМЕН НАУКИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ХРИСТИАНСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Можейко М.А.

Республиканский институт высшей школы,

Минск, Беларусь

E-mail: marina-mojeiko@yandex.by

В статье показано, что базовые презумпции европейской науки (презумпция глубинной упорядоченности мира и презумпция возможности познания его закономерностей) изоморфны основоположениям теистической доктрины с ее принципом креационизма и идеей сговорённости мыслящего человека по образу и подобию Божьему, – и в этом отношении традиционно жесткое противопоставление науки и религии не учитывает того обстоятельства, что наука формируется в контексте культуры, глубоко фундированной Христианской традицией.

Ключевые слова: наука, религия, логоцентризм, теизм, деизм, креационизм, гносеологический оптимизм.

THE PHENOMENON OF SCIENCE THROUGH THE PRISM OF THE CHRISTIAN PICTURE OF THE WORLD

Mozheiko M.A.

Republican Institute of Higher Education,

Minsk, Belarus

The article shows that the basic presumptions of European science (the presumption of the deep order of the world and the presumption of the possibility of knowing its laws) are isomorphic to the fundamental principles of the theistic doctrine with its principle of creationism and the idea of the creation of a thinking person in the image and likeness of God – and in this regard, there is a traditionally strict opposition between science and religion does not take into account the fact that science is formed in the context of a culture deeply founded by the Christian tradition.

Keywords: science, religion, logocentrism, theism, deism, creationism, epistemological optimism.

Развиваясь в контексте той или иной культуры, религиозная традиция влияет на нее гораздо более глубоко и всеохватно, чем это принято считать. Так, мировоззренческое воздействие Христианства на европейскую культуру может быть обнаружено на самом глубинном уровне ее фундаментальных основоположений.

Например, феномен науки является своего рода визитной карточкой европейского рационализма, который традиционно противопоставляют религиозному мировоззрению. Однако наука как таковая могла возникнуть только в контексте культуры, несущей в себе религиозную традицию особого рода.

Это связано с тем, что классическая наука основана на той презумпции, что происходящие в мире изменения и процессы подчинены универсальным (и при этом рационально познаваемым) закономерностям, – собственно, вне этой мировоззренческой установки вообще невозможно естествознание как таковое. Применительно к носителям научной рациональности классического типа А.Н. Уайтхед отмечал свойственную им «непоколебимую веру в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом – путем специализации общих принципов – соотнесено с предшествующими ему явлениями. <...> Именно такое инстинктивное убеждение... является движущей силой научного исследования, – убеждение в том, что существует некая тайна, и что эта тайна может быть раскрыта» [6, с. 12]. В силу этого картина мира, характерная для науки классической эпохи, основана на идее исходной упорядоченности бытия и наличия у него имманентного смысла, который последовательно развертывается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в когнитивном усилии.

Аналогично, характерный для классической европейской культуры тип натурфилософии как объясняющей природу *из нее самой* постулирует в качестве своей цели именно постижение *законов природы* (демонстрируя при этом очевидную тенденцию экстраполировать последние на универсум в целом). Собственно, как европейская натурфилософия, так и европейское естествознание в своих мировоззренческих основаниях опираются на фундаментальных презумпциях универсализма *законов природы*, с одной стороны, и гносеологического оптимизма – с другой, что в своей совокупности задает идею возможности выражения результатов когнитивных человеческих усилий в универсально общем законе, доступном для рационального осмысления и репрезентативно объективируемом в человеческом знании¹.

Классическим примером подобной ориентации могут служить «Математические начала натуральной философии» И. Ньютона, воспринятые западной культурой как выражение универсального закона не только природы, но и общества: по свидетельству Дж.Т. Деагулье, попытки моделирования «лучшей системы правления» в ньютонианскую эпоху «как в сфере этики, так и в сфере политики черпали в теории Ньютона ... свои аргументы». В ретроспективной оценке современной философии подобный подход получил название логоцентрического, ибо в основе его лежит фундаментальная идея всепроникающего Логоса, задающая осмысление бытия в качестве имеющего имманентную логику и подчиненного линейному детерминизму². Согласно оценке постнеклассической культуры, мыслительное пространство классики оценивается современной философией как *империя Логоса* (Ж. Деррида), где *логоцентризм подчиняет мысль – все концепции, коды и ценности* (Л. Сиксуэ).

Таким образом, классическая европейская культура была основана на идее универсальной закономерности мироздания. При разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказывается характерна установка на то, что за мозаичностью опыта скрывается, по М. Фуко, универсальный смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей [4]. На этой основе формируется столь распространенный в классической культуре образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: чем, собственно, по оценке М. Фуко, может быть у этой ситуации человеческое познание, как не *скромным чтением?* [4].

¹ В противоположность этому, философские модели природы в культуре восточного типа фундированы презумпцией, существенно отличающейся от обрисованной: так, например, по оценке Дж. Нидама, «идея о том, что природа подчиняется простым познаваемым законам, была воспринята в Китае как непревзойденный пример антропоцентрической глупости», – в то время как в Европе в свое время устраивали показательные судилища над аномальными животными и казнили последних как нарушающих Божеский закон. Даже если бы и можно было в контексте восточной философии природы вести речь «о каком-то законе природы», то «это был бы закон, не достижимый ни для бога, ни для человека; такой закон выражался бы на языке, разгадать который человек не в силах, но не был бы законом, предустановленным создателем, постигаемым человеком в собственном образе» [1, с. 155–160].

² С переходом к неклассической науке эта парадигма перестает восприниматься в качестве удовлетворительной: как писал А. Эйнштейн, «высшая аккуратность, ясность и уверенность – за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия “картины мира”» [5, с. 40]. Что же касается современного – постнеклассического – стиля научного мышления, то предложенное современным естествознанием видение мира, в противоположность классике, основано на радикально ином, а именно – на нелинейном типе детерминизма. Как отмечает И. Пригожин, «мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение» [2, с. 8]. Радикально переосмысливается и философская стратегия современных гносеологических практик: по оценке М. Фуко, не следует полагать, будто мир поворачивает к нам свое *легко поддающееся чтению лицо*, которое нам якобы остается лишь дешифровать [4].

В целом, понятие логоса в рационалистическом своем истолковании выступает краеугольным камнем культуры западного образца, фундируя собой характерный для европейской традиции тип рациональности и стиль мышления. Фактически феномен логоса, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, становится символом классической культуры западного типа.

Таким образом, европейская наука покоится на двух фундаментальных презумпциях: во-первых, презумпции наличия скрытых за феноменологической пестротой глубинных закономерностей упорядоченного мироздания и презумпции способности человеческого разума постичь (реконструировать) эти закономерности в своем познавательном усилии – во-вторых.

Однако, именно эти ментальные установки лежат в основе христианского мировоззрения. В контексте теистических представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для теизма характерна идея провидения, то есть признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения. Наличие этого изначального плана обеспечивает *правильность* происходящих событий, и полнота мудрости Божьей является абсолютным гарантом разумности всех явлений и событий, их вписанности в изначальный замысел Божий, а значит – их обусловленности рациональными причинами. Согласно теистической картине мира, Бог целенаправленно заботится о соответствии всего сущего исходному замыслу (хотя теургические представления и допускают возможность чуда как *преобладающего* законы природы по воле Божьей). В контексте этих идей в теизме формируется концепция *онтологической истины* как соответствия вещи своей сущности, содержащейся в Божественном сознании, – и *логической истины* как постижения этого соответствия в человеческом когнитивном усилии.

Аналогична специфическая для теизма провиденциалистическая концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества. Концептуальные основы провиденциализма непосредственно связаны с эсхатологической идеей: начиная с трактата Августина Блаженного «О Граде Божием», история мыслится в качестве эсхатологического пути к *Царствию Божию*, – вплоть до историографических концепций современного неотолизма и протестантского модернизма (М. Мольтман, Г. Ваханян и др.)

В этой системе отсчета человек предельно остро переживает свое *пребывания в руках Божьих*, понятое и принятое как фундаментальная мировоззренческая презумпция. В этом контексте особую акцентировку получают такие внутренние состояния, как *доверие* к Богу, *уверенность* и *верность*. Не случайно во многих языках мира слова *вера*, *доверие* и *верность* этимологически связаны и имеют общую корневую основу (например, англ. faith – faithfulness).

Существенная разница между рационалистическим и теистическим логоцентризмом заключается в том, что универсальность лежащего в основе мироздания Логоса в традиции естествознания осмыслена как рационально постигаемая (отсюда – гносеологический оптимизм культуры классического периода), в теизме же (будучи отнесенной к сакральному источнику *Божьего промысла*) – как непостижимая: от исходной максимы *неисповедимы пути Господни* – до концепции *иронии истории* в современных версиях протестантизма (Р. Нибур).

Однако, как это ни парадоксально, но и рационалистический естественнонаучный логоцентризм, и иррационалистский теоцентризм теизма равно обеспечивают для субъекта возможность усмотреть за феноменологией мира, пугающей своей непредсказуемой изменчивостью и мозаичным полиморфизмом нечто единое, устойчивое и разумное в своих основаниях, – нечто, что позволяет не только связать воедино и объяснить, исходя из универсального принципа, всю пестроту мироздания, но еще и пребывать в уверенности, что этот универсальный принцип воплощает в себе логику (справедливость) как таковую: понимает ли человек себя как звено универсального социо-природного целого, переживает ли он себя как препорученного промыслу Божьему, – и то, и другое позволяет ему выстроить картину мира, в

котором нет места хаосу случайностей и который позволительно понимать как рационально упорядоченный космос.

Уже в рамках классической традиции зафиксирован гештальтный изоморфизм мироописательных матриц механистически организованного естествознания, где мир понимался как правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком), и теистической веры, где мир понимался как созданный, согласно высшему замыслу, Богом (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов). По оценке И. Пригожина и И. Стенгерс, «в глазах Англии XVII в. И. Ньютон был “новым Моисеем”, которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях» [3, с. 69].

Конгруэнтность парадигмальных установок научного рационализма и теистической веры наглядно демонстрируется формированием в европейской традиции такого ментального феномена, как деизм, представляющий собой продукт синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога как *автора* рационально упорядоченного мироздания. Согласно деизму, Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта, осуществляет креационный акт как чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного *первотолчка*, задающего миру исходный эволюционный вектор), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам. Семантическим центром деизма выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику (*разумное начало*) эволюции, а потому открытого для рационального осмысления.

Исходные основоположения деизма блестяще репрезентированы в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое *credo* представители классического и не только классического естествознания: от Ч. Дарвина («...мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума – это указание на его Творца») – до А. Эйнштейна («...основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»).

Таким образом, и фиксация универсального гаранта упорядоченности мироздания (презумпция глубинной упорядоченности бытия), так и презумпция возможности познания его закономерностей (прочтения *книги мироздания*) формируются в европейской культуре далеко не случайно, – во многом они обусловлены тем обстоятельством, что в контексте культуры западного типа разворачивается традиция Христианства с его принципом креационизма и идеей мыслящего человека как созданного *по образу и подобию Божьему*.

Литература

1. Нидам, Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе / Дж. Нидам // Наука о науке. – М. : 1966., с. 155–160.
2. Пригожин, И. Переоткрытие времени / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 3–19.
3. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
4. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 447 с.
5. Эйнштейн А. Мотивы научного исследования / А. Эйнштейн // А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов. – Т. 4. – М. : Наука, 1967.
6. Whitehead A.N. Science & the Modern World. / A.N. Whitehead. – N.Y. : The Free Press, 1967. – 279 p.

К концу синодального периода в Церкви возникают православные братства – объединения единомышленников, находившиеся вне территориально-приходской системы и неподвластные иерархии. В ходе революционных процессов 1905 года происходит ожидаемая политизация братств и формирование политических православных организаций черносотенцев. Жизнь Церкви в 1905–1917 годах, в целом, характеризуется отсутствием идейного и организационного единства. Революция 1917 года и гражданская война усилили центробежные процессы. Одновременно шел процесс территориального распада. От Российской Церкви отделились – и были признаны Константинопольским Патриархом – церкви Эстонии, Польши и Финляндии. Церкви Грузии, Украины и Белоруссии провозгласили себя автокефальными. 20 ноября 1920 г. Святейший Патриарх Тихон предоставил епархиям право провозглашать временную автокефалию в случае невозможности связи с центром из-за гражданской войны [1]. Опираясь на это разрешение, некоторые представители Церкви, по разным причинам оказавшиеся вне страны, создали в ноябре 1921 года в Сербии Русскую Православную Церковь За Границей (РПЦЗ). В России формальный вызов церковной иерархии был брошен различными группами так называемых “обновленцев”, которых, в обмен на лояльность, открыто поддержало советское правительство.

Между осенью 1920 года и поставлением осенью 1943 года Патриарха Сергия централизованное управление Церковью фактически отсутствовало. На большей части канонической территории Церковь существовала только в виде нелегальных сетей (если не учитывать обновленческой иерархии, власть которой оставалась слабой), состоявших в основном из мирян, так как духовенство было подвергнуто репрессиям. Только в 1945 централизованное управление было формально восстановлено в новых условиях, касавшихся не только отношений Церкви с государством. Власть в приходах перешла к мирянам – приходскому совету и собранию, а полномочия как настоятелей, так и иерархии были серьезно ограничены [2].

Большая часть религиозной жизни народа продолжала протекать через посредничество вне- и парацерковных сетевых структур (парацерковные структуры, в отличие от внецерковных, формально находятся под эгидой иерархии). Сами приходы включались в эти структуры. В отличие от территориального прихода синодального периода, приход послевоенного времени представлял собой внетерриториальную сеть единомышленников, объединенную вокруг конкретного храма. Помимо приходов, сохранялись внехрамовые православные сети, часть которых приобрела политический характер (диссидентские группы разной степени радикальности). После трансформации церковно-государственных отношений, начавшейся с празднования в 1988 году Тысячелетия Крещения Руси, происходит попытка восстановления иерархической структуры синодального периода с некоторыми модификациями. Церковь постепенно выстраивает внутреннюю вертикаль власти, где руководящую роль играют не миряне и не рядовое духовенство, а епископат.

Централизация церковной власти не решила проблему вызова иерархии со стороны независимых от нее сетевых внутрицерковных движений. Среди них есть как неполитические (например, добровольческие), так и политизированные. Последние идейно неоднородны, и исследователи условно разделяют их на “либералов”, стремящихся к реформам, и “фундаменталистов”, приверженных собственному пониманию традиций. Тем не менее, у этих двух течений много общего: обе идейные платформы не доверяют ни церковной иерархии, ни светским властям, а также находят неудовлетворительной современную систему управления Церковью, призывая к расширению роли мирян и ограничению власти епископата. Фундаменталисты (точнее – православные радикалы) не меньше либералов стремятся к реформам, причем настолько кардинальным, что их вполне можно назвать революционерами. Либералы, в свою очередь, часто апеллируют к традициям, обосновывая изменения в сложившейся церковной практике. Общим для «либералов» и «фундаменталистов» является также представление о советском периоде как разрыве исторического полотна развития России и необходимости коллективного покаяния русского народа за отступление от веры. Очевидное

сходство между идейными течениями, на первый взгляд противоположными, подтверждается миграцией отдельных верующих или целых групп из одного лагеря в другой.

Как либеральные, так и радикальные мирянские сетевые движения практически находятся вне контроля духовенства. Одним из крупнейших политизированных движений являются непоминающие, то есть, те, кто на богослужении не возносит молитвы о Патриархе и/или правящем архиерее своей епархии. Движение охватило всю каноническую территорию Русской Православной Церкви; в него входят как миряне, так и священники. Собственной иерархии у непоминающих нет, движение построено на личных связях. Иногда богослужения проводятся на частных квартирах с использованием особых антиминов, но рядовые участники движения посещают обычные – “поминающие” – храмы. Непоминающие не считают себя раскольниками, настаивая, что остаются в Церкви, в то время как епископы своими действиями из нее вышли. Крупное сетевое движение объединяет православных верующих, которые отрицают средства электронной идентификации (удостоверения личности, паспорта), машиночитаемые знаки (штрих – и QR–коды) и социальные услуги, предполагающие централизованную регистрацию граждан (например, материнский капитал).

Существуют и сходные по способу взаимодействия с церковными структурами движения либеральной ориентации. В основном это общины, разделяющие принципы Преображенского братства, или сходные, но по каким-то причинам разошедшиеся с ним организационно. Для причащения такая община посещает какой-либо храм, где настоятель не обращает на нее внимания или относится лояльно, но ее жизнь проходит вне прихода. Иногда это приводит к конфликтам с постоянными прихожанами, которые могут прорываться в сферу публичного обсуждения.

Территориальному приходу не остается места в пространстве, созданном парацерковными сетевыми движениями. Храм продолжает играть важную роль как место, где верующий имеет возможность принять церковные таинства, но не как локус лояльности. По мнению исследователей, верующим свойствен «сакральный индивидуализм», они не стремятся массово к общинной церковной жизни и рассматривают Церковь не как сообщество людей, а как место индивидуальной встречи с Богом [3, с. 347]. Церковная иерархия осознает наличие проблему и настаивает на превращении приходов в общины, то есть, на придании территориальным единицам свойств сетевых объединений единомышленников. Однако практика показывает, что фактически в общины превращаются только нетерриториальные приходы, которые становятся центрами добровольных сетевых инициатив. Приходы, которые функционируют как чисто территориальные (в новых районах городов, в селах и поселках), как правило, не становятся общинами, даже если к этому прикладываются специальные усилия. Исследователи отмечают тенденцию зависимости приходской сплоченности от личной харизмы конкретных священников [4, 5].

Постепенно сформировалось несколько вариантов поведения “воцерковленного верующего”: человек может посещать храм с целью исповеди и причастия, но остальная его религиозная жизнь проходит в парацерковном или даже внецерковном сетевом движении (братстве, добровольческом движении, политической группировке и т.д.), или же религиозная жизнь человека проходит в храме, где возникла привлекательная для него община, но этот “приход” внетерриториален (его члены могут даже жить в разных городах). Возникают и виртуальные общины единомышленников, которые не чувствуют потребности в совместном храмовом богослужении и окормляются дистанционно у священников, которых никогда не видели в реальной жизни. Участники сетевых взаимодействий могут ассоциироваться с полуформальными группами без фиксированного членства, а могут независимо участвовать в отдельных видах деятельности. Большая часть коммуникаций не коррелирует с территориальными приходами, протекая вне контроля настоятелей и епископата. Дело не в том, что участники сетевых движений намеренно противодействуют иерархии (хотя такие случаи

тоже встречаются), а в том, что сеть противопоставляют себя иерархическим структурам просто по факту своего существования.

Идейное разнообразие внутри сетей таково, что каждая малая группа или даже отдельная личность может придерживаться собственной уникальной идеологии. Сети объединяются не идеологией, а тем, что их участники разделяют представления о важности некоторых тем и пользуются для их обсуждения сходной терминологией. Это можно назвать дискурсивным единством. В сети могут входить люди разных идеологических и даже религиозных воззрений – например, в православной волонтерской деятельности активно участвуют как представители других религиозных общин (в первую очередь, протестанты и католики), так и неверующие.

Проблематичность сложившейся ситуации в полной мере проявилась весной 2020 года, когда в Российской Федерации, с одобрения иерархии, были приостановлены общественные богослужения в храмах. Тенденции к цифровизации церковных служб наблюдались и раньше, но локдаун легитимизировал их и интенсифицировал. Существовал также обычай совместных дистанционных молитв по соглашению, но такие практики считались маргинальными. Учитывая существенное смещение лояльности верующих в пользу сетевых объединений, длительный локдаун потенциально мог разрушить нестабильные связи между прихожанами.

В начале 1990-х годов государство и Церковь пытались восстановить досоветскую (то есть, синодальную, так как иная просто не успела сложиться) модель взаимодействия. По формулировке Н. Киценко, православные в постсоветских странах «обратились к дореволюционной Церкви как к эталону, который принялись усиленно восстанавливать после десятилетий гонений и чуть ли не подпольного существования» [6, с. 30]. Как выяснилось, участники взаимодействия представляли себе досоветскую практику по-разному. Церковь видела себя институтом, если не равным государству, то наделенным правом морального арбитра по отношению к нему и к обществу, что отражает не столько реальность синодального периода, сколько некоторые тенденции допетровских времен. Государство рассматривало Церковь как идеологический институт, который можно использовать в целях легитимации власти и национальной консолидации. Ни те, ни другие ожидания не оправдались, т.к. реальное взаимодействие государства и Церкви по различным вопросам продемонстрировало, что у каждого института имеются свои интересы, которые могут совпадать или сталкиваться.

Одной из причин напряжения является неочевидный для государства факт, что после пережитого в XX веке разгрома, Церковь представляет собой не столько централизованную иерархическую организацию, сколько совокупность взаимодействующих сетей, локусом которых могут выступать храмы, а могут – иные точки (добровольческие инициативы, политические мероприятия, образовательные учреждения и т.д.). Духовенство и епископат не обладают инструментами контроля за сетями, часть из которых откровенно враждебна церковной иерархии. Понимание данной ситуации важно для выстраивания государственной религиозной политики.

Для Церкви главным вызовом в настоящее время является отсутствие опыта функционирования в светском государстве. В синодальный период, будучи подчиненной государству, Церковь пользовалась его защитой, позволявшей ей быть моральным монополистом и активным участником всех социально-экономических взаимодействий. Сетевые внецерковные и парацерковные движения, даже широко распространенные, не представляли в этих условиях серьезной опасности для нее. Не успев научиться жить без поддержки государства, сразу после революции Церковь стала объектом преследований с его стороны. Она существовала в подполье, постоянно ожидая новой волны репрессий, поэтому сетевизация стала ее естественным защитным механизмом. Ту же функцию сети выполняют и в наше время, обеспечивая относительную независимость Церкви от государства и гибкое реагирование на возникающие вызовы.

Литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917–1943 г.): Сб. в 2 ч. / Сост. М.Е. Губонин. М. Изд-во Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-та, 1994. – С. 509–513.
2. Сазонов, Д.И. Развитие приходской общинной жизни в Русской Православной Церкви и ее особенности с 1918 по 1988 годы / Д.И. Сазонов // Вестник Костромского государственного университета. 2017. Т 23. № 3. – С. 51–55.
3. Забаев, И. «Сакральный индивидуализм» и община в современном русском православии / И. Забаев // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. Под ред. А. Агаджаняна, К. Руселе. – М.: Весь Мир, 2011. – С. 341–354.
4. Горбачук, Г.Н. Современный приход Русской Православной Церкви и тенденции его функционирования / Г.Н. Горбачук // Теория и практика общественного развития. – 2015. № 19. – С. 152–156.
5. Врублевская, П. Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности / П. Врублевская // *Laboratorium*. – 2015. № 7. – С. 129–144.
6. Киценко, Н. Исповедь в советское время / Н. Киценко // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. № 3–4. – С. 10–33.



**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО СЮЖЕТА
«ГОСТЕПРИИМСТВО АВРААМА»
В ИКОНЕ «СВЯТАЯ ТРОИЦА» АНДРЕЯ РУБЛЕВА
(К ВОПРОСУ О ЕЕ БОГОСЛОВСКОМ
И ХУДОЖЕСТВЕННОМ СОДЕРЖАНИИ)**

Копировский А.М.
*Свято-Филаретовский институт,
Москва, Россия*
E-mail: amkop51@gmail.com

В статье рассматриваются проблемы восприятия знаменитой иконы Андрея Рублева «Святая Троица», особенности ее иконографии и содержания. Анализируются различные мнения по поводу соответствия каждой из фигур Лицам Святой Троицы, приводятся аргументы за и против того или иного определения. На основании сравнения двух основных иконографических типов «Троицы» делается вывод о сохранении Рублевым в его иконе, при всех новаторских художественных и символично-богословских акцентах, традиционного, изначального образа «Гостеприимства Авраама». Предлагаются новые подходы к восприятию композиции рублевской иконы в контексте присутствия молящихся перед ней. Подчеркивается необходимость учитывать, при ее неполной сохранности, детали литургического характера на более поздних ее списках.

Ключевые слова: икона «Троицы», Андрей Рублев, иконография, «Гостеприимство Авраама», Христос, ипостась, ангелы.

**INTERPRETING THE BIBLICAL STORY OF ABRAHAM'S HOSPITALITY
IN THE HOLY TRINITY ICON BY ANDREY RUBLEV
(ON ITS THEOLOGICAL AND ARTISTIC CONTENT)**

Kopirovsky A.M.
*St. Philaret's Institute,
Moscow, Russia*

The article deals with the issues of perceiving the well-known icon of the Holy Trinity by Andrey Rublev, the specifics of its iconography and content. The author analyses various opinions on how the angels' figures correspond to the Persons of the Holy Trinity. The pro and contra arguments for each opinion are given. Based on the comparison between the two main iconographic types of the Trinity, the conclusion is made that Rublev preserved in his icon the original image of Abraham's Hospitality, besides all his innovative artistic and symbolic-theological accents. The author suggests new approaches to perceiving the composition of Rublev's icon within the presence of those who pray in front of it. In view of its poor preservation state, it is important also to take into account the liturgical details on its later versions.

Keywords: Holy Trinity icon, Andrey Rublev, iconography, “the Hospitality of Abraham”, Christ, hypostasis, angels.

Библейский текст из книги Бытия (Быт 18:1–19) о явлении праотцу Аврааму под дубом Мамврийским трех таинственных путников, которых он принял и накормил, возвестивших ему, бедному, и уже глубокому старику, скорое рождение сына, относится к числу постоянно иллюстрируемых в иконописи и живописи. Уже в IV веке церковный историк Евсевий Кесарийский в 5-й главе книги «Евангельское доказательство» («Доказательство в пользу Евангелия») упомянул некую картину, находившуюся непосредственно у этого дуба: «Угощенные Авраамом представлены на картине: двое по сторонам и один величественнейший прочих в середине, так как бы это был явившийся нам Господь, сам Спаситель наш» [цит. по: 9, с. 38]. Самой древней из сохранившихся считается роспись IV века на этот сюжет в римской катакомбе на Via Latina.

Одним из главных модусов восприятия этого текста в средневековых фресках, иконах, церковно-прикладном искусстве стало осмысление фигур трех путников как небесных

вестников-ангелов (ἄγγελος, греч. – «посланник, вестник»). Все множество таких произведений условно можно разделить на две неравные части. Первая, преобладающая – изображение того, как Авраам и его жена Сарра угощают крылатых вестников (исключение – роспись катакомбы на Via Latina в Риме IV века, где написаны только ангелы и Авраам). Оно в искусстве получило устойчивое наименование «Гостеприимство Авраама» (греч. φιλοξενία του Αβραάμ). Вторая, значительно более редкая – изображение только самих ангелов, вычлененное из многофигурного сюжета (на некоторых иконах с Авраамом и Саррой присутствует еще слуга, закалывающий тельца, и т.д.). Название такой иконографии – «Святая Троица» (греч. Αγία Τριάς).

Какой же интерпретации этого образа придерживался автор самой известной, признанной во всем мире безусловным шедевром иконы «Святая Троица» монах Андрей Рублев? Ответ на это вопрос кажется достаточно ясным: судя по изображению, на его иконе представлен второй вариант иконографии с тремя фигурами, соответствующими трем божественным Лицам – Отцу, Сыну и Святому Духу. Иначе говоря, икона предстает художественным воплощением догмата о Троице, что и утверждается в большинстве исследований о ней.

Илл. 1. Андрей Рублев. Святая Троица. Нач. XV в. Троицкий собор Троице-Сергиевой Лавры



В то же время текстовых и художественных источников, которые дали бы ее исчерпывающее, общеобязательное и общепринятое истолкование, не существует. По всей видимости, их никогда и не было: не случайно один из ведущих специалистов по средневековой эстетике проф. В.В. Бычков определяет эту эстетику как «имплицитную» (от *implicite* (лат.) – неявный, в

скрытом виде), т.е. как «полутеоретическое свободное осмысление эстетического опыта внутри других дисциплин» [1, с. 30]. Стоит напомнить, что даже постановление Стоглавого собора 1551 г., требующее от иконописцев писать икону Троицы «как греческие живописцы писали и как писал Андрей Рублев и прочий пресловущие живописцы», ограничивается указанием, что название иконы должно быть «Святая Троица» [10, с. 122], и требование в плане именования ангелов никак не конкретизирует. И значит – дальнейшее размышление об иконографии и содержании созданного Рублевым шедевра, как минимум, возможно. Постараемся поэтому в ограниченных рамках настоящей статьи ответить только на один вопрос: в самом ли деле единственной интерпретацией Рублевым библейского сюжета «Гостеприимство Авраама» стало изображение им в фигурах трех ангелов, прямо или намеком, самих божественных Лиц (Ипостасей) Святой Троицы?

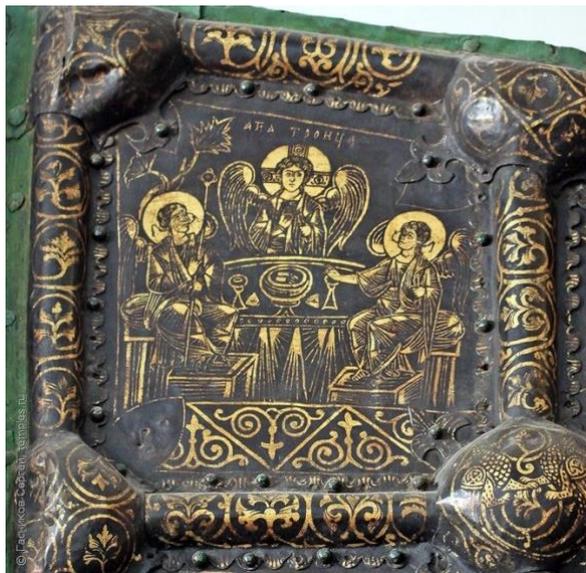
Для этого вначале выделим, обобщая, два подхода исследователей к ответу на этот вопрос. Первый ответ – исходящий из визуального впечатления от иконы как образца единства ее персонажей. Второй – символично-догматический, предполагающий истолкование глубоко внутреннего, тайного смысла иконы в богословских формулах.

К первому подходу относится, например, статья известного искусствоведа В.Д. Лихачевой (дочери академика Д.С. Лихачева), изданная в далеком 1965 году. Ее автор однозначно считает, что описанная в Библии сцена явления ангелов Аврааму воспринималась в эпоху Рублева «не как иллюстрация к библейской легенде, а как повод к изображению догмата о троичности», и поэтому «давала возможность художнику воплотить – (в Византии – прим. АК) как и в Московской Руси XIV–XV вв. – представление о государственном единстве. Изображение дружбы ангелов воспринималось как призыв к сплочению» [5, с. 242]. Очевидно, что такое представление об иконописном образе Святой Троицы, хотя и теоретически возможно, значительно упрощает, и кроме того – идеологизирует его содержание. Главным в нем становится субъективно-эмоциональный, произвольный, без опоры на источники времени Рублева подход, выдающий за авторское содержание иконы собственные умозаключения.

Тупиковым также представляется и стремление многих исследователей, как светских, так и церковных, рационально соотнести каждого из ангелов в рублевской «Троице» с той или иной божественной Ипостасью (не только косвенно, намеком, но и прямо, по принципу «кто есть кто»), произвольно истолковывая письменные и иконографические источники. Так, дьякон Георгий Малков насчитывает четыре варианта идентификации на этой иконе каждого из божественных Лиц с тем или иным из ангелов, но затем добавляет к ним свой, пятый [6]. Подводя итог полемике, московская исследовательница О.О. Козарезова справедливо констатирует: «На иконе Рублева в каждом Ангеле можно найти указания на ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа», однако относит бескрайнюю множественность толкований к методу работы Рублева при создании им образа Троицы [3, с. 114–115], что также является лишь ее предположением. Попробуем привести, поэтому, лишь немногие бесспорные факты, связанные с содержанием иконографии рублевской «Троицы».

В большинстве изображений Троицы до конца XIV в. средний ангел преобладает по размерам. Он почти всегда изображен прямолично, без наклона головы. Такие произведения известны в Византии и на Руси (например, на пластине суздальских «Золотых врат» начала XIII в. и ряде панаягий).

Илл. 2. Святая Троица. Нач. XIII в. Врата собора Рождества Богородицы, Суздаль.



На рубеже XIV–XV вв. в Византии, а затем и на Руси, появились иконы «Гостеприимства Авраама», в которых фигуры Авраама и Сарры из нижнего ряда изображения переместились в верхний и были поставлены рядом с ангелами, а средний ангел в этих композициях склоняет голову к Аврааму. Подобной иконографии придерживался неизвестный автор иконы начала XV в. «Гостеприимство Авраама», происходящей из Троице-Сергиевой Лавры, где впервые, как точно подметил Г.И. Вздорнов, фигуры ангелов, Сарры и Авраама образуют круг, и которая могла оказать непосредственное влияние на рублевскую «Троицу» [2, с. 143].

Илл. 3. Святая Троица. Начало XV в. Сергиево-Посадский музей



В то же время, в иконе Рублева нет принципиальных отличий и от прежней, «иерархической» иконографии, принципиально выделяющей фигуру среднего ангела. В его «Троице» средний

ангел, даже при склонении головы и расположении лишь немногим выше боковых, безусловно, сохраняет свое главенствующее положение в композиции. Не заметив этого, прот. Александр Салтыков в большой статье, посвященной анализу рублевской «Троицы», придал основное значение фигуре ангела, расположенной по правую руку от среднего. Но главное – в своей интерпретации образа он уподобил икону реалистической картине. По его мнению, этот ангел (образ Отца) с любовью повелевает среднему (образ Сына) идти в мир для его искупления, на что тот отвечает полной готовностью и даже как будто привстает, стремясь исполнить повеление [8, с. 84].

Уподобление рублевского образа жанровой сцене, только с изменением именованья персонажей (и соответственно, содержания всей композиции), можно найти и у других исследователей. Например, И.К. Языкова пишет: «Средний ангел благословляет чашу, сидящий одесную (справа от него) выражает жестом согласие принять чашу, ангел, расположенный по левую руку от центрального, словно подвигает эту чашу сидящему напротив него» [12, с. 125]. (О причинах сходства жеста левого ангела с «подвиганием» чаши см. далее). Столь очевидно субъективно-эмоциональная, произвольная трактовка образа и его деталей не соответствует символическому строю древней иконописи. Поэтому, как представляется, есть все основания говорить о сохранении Андреем Рублевым традиционной, изначальной иконографии «Гостеприимства», где пришедшие к Аврааму вестники – Христос и два ангела. Кроме того, использование в одеждах левого от центра ангела малиновой и синей, а правого – зеленой и синей красок, позволяет предполагать в них намек на образы архангелов Михаила и Гавриила, в одеждах которых наиболее часто встречаются именно такие цвета. В то же время, отсутствие противопоставления центральной фигуры боковым приводит к тому, что в явлении ангелов, как справедливо пишет И.К. Языкова, «созерцающий вдруг начинает прозревать образ Троицы» [12, с. 121] – но, разумеется, только в его целостности, абсолютной нерасчлененности, а не в виде «суммы» божественных Ипостасей.

Отсутствие же фигур Авраама и Сарры на этой иконе можно объяснить тем, что, будучи выведенными из условного, символического пространства изображения, они могут мыслиться находящимися перед ним, уже в земном пространстве, – вместе с молящимися перед иконой. Об этом пишет и прот. Александр Салтыков, который, к тому же, в отличие от многих авторов, уверенно идентифицировал стол, вокруг которого сидят ангелы, с храмовым престолом [8, с. 82–83].

Илл. 4. Андрей Рублев. Святая Троица. Деталь (чаша и престол).



Такой каменный «престол-блок» с хорошо видимой на иконе характерной прямоугольной выемкой для мощей в центре лицевой стенки найден в ряде древнерусских храмов и подробно

описан археологом Т.А. Чуковой [11, с. 59]. Уже одной такой деталью Рублев превратил изображение трапезы, приготовленной для ангелов Авраамом и Саррой, в совершение ангелами евхаристической литургии – так, как она происходит в алтаре храма.

Но в чаше на престоле ясно читается голова тельца, что, в соответствии с текстом книги Бытия, 18:7 («Авраам ... выбрал хорошего упитанного теленка и отдал рабу, чтобы тот побыстрее его приготовил»), казалось бы, возвращает содержание иконы к теме гостеприимства Авраама. С другой стороны, абсолютное большинство исследователей, считая чашу единственным здесь предметом, воспринимают ее чисто символически – как образ будущих искупительных страданий Христа. Однако и то, и другое – плод недоразумения. Согласно реставрационным протоколам Третьяковской галереи 1970-х гг., живопись на поверхности престола в рублевской «Троице», кроме чаши, счищена до левкаса [см.: 7, с. 249]. В то же время, о том, что первоначально живопись на ней была, убедительно свидетельствует наиболее древний из известных ее списков, созданный монахом Иосифо-Волоколамского монастыря Паисием в 1480-е гг. (ныне в Центральном музее древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева).

*Илл. 5. Святая Троица. Монах Паисий. 1480-е гг.
Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева*



Он ясно показывает, что на престоле кроме чаши находились два других евхаристических сосуда, а также две богослужебные просфоры и вынутые из них треугольные частицы, что

полностью соответствует деталям совершения подготовительной части литургии – проскомидии. Одну из таких частиц на иконе Паисия держит в руке правый от зрителя ангел – деталь, безусловно, присутствовавшая и в рублевской «Троице». В таком контексте голова тельца в чаше, написанная весьма обобщенно, воспринимается в первую очередь символически – как образ жертвенного Агнца, что также соответствует словам, произносимым на проскомидии: «Приносится в жертву Агнец Божий, Который уносит на Себе Грех мира» [4, с. 20]. Это делает невозможным любые другие истолкования его жеста, чаши и всей трапезы у Рублева, кроме как литургического. Вместе с тем настоящая публикация, разумеется, ставит задачей не завершить попытки осмысления его великой иконы, а лишь несколько сузить их русло.

Литература

1. Бычков, В.В. Эстетика: Учебник для вузов. – М.: Академический Проект, 2020. – 452 с. – (Gaudeamus).
2. Вздорнов, Г.И. Новооткрытая икона «Троица» из Троице-Сергиевой Лавры и «Троица» Андрея Рублева // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. XIV–XVI вв. – М., 1970. – С. 115–154.
3. Козарезова, О.О. «По образу и подобию»: святоотеческая антропология и троический догмат в искусстве русского исихазма // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 2(30). – С. 100–123.
4. Литургия св. Иоанна Златоуста на русском языке / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б.А. Каячева, Н.В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020. – 128 с.
5. Лихачева, В.Д. Художественная функция бытовых предметов в иконе «Троица» Государственного Эрмитажа: (К вопросу о развитии элементов реализма в византийской живописи) // Византийский временник. Т. XXVI. – М.: Наука, 1965. – С. 239–247.
6. Малков Георгий, диак. К уточнению иконографической интерпретации «Святой Троицы» преподобного Андрея Рублева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20180602085904/https://bogoslav.ru/text/1752188.html>. – Дата доступа: 8.05.2023.
7. Малков, Ю.Г. К изучению «Троицы» Андрея Рублева // Музей 8. Художественные собрания СССР. – М.: Советский художник, 1987. – С. 238–258.
8. Салтыков, А.А. Иконография «Троицы» Андрея Рублева // Древнерусское искусство XIV–XV вв. – М.: Наука, 1984. – С. 77–85.
9. Сергий (Спасский), архиеп. Православное учение о почитании икон [Электронный ресурс] // Православие и современность. – Режим доступа: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/116/veneration.pdf>. – Дата доступа: 25.08.2023.
10. Стоглав. – СПб.: Издание Д.Е. Кожанчикова; в типогр. Императорской Академии наук, 1863. – [4], 312, 24 с.
11. Чукова, Т.А. Алтарь древнерусского храма конца X – первой трети XIII в. : Основные архитектур. элементы по археол. данным / Т.А. Чукова; [Вал.А. Булкин, предисл.; А.Е. Мусин, послесл.]; Рос. акад. наук, Ин-т истории матер. культуры. – СПб.: Петерб. востоковедение, 2004. – 178 с., [22] л. ил., карт.; 23 см. – (Slavica Petropolitana).
12. Языкова, И. Со-творение образа. Богословие иконы. – М.: Издательство ББИ, 2012. – 368 с., ил. – (Современное богословие).

ДУХОВНОЕ ПРИЗВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В СЕКУЛЯРНОМ МИРЕ

Семенов Н.С.

ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,

Минск, Беларусь

E-mail: nikolaisemenow@gmail.com

В представленном тексте затронут вопрос о соотношении феноменов духовности и секуляризации в современном обществе. Рассмотрено само понятие духовности в его преломлении в разных контекстах, а также некоторые из тех сдвигов в соотношении прошлого и современной жизни, которые остаются проблематичными.

Ключевые слова: духовность, свет, интеллект, мир, секуляризация.

THE SPIRITUAL VOCATION OF A HUMAN IN A SECULAR WORLD

Semenov N.S.

SEI «Saints Methodius and Cyrill Institute of Theology»
of Belarusian State University,

Minsk, Belarus

The presented text raises the issue of the relationship between the phenomena of spirituality and secularization in modern society. The very concept of spirituality is considered in its refraction in different contexts, as well as some of those shifts in the relationship between the past and modern life that remain problematic.

Keywords: spirituality, light, intellect, world, secularization.

1. Хотелось бы (собственно, это и наша обязанность) правильно понять и соотнести два этих феномена, а именно – феномен духовности и феномен секулярного мира, в котором мы сегодня, видимо, и живем. В свое время М. Хайдеггер говорил о философии как «благочестии мысли». В свою очередь, В. Библихин, повторяя на иной лад ту же ноту, замечал в своих записях: нужна не исследовательская установка, не «отвратительная «пытливость», а – просто признание присутствия Бога за каждой вещью; и тогда – «каждая еще неизвестно, что такое с этой своей таинственной стороны, каждая может еще неожиданным образом раскрыться...» [1, с. 429]. Если уж и «установка», то, скорее, духовная. Но и религия не есть то, что просто рядоположено искусству, науке, политике, самой философии и т.д. Семидесятилетний опыт построения атеистического общества показал, что никакая подлинная духовность (ибо есть и «квази-духовность») невозможна без религии, без религиозного измерения и религиозного отношения к жизни. Дух, как известно, веет, где хочет; это означает, что Дух свободен, что свобода есть сама его сущность. Ergo – нет духовности там, где нет свободы; сохранение свободы, прогресс свободы, достоинство свободы и защита свободы есть поэтому само понимание нашего призвания.
2. Значит, это и наша обязанность. Человек вносит в этот мир с его закономерностью – свободу; он реализует ее. Но Дух также и податель благодати, пронизывающий божественными энергиями все сущее. Он взывает и призывает к нашему со-работничеству, к синергии, к стяжанию этих энергий, как и говорили святые Отцы. Поэтому вторым ключевым моментом духовности – наряду со свободой – является сотрудничество; соработничеству Богу и наша человеческая солидарность в этом соработничестве. Совместные усилия ума, души и тела; то есть интеллектуальная, нравственная и телесная дисциплина, определенная религиозная аскеза. А последнее означает совместность следующих «моментов»:

inspirare – вдохновлять и призывать к молитве;

cognoscere – познавать в свете естественного разума, но и в любви к Богу;

intelligere – понимать в смысле понятия, находящегося между естественным и трансцендентным порядками;

illuminare – сиять, то есть это дар видения Божественного света при Воскресении (ибо

- верующие не просто проходят опыт Воскресения, но и несут его дальше, привносят этот опыт в мир).
3. Как невозможен мир полностью сакральный, так невозможен и мир полностью секулярный. Известная российская исследовательница средневековой философии, С. Неретина, подчеркивала в своих трудах такую ее принципиальную особенность, как двусмысленность любого слова и понятия, сквозь которое сияют одновременно разные его смыслы: священный и мирской. Именно это соприкосновение мы и должны уметь удерживать – памятуя и о постоянной опасности соскользнуть от подобной двусмысленности – к коварной двусмысленности. Однако, что касается Средневековья, то в ней «сам смысл «философии», «философствования» был иным. Поскольку истина была дана, то основной задачей философии был комментарий, а также цитирование, «маргиналии» на полях священных текстов. Это – не «новация», но прорефлектированная консервативность, традиционность мышления, консервативность, так сказать, в высшей, предельной степени» [3, с. 77].
 4. Духовное призвание человека сегодня, то есть равным образом и его сердца, и его ума, мы видим прежде всего в том, чтобы проникнуть сквозь покров, involucrum мирского бытия, но вовсе не отбрасывая его, а, напротив, постигая и его благодатную значимость. Конечно, не игнорируя при этом и темной стороны человеческой жизни. Трудность в том, чтобы отдать должное каждому аспекту – в их подчас весьма сложном сочетании и соотношении. На это тоже можно посмотреть очень по-разному. В качестве примера сошлемся на опыт такого неоднозначного автора XX века, как Ж. Деррида – с его упражнениями «в микрологическом чтении и нахождении в текстах таких следов, которые устояли перед временем». Дело тут в их результатах; по оценке Ю. Хабермаса, «под его непреклонным взглядом всякая связность распадается на фрагменты. Всякая предполагаемая твердая почва начинает колебаться, обнаруживая двойное дно. Привычные иерархии, порядки и оппозиции открывают нам противоположный смысл. Мир, в котором мы вроде бы уютно устроились, оказывается непригодным для жизни. Будучи «не от мира сего», мы остаемся чужими среди чужих. И наконец, религиозная сеть едва ли еще расшифрована» [4, с. 51]. – Всё это бросает вызов традиционному теологическому дискурсу.
 5. Можно вспомнить и работу Харви Кокса еще 1965 года о Мирском граде, где он проводит довольно четкое разграничение между секуляризацией и секуляризмом. Первая отнюдь не является борьбой с религией, хотя и теснит ее. Это, скорее, процесс освобождения метафизического контроля над разумом и языком, освобождение от опеки. Второй же представляет собой определенный тип идеологии, воинственной в отношении к религии. Секуляризация затрагивает как социальную систему (ее облик), так и культуру (Кокс связывает это с понятием стиля). Облик современного «Мирского града» характеризуют прежде всего такие черты, как анонимность и подвижность, причем Кокс дает им позитивное истолкование [2, с. 54–67]. Что же касается стиля современной городской жизни, то здесь на первый план выдвигаются черты ее прагматизма и профанности; и снова автор выявляет и их парадоксально позитивную сторону [2, с. 76–95]. Мы не будем это подробно и критично анализировать, но придется учитывать самые неожиданные и спорные преломления духовной жизни сегодня, соприкасающейся и часто обязанной погружаться в контексты, как радикально изменившие свой смысл, так и вообще неведомые прошлому.
 6. Когда-то Аристотель охарактеризовал человека как «политическое животное». У этой «формулы» есть соответствующие и очень значимые последствия. Но есть ли у нас какие-то основания для того, чтобы точно так же сказать о человеке как о «животном религиозном»? Вообще говоря, животное всё еще остается существом загадочным; животный мир, живущий по своим законам, тем не менее является тем, с которым мы соседствуем, пересекаемся и взаимодействуем (часто с такими печальными последствиями именно для животных). Тот же Аристотель говорил о «животной душе»; с христианской точки зрения это тоже Божие творение, поэтому в вышеприведенном «определении» не стоит искать какого-то принижения слов о человеке как «образе и подобии». В конце концов, мы все же не только духовные, но и биологические существа. Однако придется пояснить, что здесь означает «религиозное». Пока скажем немного иначе; речь идет о существе с определенной внутренней направленностью (интенциональность) и способностью к восприятию Божественного. Но не оказывается ли это

и устремленностью к некоему «преступанию/возвышению» самой границы человеческого? И в таком случае отношение богословия и антропологии могло бы обрести и несколько иное измерение. В то же время, у этой направленности есть и темная сторона, с креном к демоническому началу; то есть угрожающая способность человека и к этому. Вот почему любую форму гуманизма должна как бы «стреножить бдительная трезвость взгляда на человека. И это, если угодно, тоже функция духовности.

Литература

1. Бибихин, В.В. Отдельные записи 1965–1989 годов. – СПб: Владимир Даль, 2022. – 812 с.
2. Кокс, Харви. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М.: Восточная литература, РАН, 1995. – 263 с.
3. Неретина, С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1994. – 208 с.
4. Хабермас, Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения. – М.: Весь мир, 2012. – 160 с.

СЕКЦИЯ

«АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ»

ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В БССР
НАКАНУНЕ ИЗМЕНЕНИЙ
В СОВЕТСКОЙ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ 1988 Г.

Черепко С.А., Лебедев А.Д.

*Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины,
Гомель, Беларусь*

E-mail: cherepko@gsu.by; adlebedev1980@gmail.com

В статье рассматривается состояние государственно-церковных отношений в БССР, предшествовавшее изменению советской конфессиональной политики в конце 1980-х гг. Авторы анализируют деятельность аппарата Совета уполномоченного по делам религий в 1987 г., его взаимодействие с партийными структурами БССР.

Ключевые слова: БССР, конфессии, религия, атеизм, уполномоченный по делам религий.

STATE-CHURCH RELATIONS IN THE BSSR ON THE EVE OF CHANGES IN SOVIET CONFESSIONAL POLICY OF 1988

Cherepko S.A., Lebedev A.D.

*Francisk Skorina Gomel State University,
Gomel, Belarus*

The article examines the conditions of state-church relations in the BSSR, which preceded the change in Soviet confessional policy in the late 1980s. The authors analyze the activities of the apparatus of the Council of Commissioner for Religious Affairs in 1987, its interaction with the party structures of the BSSR.

Keywords: BSSR, confessions, religion, atheism, Commissioner for Religious Affairs.

В 1988 г. состоялась знаковая встреча М.С. Горбачева и патриарха Пимена, после которой начался новый этап в развитии государственно-церковных отношений в СССР в целом, и БССР в частности [1, с. 316–317; 2, с. 329]. Начало политики Перестройки, провозглашение гласности и развернувшаяся в связи с этим демократизация общественно-политической жизни не могли не затронуть круг вопросов, связанных с свободой совести и условиями деятельности религиозных организаций. Однако процесс либерализации политики в отношении церкви существенно затягивался по сравнению с другими сферами общественной жизни. Более того, власти в преддверии 1000-летия крещения Руси готовились к усилению атеистической работы и к новому витку борьбы с церковью. Поэтому встреча Горбачева «с патриархом Пименом 29 апреля 1988 г., во время которой было объявлено, что государство считает тысячелетие крещения Руси общенародным торжеством, стало неожиданностью не только для зарубежных наблюдателей и советского общества, но даже для самого партийного аппарата» [3].

В этом плане представляется актуальным проследить состояние аппарата Уполномоченного по делам религий накануне вышеупомянутой встречи, проанализировать основные направления его деятельности, а также исследовать реакцию верующих на начало перестройки.

Знакомство с делопроизводством Совета по делам религий при Совете министров СССР по Белорусской БССР на первый взгляд свидетельствует, что в 1987 г. никаких существенных подвижек в сторону демократизации конфессиональной политики не предвидеться.

Начнем с того, что еще с 1920-х гг. политика в отношении религии и церкви воспринималась властью как часть борьбы на идеологическом фронте, поэтому неудивительно, что и в 1987 г. эта работа проводилась под пристальным контролем ЦК КПБ. 30 апреля 1987 г. отдел агитации и пропаганды наметил план мероприятий, направленных на внедрение социалистических традиций, который по сути представлял собой очередной шаг по активизации атеистической работы и усиление борьбы с влиянием церкви. Первоначально в документе речь шла о «приобретении комплектов народных и духовых музыкальных инструментов, видеотехники, спортивного инвентаря, костюмов для коллективов художественной самодеятельности, обеспечения клубных учреждений, ритуальных залов, ЗАГСов мебелью и т.п.». Однако, вместе с тем, по плану ЦК предполагалось «решить вопрос об открытии с 1987/88 учебного года кафедры научного атеизма в БГУ имени В.И. Ленина, а также о создании лаборатории по анализу эффективности нравственно-атеистического воспитания при кафедре марксистско-ленинской философии Гродненского государственного университета. Организовать в 1988 году постоянно действующий семинар по актуальным проблемам научного атеизма для преподавателей высших и средних специальных учебных заведений республики».

Кроме учреждений высшего образования, очередное усиление атеистической пропаганды должна была прочувствовать на себе и средняя школа: «Совместно с Министерством просвещения БССР рассмотреть вопрос о подготовке программы и учебника по основам научно-материалистических знаний для учащихся 4-7 классов с целью организации факультативов по научному атеизму в общеобразовательных школах, расположенных в зонах с повышенной религиозностью» [4, Л. 67].

К реализации замысла также было решено привлечь и общество «Знание» (После ликвидации «Союза воинствующих безбожников» в 1947 г. функции антирелигиозной пропаганды были переданы непосредственно обществу «Знание»). Именно этой, формально общественной организации, было поручено «совместно с правлениями творческих союзов республики организовать в 1987–1988 гг. для научной и творческой интеллигенции циклы лекций, «круглые столы» по проблемам научного атеизма и атеистического воспитания».

Не остались без работы и партийные комитеты и первичные организации, которым было рекомендовано «расширить число теоретических семинаров атеистической направленности для творческих работников».

В целом документ насыщен типичной для руководящего аппарата риторикой, стимулирующей низовые структуры к действию («расширить», «организовать», «подготовить», «поручить», «увеличить» и т.д.). [4, Л. 68, 69]. Но вместе с тем, бросается в глаза и то обстоятельство, что в тексте отсутствует привычные для доперестроечной эпохи антицерковные заявления в вульгарно-атеистическом духе.

Через несколько месяцев стали известны и первые результаты проделанной работы. Например, в августе 1987 г. Уполномоченный совета по Минской области представил подробную информацию о том, что «аппаратом уполномоченного Совета во взаимодействии с партийными и советскими органами области и гор. Минска проводится определенная работа по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культурах, по воспитанию духовенства и церковного актива в духе гражданственности и патриотизма». В частности: «разработана и выслана в райгорисполкомы "Примерная программа учебы членов комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культурах"», «проведены профилактические беседы с ксендзами Шеметовского, Будславского, Костеневичского, Несвижского и Минского костелов (Кучинский С.А., Гринкевич Ф.В., Довгилович-Новицкий Э.И., Колосовский Г.В., Адамович И.И.) по вопросам предотвращения организованного обучения детей и подростков религии», «проводится работа по обеспечению принципа свободы совести, не допуская оскорбления чувств верующих, подмены борьбы с

религией администрированием в отношении религиозных организаций, верующих и служителей культов». Как видно из текста документа, Уполномоченный совета проводил в 1987 г. привычный комплекс контрольно-ограничительных мероприятий в отношении церкви и религиозных организаций [4, Л. 52].

2 апреля 1987 года было проведено совещание-семинар с председателями комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах Минской области, на котором присутствовало 137 человек. На семинаре было заслушано два доклада. Первый: «О состоянии религиозной обстановки в области и задачи местных Советов народных депутатов по усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах...». Тема второго доклада содержит не совсем привычную составляющую: «Организация работы исполкомов местных Советов народных депутатов по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах. Формы и методы работы комиссий содействия. *Первые шаги перестройки. Проблемы* [выделено нами – Авт.]» [4, Л. 53–54]. К сожалению, в нашем распоряжении отсутствует текст второго доклада и о его содержании остается только догадываться, но сам факт, что в заголовок вынесена фраза «Первые шаги перестройки. Проблемы» свидетельствует о неких изменениях.

Материалы Гомельской области позволяют более предметно судить о том, как меняются акценты в риторике государственных органов по отношению к религии. Характеризуя работу, проведенную в 1987 г. Уполномоченный свидетельствует, что аппарат: «в тесном взаимодействии с местными партийными, советскими и государственными органами в текущем году сосредоточил усилия на *обеспечении неукоснительного соблюдения конституционных гарантий свободы совести, не допускающих оскорбления религиозных чувств верующих* [выделено нами – Авт.], подмены борьбы с религией администрированием в отношении религиозных организаций, верующих и служителей культов, на пресечении попыток отдельных экстремистских элементов использовать религию в ущерб интересам общества и личности» [5, Д. 154]. Обратим внимание, что на первом месте у Уполномоченного находится защита религиозных чувств верующих, а лишь на втором месте ограничительные мероприятия в отношении «отдельных элементов». Такое положение вещей еще в начале 1980-х гг. было просто невозможно.

Возвращаясь к итогам работы совещания-семинара с председателями комиссий содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах Минской области, следует привести еще несколько показательных примеров. Из практических мероприятий, касающихся непосредственно религиозных организаций, были «удовлетворены обоснованные ходатайства зарегистрированных религиозных обществ евангельских христиан-баптистов в дер. Лесовня Солигорского района и в городе Борисове о приобретении домов для использования их в молитвенных целях, русской православной церкви в гор. Березино произвести реконструкцию действующего молитвенного дома путем строительства пристройки и веранды к ней». Также были зарегистрированы два общества христиан веры евангельской в гор. Слуцке и в дер. Кель Копыльского района. Наконец, «дано разрешение исполкомами местных Советов исполнительным органам русской православной церкви в дер. Худовцы Крупского и в дер. Красное Молодечненского районов на покупку жилых домов для проживания в них священникам этих церквей» [4, Л. 51].

Похожая ситуация сложилась и в Гомельской области. Как гласит отчет Уполномоченного за 1987 г.: «Приобретены и переоборудованы под молитвенные цели здания для религиозных объединений русской православной церкви в дер. Бронное Речицкого района, евангельских христиан баптистов в г. Гомеле, капитально отремонтированы культовые здания русской православной церкви в населенных пунктах Новый Барсук Речицкого, Дворец и Поболово Рогачевского, Даниловичи Ветковского районов. Установлены телефоны в церквях Гомеля, Мозыря, Рогачева, Речицы, Калинковичи, Жлобина, Добруша, в молитвенном доме христиан веры евангельской в Гомеле» [5, Л. 2].

Как видим, на лицо нехарактерная для советских органов власти лояльная политика по отношению к религиозным организациям. Трудно сказать, насколько это связано с начавшейся

перестройкой, но факт остается фактом, количество положительных решений принятых в пользу верующих совершенно беспрецедентно.

Впрочем, не всегда и не везде религиозные организации встречали подобное отношение со стороны государственных органов. Особенно если речь шла о возврате молитвенных сооружений, конфискованных ранее.

Рассмотрим этот сюжет на примере костела в Поставах (Витебская область). Костел был снят с регистрации, а фактически закрыт в 1947 г. После этого в нем располагался зерносклад, филиал завода, а с 1987 г. здание было передано отделу культуры для его «дальнейшего переоборудования в зал регистрации советских гражданских ритуалов». Воспользовавшись медлительностью властей в решении организационных вопросов, верующие вступили в борьбу за здание костела и, как сообщает инспектор Совета по делам религий «стали не просить, а требовать открыть костел». С этой целью представители инициативной группы побывали в Москве, были на приеме у председателя Витебского облисполкома и даже начали сбор средств на ремонт здания. Для «профилактической работы с верующими» в Поставы прибыли лектор Витебского обкома КПБ, помощник прокурора, преподаватель кафедры научного атеизма, а также Уполномоченный Совета по Витебской области. Однако беседа с верующими 27 октября 1987 г. ни к чему не привела. Активисты в эмоциональной форме заявляли: «Костел строили наши предки. Если вы откроете костел, мы аккуратно будем платить все налоги в пользу государства, будем молиться за тов. Горбачева М.С., за мир во всем мире. Мы имеем право молиться и иметь для этого костел. И хотя у нас в стране свобода совести, а молимся мы под забором. <...> Мы с детства посещали костел, он нам в жизни был всем, в нем радостно, интересно <...> В костеле, поверьте, плохому не учат».

Так и не договорившись с верующими, власти на следующий день, 28 октября, в райкоме партии провели совещание идеологического актива города, на котором присутствовало 26 человек (в основном лекторы по научному атеизму и политинформаторы). Собравшиеся заслушали доклад Уполномоченный Совета по Витебской области «о свободе совести в СССР». Что касается истории с костелом, то верующим тогда было отказано в праве возродить храм, а всю вину за инцидент возложили на местный совет депутатов, который «не проявил оперативности» в деле переоборудования здания под нужды советской власти [4, Л. 118–121].

История с попыткой вернуть костел в Поставах – это типичный пример борьбы верующих за возвращение храмов и иллюстрирует общую тенденцию, которая наблюдалась в целом по стране. Всего в 1987 г. в Совет по делам религий поступило 310 писем, заявлений и жалоб, значительная часть из которых касалась регистрации объединений верующих, а также дальнейшей судьбы культовых сооружений [6, Л. 44].

Таким образом, первые шаги к взаимному сотрудничеству с религиозными организациями проявились еще в 1987 г., т.е. до встречи М.С. Горбачева с патриархом Пименом, что можно рассматривать как результат изменений в государстве и обществе, происходивших под влиянием Перестройки и гласности. Вместе с тем, как видно из документов Уполномоченного по делам религий, власти в 1987 г. были готовы продолжать административно-ограничительные мероприятия и не всегда шли на встречу верующим в деле возвращения культовых сооружений общинам.

Литература

1. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.] ; навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мінск : ВП Экаперспектыва, 1998. – 340 с.
2. Ярмусик, Э.С. Католический Костёл в Беларуси в 1945–1990 годах / Э.С. Ярмусик. – Гродно : ГрГУ, 2006. – 567 с.
3. Смолкин, В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://loveread.ec/read_book.php?id=98934&p=117
4. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 136. О. 1. Д. 93.
5. ГАГО. Ф. 1354. О. 5. Д. 154.
6. НАРБ. Ф. 136. О. 1. Д. 94.

революции конца XVIII века. Во-первых, существовало фундаментальное разногласие относительно концепции человеческой природы и общественного устройства. Католическая доктрина рассматривала людей как творения Божьи и подчеркивала подчинение божественной власти как единственную законную основу для общества.

Второе возражение было основано на опасениях по поводу потенциальной опасности индивидуализма и эрозии моральных и социальных ценностей. Католическая церковь рассматривала акцент на индивидуальных правах как угрозу благополучию общества и авторитету религиозных институтов.

Наконец, Ватикан скептически относится к универсальности прав человека, поскольку считает, что некоторые права могут быть несовместимы с религиозными и моральными ценностями. Эта озабоченность особенно актуальна в отношении таких вопросов, как свобода совести, которую Церковь считает заблуждением.

Даже на вершине своего согласия с правами человека католическая церковь никогда не отказывалась от своего осуждения аспектов, которые она всегда считала несовместимыми с традиционной католической доктриной естественного права. Напротив, поддержка Церковью прав человека всегда понималась как конкретизация и, следовательно, подтверждение этой доктрины и вытекающих из нее политических последствий. Это подразумевает, что в понятии прав человека есть некоторые элементы, с которыми католическая церковь в определенные моменты своей истории считала, что может примириться, а с другими – нет. Но решающим критерием всегда оставалась разработка традиционной доктрины естественного права, а не забота о правах человека как таковых. Разница между этими двумя соответствующими идеями еще больше проявилась в ходе понтификата Иоанна Павла II.

Под руководством Иоанна Павла II элементы двойственности, которые все еще присутствовали в позиции Церкви в отношении прав человека во время понтификата Павла VI, подверглись процессу радикализации. Хотя это понятие оставалось распространенным почти во всех заявлениях Иоанна Павла II, его интерпретация гораздо более четко подчеркивает подчиненность одобрения Церковью прав человека их существенному соответствию традиционной католической доктрине и, следовательно, также судебную роль Церкви в различении «приемлемого» и «неприемлемого» аспекты этого понятия.

Это проявляется уже в самых ранних энцикликах Иоанна Павла II, где права человека утверждаются и обосновываются как следствие «прав Бога» [2]. Хотя Иоанн Павел II не утверждает идею радикального противопоставления «прав Бога» и «прав человека», но стремится установить взаимодополняемость между ними, этот способ установления легитимности последнего, тем не менее, важен, поскольку он подразумевает восстановление одной из исторически наиболее жестких формулировок католического антимодернизма.

На протяжении первой части понтификата Иоанна Павла II идея о том, что права человека являются логическим следствием «прав Бога», использовалась для ведения идеологической борьбы против коммунистических режимов, обвиняя их в нарушении некоторых фундаментальных требований гражданского сосуществования и, следовательно, в создании формы правления это одновременно «противоестественно» и «враждебно Богу и человеку» [3]. После краха советских режимов Иоанн Павел II более пристально сосредоточил свое внимание на проблемах, с которыми, по его мнению, сталкиваются либерально-демократические режимы. Это нашло отражение в его гораздо большей настойчивости в отношении опасностей, связанных с интерпретацией прав человека как набора «свобод» или «прав», не связанных с каким-либо чувством участия в более широком нормативном «порядке».

Это можно наблюдать, например, в энциклике *Evangelium Vitae*, которая содержит наиболее последовательное изложение взглядов Иоанна Павла II на права человека. Суть аргументации, развиваемой в этом документе, заключается в противопоставлении двух конкурирующих концепций «основных прав человеческой личности»: одна, согласно которой такие права основаны на «признании» и «участии» в «божественно установленном естественном порядке»;

и другой, согласно которому такие права основаны на «самоутверждении ... монадической личности», независимо от какой-либо заботы о высшей власти [1]. Применяя это различие к вопросу о правильном толковании «права на жизнь», которое для Иоанна Павла II представляет собой «основу» для всех остальных прав – энциклика приходит к выводу, что концепция прав человека, основанная на «самоутверждении» монадических субъектов, в конечном счете обречена на провал, потому что это подразумевает, что субъекты, которые больше всего нуждаются в защите своего права на жизнь, на самом деле имеют самые слабые притязания на такую защиту именно потому, что они, вероятно, будут неспособны требовать и защищать это право. правильно для самих себя [1].

Этот аргумент напрямую восходит к идее «имманентной диалектики» в светской концепции прав человека как индивидуальных прав, которая, как мы обнаружили, лежит в основе всей критики католической церковью современности с конца восемнадцатого века. Это, однако, не единственное сходство между аргументами, выдвинутыми Иоанном Павлом II в этой энциклике, и предыдущей католической социальной доктриной. Еще один важный элемент совпадения можно найти в том, что Иоанн Павел II восстановил другую повторяющуюся тему из «непримиримой» критики современности Церковью девятнадцатого века: ассоциацию особого вида «индивидуализма», который используется для подчеркивания современного понятия прав человека, с формой «моральный релятивизм», который, как предполагается, подрывает моральные основы общества и, следовательно, создает почву для рецидива анархии, беспорядка и, в конечном счете, тирании [1].

Почти все темы, затронутые в данной энциклике отрывке, могут быть воспроизведены, практически в тех же выражениях, в предыдущих обвинениях католической церкви в «моральном релятивизме» с конца XIX в. Безусловно, это специфическое направление католической критики современности было более или менее подавлено во всех официальных церковных документах, скорее всего, потому что это не сочеталось с решительным отношением Церкви к «западному» фронту в контексте холодной войны. Однако стоит отметить, что, как только это внешнее ограничение было устранено, темы вновь появились как часть критики Иоанном Павлом II концепции прав человека, которую он считает противоположной католической доктрине.

Литература

1. John Paul II. *Evangelium Vitae* / John Paul II // THE HOLY SEE [Electronic resource]. – 1979. – Mode accessed: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html. – Date accessed: 15.08.2023.
2. John Paul II. *Redemptor Hominis* / John Paul II // THE HOLY SEE [Electronic resource]. – 1979. – Mode accessed: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. – Date accessed: 15.08.2023.
3. John Paul II. *Sollicitudo Rei Socialis* / John Paul II // THE HOLY SEE [Electronic resource]. – 1987. – Mode accessed: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html. – Date accessed: 15.08.2023.

ЖИЗНЬ МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА:
В ПРЕДДВЕРИИ НОВОЙ ЭПОХИ

Яшина С.А.

*Культурно-просветительский центр «Преображение»,
Свято-Филаретовский институт,
Москва, Россия
E-mail: svetlana.yashina.msk@gmail.com*

Статья посвящена вопросам церковного обновления и изменениям жизни Московской епархии в начале XX века: подготовка к Поместному Собору, преобразования в епархиальной жизни после Февральской революции, выборы митрополита, участие духовенства и мирян в Поместном Соборе, а также реакция на первые декреты большевиков и расстрел Кремля.

Ключевые слова: московская епархия, братство святителей московских, Ф.Д. Самарин, А.Д. Самарин, братская жизнь, межприходское братство, приходы Москвы, церковная Москва.

THE LIFE OF THE MOSCOW EPARCHY
IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY:
ON THE EVE OF A NEW ERA

Yashina S.A.

*Cultural and Educational Center "Transfiguration",
Saint Philaret's Institute,
Moscow, Russia*

The article is devoted to the issues of church renewal and changes in the life of the Moscow Eparchy at the beginning of the twentieth century: preparations for the Local Council, transformations in the life of the eparchy after the February Revolution, the election of the metropolitan, the participation of clergy and laity in the Local Council, as well as the reaction to the first decrees of the Bolsheviks and the shooting of the Kremlin.

Keywords: Moscow eparchy, brotherhood of the saints of Moscow, F.D. Samarин, A.D. Samarин, fraternal life, inter-parish brotherhood, parishes of Moscow, church Moscow.

Реформы 1860-х гг. вызвали к жизни дискуссии о положении православного духовенства, прихода, а также вынесли на поверхность для открытого обсуждения вопросы подлинного церковного устройства жизни.

Начал дискуссию на московской земле представитель одной из самых известных дворянских семей Москвы – Д.Ф. Самарин (1827–1901), младший брат Ю.Ф. Самарина (1819–1876), принадлежавшего к первому поколению славянофилов и входившего в «московский кружок» вместе с К.С. Аксаковым, А.С. Хомяковым, И.В. Киреевским и другие [15]. По мысли Д.Ф. Самарина, церковный приход должен обладать внутренней самостоятельностью: как клеточка организма, имеющая жизнь в себе, но и неразрывно, органически связанная с целым, а выражается это в том, что в приходе есть собранный актив – община, которая выбирает причт и распоряжается церковно-приходским имуществом [9]. Импульс, заданный Д.Ф. Самариним, был принят и на протяжении многих лет в светской и церковной прессе не стихали дебаты о важности церковных реформ. Один из самых известных московских пастырей – прот. Иосиф Фудель (1864–1918) – был уверен, что тому, «кто не отделен от народа и понимает явления его жизни, как своей собственной, тому ясно, что в данное время наш народ стоит на распутье сознательной жизни, что он «духовною жаждою томим» не знает, где «источник жизни», ищет его, требует его и некому протянуть ему руку помощи» [14, с. 164].

С.Н. Дурылин (1886–1954) – московский педагог и богослов – видел в приходе основу канонического устройства православной церкви: «Только при правильно организованной жизни прихода, как основной малой ячейки Церкви, возможно преуспеяние и развитие церковной

жизни вообще: приходская основа церковной жизни, прочно построенная и установленная в согласии с духом церковности и соборности, делает эту жизнь цельной и крепкой» [3, с. 3].

Представители московского «Общества любителей духовного просвещения», выступили со своей программой «церковного обновления», озвучивая предложение демократизации внутрицерковных отношений: «свобода в религиозной, просветительской деятельности и самоуправлении», выраженная в «началах соборности», что «заключается в равноправии всех членов приходской общины и в союзе их с клиром» [4, с. 7]. Эту же мысль поддержал и известный московский публицист Л.А. Тихомиров (1852–1923), утверждая, что «приход совершенно утратил свое истинное значение первой ячейки Церкви» и «это тяжко подрывает Церковь вообще» [13]. Разрешить этот вопрос, считал он, «нельзя иначе, как путем общецерковного действия» [12], то есть созыва Поместного собора.

Реакцией на промедление правительства в решении этого вопроса стала организация в 1907 г. Москве «Кружка ищущих духовного просвещения», как «способ проведения в сознание общества трезвых идей» [7, с. 429], работой которого руководили М.А. Новоселов (1864–1938) и Ф.Д. Самарин (1858–1916) – старший сын Д.Ф. Самарина. В дальнейшем, в 1909 г., «для решения насущных вопросов церковной жизни» [8, с. 285] г. Москвы, членами «Кружка» было организовано Братство святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, получившее благословение митрополита московского Владимира (Богоявленского) (1848–1918) на свои труды [6, с. 117].

Братство в первую очередь обращало внимание на богослужение, благотворительность, духовное просвещение и церковно-общественную жизнь. Другими словами, вопросы и проблемы богослужения и благотворительности обострили актуальный для того времени вопрос оживления приходской жизни, к которой не может оставаться равнодушным никто из прихожан. А с другой стороны, т.к. «приход не есть что-то в себе замкнутое и входит в состав общецерковной организации» [10, с. 11], поэтому членам Братства важно было уделить внимание и на взаимодействие всех в разработке вопросов церковно-общественной жизни на епархиальном уровне, т.е. «восстановить общение епископа и паствы» [10, с. 12].

Как сам Ф.Д. Самарин (он стал первым председателем Братства), так и некоторые члены Братства, будучи среди участников различных собраний по подготовке документов к Поместному Собору, хорошо понимали, что недостаточно подготовить документ, «необходимо, чтобы общее церковное сознание было подготовлено к тому, что будет решаться на Соборе» [2, с. 2]. Поэтому они и ставили себе такую задачу в вопросе духовно-просветительской деятельности, как преодоление «некоторого раздвоения между официальным богословием и религиозным сознанием» [10, с. 16].

Изменение церковного сознания требовало особой подготовки, связанной с выявлением основных принципов жизни церкви. Члены Братства определяли главный принцип – принцип соборности – как «внутреннюю связь между всеми членами церкви» [10, с. 13], построенный на «живом общении» как необходимости слышать свободный голос всех членов церкви, а также «обще-церковной ответственности», выражающийся в том, что «никто не имеет права относиться к церковному делу безучастно» и равнодушно. Также выделяли принцип духовного просвещения как «преодоление раздвоенности между официальным богословием и религиозным сознанием» [10, с. 15]; и принцип старшинства, как восстановление общения епископа и со своей паствой.

Деятельность Братства так складывалась, что к началу 1917 года общее число братчиков (включая пожизненных и членов соревнователей) насчитывало около 234 человек, а Братство стало считаться межприходским.

Февральская демократическая революция 1917 года, приведшая к падению самодержавной власти, привела к существенным изменениям не только в жизни государства, но и в жизни православной церкви. Вновь образованное Временное правительство взяло курс на всестороннюю демократизацию, в том числе и в системе церковного управления.

Первой реакцией на февральские события по изменению церковной жизни Московской епархии стала самоорганизация духовенства и мирян на местах. Был создан *Пастырский союз*, который проводил работу по объединению и взаимодействию пастырей, обеспечению духовной и материальной взаимопомощи, а также по разрешению возникающих вопросов церковной жизни в новых условиях и вопросов пастырской деятельности. Младшие клирики стали создавать свое объединение – *Исполнительный комитет старост и псаломщиков*, который решал вопросы правового и материального положения младшего клира и его взаимоотношений с настоятелями храмов и др. Миряне также объединялись, – так был создан *Союз мирян г. Москвы*; своей главной задачей они видели решение вопроса о реформировании устройства прихода на демократических (соборных) началах, что стало особенно насущным в новых условиях жизни церкви. Основными участниками новых объединений были люди, которые искали церковных, соборных и канонических путей на протяжении уже очень долгого времени: многие из них были представителями различных Предсоборных дискуссий и совещаний, религиозных кружков и обществ, имели опыт создания приходских советов и братств, а также межприходского Братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, проводили церковную работу с фабрично-заводской аудиторией. Это наглядно свидетельствует об их стремлении к осуществлению принципов соборности в церкви.

В качестве яркого примера можно вспомнить подготовку и проведение выборов нового митрополита Московского в июне 1917 года. Впервые была организована *Комиссия для выработки правил и сроков избрания на митрополичью кафедру*, где совместно трудились клирики и миряне. Митрополита впервые выбирали представители всех сословий г. Москвы из нескольких кандидатов, причем одним из кандидатов был мирянин – А.Д. Самарин (1868–1932), который занял второе место по числу набранных голосов, уступив только архиепископу Виленскому и Литовскому Тихону (Беллавину) (1865–1925) – будущему патриарху.

На основе совместной работы духовенства и мирян (*Совет объединенного духовенства и мирян*) Москвы создавались епископские и благочиннические советы, и только после этого создание советов подтверждалось решениями Синода. Изменение приходской жизни находило свое отражение не только в обновлении приходских советов, выборности клира, но и в ответственности за храмы: охрана святынь; и в повышении качества литургической жизни: появилась школа псаломщиков в Москве [5, с. 6], стали формироваться народные хоры, а значит, появилась потребность и в углублении знаний прихожан в литургических и богословских вопросах – появились открытые лекции, которые читались в разных храмах Москвы, с общим расписанием которых можно было ознакомиться на приходах.

Итогами преобразования московской церковной жизни начала XX века стала быстрая реакция на происходящие события не только до, но и после Октябрьского переворота, включая создание Совета объединенных приходов г. Москвы 30 января 1918 года как органа по защите церкви от большевиков и консолидации управления всеми приходами Московской епархией [17]. Призыв патриарха Тихона о создании духовных союзов [1, с. 83] также был услышан и принят, о чем свидетельствовал прот. Сергей Шукин (1891–1977) вспоминая, что «Москва покрылась сетью братств, кружков и союзов, так как Патриарх отменил границы приходов и разрешил образование междуприходских братств [11]. К деятельности этих братств, руководимых наиболее ревностными пастырями, были широко привлечены и миряне» [16, с. 534]. К апрелю 1918 г. в Москве «в целях церковного оживления и приходской взаимопомощи» образовалось «Первое содружество православных приходов», куда вошли четыре храма и один монастырь (Рождественский монастырь, церковь Сергия в Пушкинских полях, церковь Николая в Звонарях, церковь Успения в Печатниках и церковь Знамения у Петровских врат). Создан «Союз православных женщин» (сестричество), председателем которого стала Софья Дмитриевна Самарина (1863–1934), сестра А.Д. и Ф.Д. Самариных. Союз организовывал постоянную помощь духовенству и мирянам, находящимся в заключении.

Многие активные церковные деятели вышли на особое служение: например, протоиерей Н.П. Добронравов (1861–1937) был хиротонисан во епископа, миряне С.Н. Булгаков (1871–1944), И.М. Громогласов (1869–1937), С.А. Мечев (1892–1942) были рукоположены во пресвитеры. Почти все активные участники московских церковных преобразований в первые годы советской власти претерпели страдания, гонения, заключение и мученическую смерть, некоторые из них канонизированы.

Идея соборности и воплощение ее в жизни Московской епархии: осуществление постоянной взаимосвязи церковной иерархии с духовенством и народом имела важнейшее значение для жизни всей церкви.

Литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917–1943 г.): Сб. в 2 ч. / Сост. М.Е. Губонин. – Москва: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-та, 1994. – 1063 с.
2. Доклад Совета Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа по вопросу о том, с чего следует начать свою деятельность. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1912. – 8 с.
3. Дурылин, С.Н. Приход. Его задачи и организация. – М.: Универсальная библиотека, 1917. – 32 с.
4. Московская комиссия по церковным вопросам // Век. 1907. № 1
5. Об утверждении в Москве псаломщической школы // Московский церковный голос. 1917. № 34. – 8 с.
6. Ореханов, Ю.Л. Ф.Д. Самарин и его архив // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 1997 г. М.: ПСТБИ, 1997. С. 117–120.
7. Письма мученика Михаила Новоселова Ф.Д. Самарину: 1905–1913 гг. // Богословские труды. 2013. Вып. 45. – С. 425–473.
8. Письма В.А. Кожевникова Ф.Д. Самарину // Богословские труды. 2005. Вып. 40. – С. 274–354.
9. Самарин, Д. Приход // Москва. 1867. № 101, 103, 105, 107, 108, 151, 153; 1868. № 3, 4, 5. Тогда же вышел двумя отдельными изданиями. Очерки I–V: Самарин Д. Приход. Ч. 1. М., 1867; Очерк VIII: Самарин Д. Приход. Ч. 2. М., 1868.
10. Самарин, Ф.Д. О задачах Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа и о способах разрешения этих задач: Речь в Общем собрании Братства 27 декабря 1909 г. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1916. – 23 с.
11. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 3. М., 1918. – С. 39–41.
12. Тихомиров, Л.А. По поводу приходского вопроса // Московские ведомости. 1902. 6 сентября.
13. Тихомиров, Л.А. Церковный приход в России // Московские ведомости. 1902. 29 августа.
14. Фудель, И.И. Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1888. – 177 с.
15. Цимбаев, Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М., 1986. – С. 30–31, 77–80 и др.
16. Щукин, С., прот. «Не гонитесь за большим» // Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. 608 с.
17. Яшина, С.А. Возникновение и деятельность Совета объединенных приходов г. Москвы (1918–1920-е гг.) // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2018. № 1 (4). – С. 118–123.

исконных корней нравственного и психического здоровья белорусского народа и опираясь на признание социальной значимости деятельности Православной церкви» [3, с. 1] было обозначено поле совместной деятельности, направленное на разработку концепций и программ сотрудничества между Министерством образования и науки и БПЦ.

Соглашение о сотрудничестве от 12 июня 2003 года было подписано с целью дальнейшего развития договорно-правовой базы между государством и Церковью. В нем была обозначена уже конкретная направленность сотрудничества в нравственном воспитании и образовании белорусского общества [4].

С момента подписания первого соглашения совместные программы были разработаны спустя 10 лет. Первая из них – Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2004-2006 гг. Основными принципами для реализации данной программы выступили взаимоуважение, светскость, толерантность и экологичное отношение к позиции учеников и их родителей по отношению к их религиозным убеждениям [5, с. 1–2].

Разработанная программа представила из себя целый комплекс различных мероприятий в области образования, воспитания и социальной работы, разделенных на пять частей. Первая часть состояла из мероприятий, направленных на организационное и нормативно-правое обеспечение данного сотрудничества между местными органами управления образования, епархиями и благочиниями. Впервые упоминается идея о таких совместных образовательных проектах государства и Церкви, как православные гимназии, гуманитарно-религиоведческие классы по профилям, а также разрабатывается концепция признания государством дипломов духовных учреждений образования БПЦ [5, с. 3–4].

Во второй части разрабатывался план по организации научных мероприятий совместно с БПЦ и Министерством образования. Здесь в первую очередь выступили экспертизы различных научных программ и учебников, а также проведение научных исследований по этим программам и, соответственно, их апробация [5, с. 5]. Был подготовлен экспериментальный проект «Духовно-нравственное воспитание дошкольников и младших школьников на православных традициях белорусского народа» для его реализации в детских садах и средних школах [5, с. 6]. Большой пласт совместных мероприятий во второй части заняли организация международных и республиканских научно-практических конференций, чтений, конкурсов научных работ по актуальным проблемам религиоведения, истории и роли Православия в формировании духовных, культурно-исторических и государственных традиций белорусского народа [5, с. 5–7].

Значительной по количеству мероприятий является третья часть совместной программы сотрудничества. В ней подробно описываются проекты взаимодействия в области воспитания и социальной работы. Мероприятия можно условно разделить на три группы: методологические, организационные и массовые. К числу методологических относятся обеспечение методической документацией мероприятий по проведению христианских праздников, утверждение программ духовно-нравственного воспитания в школах, спец-школах и воспитательных колониях; издание циклов духовно-нравственных бесед по вопросам воспитания молодежи и формирования у них приверженности к традиционным ценностям, профилактика наркомании и алкоголизма [5, с. 7–10]. К организационным мероприятиям относятся: совместная работа государства и Церкви по материальной и духовно-нравственной поддержке детей из малоимущих, неблагополучных семей, детей инвалидов и детей-сирот, а также организация индивидуальной работы с учащимися из неблагополучных семей. Делается упор на организацию совместной работы школьных психологов, социальных педагогов и православного духовенства по профилактике девиантного поведения учащихся [5 с. 10]. Сюда же входят некоторые мероприятия социальной направленности: материальная и духовно-нравственная поддержка инвалидов, одиноких людей, ветеранов войны и труда, кураторство учащихся в благотворительности, а также пополнение фондов школьных библиотек литературой по духовно-нравственному воспитанию» [5, с. 11]. К массовым мероприятиям относятся паломнические поездки; участие в восстановлении и охране

памятников; празднование христианских и культурно-исторических памятных дат; проведение Рождественских фестивалей песнопений.

В четвертой части программы сотрудничества оговаривается организационное и учебно-методическое обеспечение развития религиозного и теологического образования в республике. Более детально описывается совместная деятельность по утверждению программ духовно-нравственных факультативов и факультативов раскрывающих роль православия в формировании духовных, культурно-исторических и государственных традиций для школ, лицеев и гимназий. Готовятся соответствующие учебные программы для профильных классов; совместно разрабатывается концепция по созданию государственного стандарта учебных планов и учебных программ по специальности «Теология» [5, с. 12–13]. Часть мероприятий в четвертой части направлены на подготовку и издание специализированных учебников и учебно-методических пособий для обеспечения курсов и факультативов. Также в блоке рассматриваются вопросы о возможности открытия профильных гуманитарно-религиоведческих классов, православной гимназии, лицейских классов в СШ № 178 г. Минска, кафедр теологии в ВУЗах, научных специальностей по теологическим наукам. Последняя часть мероприятий направлена на подготовку кадров для реализации самой программы сотрудничества между Министерством образования и Белорусской православной церковью. В частности, речь идет о переподготовке руководящих работников и специалистов в области образования по вопросам духовно-нравственного воспитания детей и молодежи, а также повышении их квалификации посредством семинаров [5, с. 14–15].

Ответственность за контроль и реализацию программы берет на себя Координационный совет, для которого местные органы государственной власти и епархиальные управления обязаны ежегодно 1 июля предоставлять отчетность. Финансирование проектов возможно, но при условии отдельных совместных соглашений [5, с. 16].

Программа сотрудничества на 2007–2010гг. продолжает и дополняет дальнейшее развитие взаимоотношений, установленных первой программой.

Субъектами сотрудничества, как и в предыдущей программе, являются: «Министерство образования, местные органы управления образованием, епархии, духовные учреждения образования, МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», ОО «Центр православного просвещения преподобной Евфросинии Полоцкой», а также появляется новое объединение – РОО «Родители и учителя за возрождение православного образования»» [6, с. 2]. Данная программа состоит из 54 мероприятий. Вторая часть предыдущей Программы сотрудничества, направленная на организацию совместных научных исследований, была объединена с четвертой частью – «Организацией и учебно-методического обеспечения развития религиозного и теологического образования», став в итоге: «Научным, учебно-методическим и организационным обеспечением». Эта часть программы стала самой объемной и включила в себя, практически, половину всех совместных мероприятий – 24 от общего количества.

Помимо структуры изменились и сами мероприятия: некоторые объединились, другие добавились. Можем отметить появление новых мероприятий в системе образования во второй части, направленных на организацию по выбору учащихся 11–12 классов курсов посвященных изучению духовно-нравственного и культурного наследия Православия, а также лектория «Православие в современном мире». Исходя из программы, видим, что в планах присутствует апробация факультативов по названным темам для всех учащихся по желанию [6, с. 5]. Присутствует пласт мероприятий, проведение которых возлагается, непосредственно, на представителей духовенства. Например, проведение проповедей по сохранению и упрочению традиционных ценностей многодетной белорусской семьи и проповедей по укреплению в семье детско-родительских отношений [6, с. 8]. В третьей части Программы к массовой деятельности добавились совместные фестивали, концертные программы, республиканские конкурсы, чтения и патриотические беседы в летних оздоровительных лагерях. В методологической группе

мероприятий были поставлены задачи по изданию специализированных хрестоматий «Психологическое обеспечение духовно нравственного воспитания дошкольников и школьников на православных традициях белорусского народа» [6, с. 10]. В планах появилось введение «Православной педагогики» для педагогов, преподающих дополнительные православные курсы [6, с. 11–12]. Для повышения квалификации педагогических работников и представителей БПЦ было предложено проведение тематических круглых столов и курсов.

Программа сотрудничества 2011–2014 года не делится на части, а состоит из одного раздела, который включает в себя обширный комплекс из 36 мероприятий: 27 из которых уже были в предыдущих Программах и 9 новых. Из них особый интерес представляют мероприятия, которые показывают успешные итоги по реализации сотрудничества учреждений образования и БПЦ в духовно-нравственном воспитании учащихся; совместные мероприятия государства и Церкви по гендерному и семейному воспитанию учащихся на основании христианской модели ценностей; проведение совместных акций и мероприятий по профилактике суицидов и употреблению наркотических веществ; работа духовенства с прихожанами приходов по профилактике семейного неблагополучия и сиротства [7, с. 10]. А также: «проведение цикла обучающих семинаров для приемных родителей по соответствующей тематике; организацию работы отрядов «Милосердие», «Забота», развитие молодежного волонтерского движения с целью оказания помощи одиноким гражданам, инвалидам, ветеранам войны и труда, шефства над школами-интернатами, социально-педагогическими учреждениями, по уходу за памятниками погибшим воинам» [7, с. 8].

Отчётность за реализацию мероприятий, как и в предыдущих программах, должна предоставляться к 1 июля ежегодно. Ответственность за ее реализацию возложено на НМУ «Национальный институт образования», ГУО «Академия последиplomного образования», ГУО «Республиканский институт высшей школы», УО «Республиканский институт профессионального образования», УО «Национальный центр художественного творчества детей и молодежи» [7, с. 14].

Таким образом, на примере реализации данных программ, мы видим постепенную интеграцию Церкви в социально-культурное пространство республики. Православная церковь играет существенную роль в системе образования, оказывает определяющее влияние на духовно-нравственное развитие белорусского народа и служит ориентиром для подрастающих поколений. Институт церкви, включенный в процесс социальной модернизации на правах государственного партнера, способствует решению проблем общенационального масштаба и тем самым вносит существенный вклад в развитие социально-культурной сферы белорусского общества.

Литература

1. Кузьмитович, Е.С. От диалога к сотрудничеству: государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь / Е.С. Кузьмитович. – М.: Вестник БНТУ, № 4, 2010. – 106 с.
2. Лагуновская, Е.А. Духовно-нравственные ценности христианства как основа межхристианских отношений. / Е.А. Лагуновская. Христианские ценности и межкультурное взаимодействие : сборник научных статей международной научно-практической конференции, Брест, 29–30 октября 2020 г. / Министерство образования Республики Беларусь, Брестский государственный технический университет ; редкол.: Т.В. Лисовская [и др.]. – Брест : БрГТУ, 2020. – 150 с.
3. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью [Электронный ресурс] : [заключено в г. Минске 20.09.1994 г.] – Режим доступа: <https://turovobraz.by/upload/iblock/f5e/f5e0e16d8d5d9f7407e33ba99b57e0b3.pdf>. – Дата доступа 05.04.2023.
4. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью [Электронный ресурс] : [заключено в г. Минске 12.06.2003 г.] – Режим доступа: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015>. – Дата доступа 27.03.2023.
5. Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью 2004-2006 гг. [Электронный ресурс] : [подписано в г. Минске 31.03.2004 г.] Режим доступа: <http://oroik.by/sotrudnichestvo-cerkvi-s-gosudarstvom/>. – Дата доступа 27.03.2023.

6. Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью 2007-2011 гг. [Электронный ресурс] : [подписано в г. Минске 12.07.2007 г.]
Режим доступа: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015/Dir0526/Page0531.html>. – Дата доступа 05.04.2023.
7. Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью 2011-2014 гг. [Электронный ресурс] : [подписано в г. Минске 08.04.2011 г.]
Режим доступа: <https://kzbydocs.com/docs/1237/index-41586-6.html>. – Дата доступа 30.04.2023.

ИСТОРИОГРАФИЯ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПОЛОЦКОЙ ЕПАРХИИ (X–XVI ВВ.)

Козлова К.И.

*ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,*

Минск, Беларусь

E-mail: Xristina.kozlova@gmail.com

Статья представляет собой аналитический обзор историографии Полоцкой епархии в период с X по XVI вв. В первую очередь приводится обзор трудов по данной тематике представителей церковной исторической школы XIX–XX вв. Также подробно рассматривается дореволюционная польская, российская и белорусская историография. В заключение автор останавливается на трудах по истории Полоцкой епархии современных светских историков и археологов.

Ключевые слова: Полоцкая епархия, Беларусь, православие, историография, историческая школа, археологические исследования.

HISTORIOGRAPHY
OF THE RESEARCH POLOTSK DIOCESE (X–XVI CENTURIES)

Kozlova K.I.

*SEI «Saints Methodius and Cyrill Institute of Theology»
of Belarusian State University,*

Minsk, Belarus

The article is the analytical review of the historiography of the Polotsk diocese (10–16 centuries). First of all, a review of the works on this topic by representatives of the church historical school of the 19th-20th centuries is given. The pre-revolutionary Polish, Russian and Belarusian historiography is also considered in detail. In conclusion, the author dwells on the works on the history of the Polotsk diocese of modern secular historians and archaeologists.

Keywords: Polotsk diocese, Belarus, Orthodoxy, historiography, historical school, archaeological research.

Рассмотрение историографии по вопросу возникновения и формирования Полоцкой епархии необходимо начать с обзора трудов представителей церковной исторической школы. У этого направления в историографии есть своя специфика: как правило, авторами исследований были архиереи или представители определенной богословской школы, которые в процессе работы пытались найти гармоничный баланс между своей исследовательской позицией и церковной историографической традицией, которая, в свою очередь, основывалась на подходах и методах, опирающихся на каноническую практику церкви и библейское откровение. Из данной группы историков для нашего исследования особый интерес представляют такие труды церковных писателей XIX–XX вв. как «История русской церкви» митрополита Макария [Булгакова] [44], «История Русской церкви» Е.Е. Голубинского [17], «Руководство к русской церковной истории» П.В. Знаменского [27], «Русская Церковь в IX – первой трети XII в.» О.М. Рапова [48].

Одним из наиболее фундаментальных трудов является «История Русской церкви» митрополита Макария [Булгакова] в 9 томах (1857–1883 гг., переиздана 1994–1996 гг.) [44]. В этом издании изложена подробная история христианства на Руси со времен его первых проповедников и до утверждения патриаршества (1589 г.). Автор основывается на широком корпусе источников и крупном собрании фактологического материала. Как пишет в предисловии к 9-ому тому «Истории» составитель комментариев этого труда, Б.Н. Флоря, в тот период, когда преосвященный Макарий трудился над историей Западнорусской Церкви 2-ой половины XV–XVI вв., он возглавлял Литовскую митрополию, и занимая кафедру в Вильно, изучал не только местные печатные издания, но и неизданные материалы из архива западнорусских

митрополитов, а также рукописи и документы монастырей Литовской епархии и собраний Вильно, используя их при составлении истории Полоцкой епархии XV–XVI вв. [44].

Также среди значительных исследований необходимо упомянуть труд профессора Е.Е. Голубинского «История Русской Церкви» [17]. В первой его части подробно рассматриваются вопросы церковного управления Московской митрополии, епархиальное управление, система приходов, быт и общественное положение приходского духовенства в домонгольский период. Также, перечисляя древние города Московской митрополии, среди прочих автор называет Полоцк, приводит список храмов и монастырей, находившихся в нем в тот период.

П.В. Знаменский в своей работе «Руководство к Русской церковной истории» показывает состояние Киевской митрополии после ее отделения от Московской, останавливается на вопросе участия мирян в церковных делах и состоянии православия при королях Александре и Сигизмунде [27].

Что касается вопроса изучения Полоцкой земли и церковной жизни на ее территории в дореволюционной польской, российской и белорусской историографии, то здесь необходимо отметить, что начало изучению этих вопросов положили польские хронисты XV–XVI вв. – Кульчинский И., Коялович В., Стрыйковский М. [72] и Стебельский [71]. Однако, на их труды не всегда возможно опираться как на полностью достоверные источники, поскольку они часто смешивали подлинные события русских летописей с позднейшими легендами и собственными домыслами.

В 50-х годах XIX века, с выходом ряда работ в местных изданиях, началось более глубокое изучение истории Беларуси. Так, К.А. Говорский, работая в «Витебских губернских ведомостях», с 1858 – 1860-ых гг. в неофициальной части издания опубликовал историю полоцких православных храмов со времен князя Изяслава Владимировича, а также историю Софийского Собора. Он тщательно исследовал историю христианства на белорусских землях и, в частности, в Полоцке и Полоцком княжестве, собрал сведения о полоцких епископах со времени основания Полоцкой епархии и до начала унии, описал раскопки курганов, произведенные в окрестностях Полоцка, исследования каменных крестов и кладбищ кривичей. Его книга «История Полоцкой епархии» должна была выйти в первом томе «Трудов Витебского церковно-археологического общества» в 1917 году, но помешала революция. Однако, наиболее интересные ее части все же были напечатаны в «Витебских губернских ведомостях» в 1858 г. [5, с. 7–9].

Для данного исследования представляет ценность его статья с обстоятельным описанием Полоцкого Борисоглебского монастыря [16], при написании которой автор использовал не дошедший до нас монастырский архив [1, с. 92].

В 1857 г. издается первое систематизированное исследование по истории Беларуси «Обозрение истории Белоруссии с древнейших времен», составленное О.В. Турчиновичем. Благодаря использованному в работе фактическому материалу, она оказала определенное влияние на развитие белорусской историографии XIX в. В своей работе автор, кроме всего прочего, подробно останавливается на истории Полоцка и Полоцких князей, приводит ссылки на труды европейских исследователей, а также множество малоизвестных исторических фактов, письменных источников, в том числе и утраченных к настоящему времени [64].

Первые обобщающие работы по истории Полоцкой земли появляются во второй половине XIX века. В 1872 г. выходит книга профессора Императорского Московского университета И. Беляева «История Полоцка, или Северо-Западной Руси» [7], в которой автор подробно, на обширных архивных материалах рассматривает становление Полоцкого княжества, структуры государственной и церковной власти, общественное устройство, отношения Полоцка с Великим княжеством Литовским. Однако, по справедливому замечанию Л. Алексева, автор исходит из предположения, что Полоцк и его земля – колонии Новгорода и, следовательно, реконструирует историю Полотчины, используя данные о Новгороде и новгородцах [5, с. 8].

Интерес представляет деятельность краеведа, археолога и этнографа А.М. Сементовского, который редактировал и опубликовал свои труды в восьми томах «Памятной книжки Витебской губернии». В 1890 г. вышла его работа «Белорусские древности», в которой приводятся сведения о памятниках белорусской старины Витебской губернии, в том числе памятниках эпиграфики, церковного искусства и архитектуры Полоцка и Витебска. В первом разделе автор рассматривает замчища, курганы и городища Витебского края, а во втором – древнейшие храмы и предметы сакрального искусства. Кроме того, для нашего исследования представляет интерес его статья «Полоцкий Борисоглебский монастырь», в которой автор приводит его историю, план застройки, а также дает описание двух монастырских церквей и их древностей – Борисоглебской и Пятницкой [60].

В том же 1890 г. вышел в свет труд «Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края», который стал итогом научных экспедиций по сбору рукописей и исторических свидетельств в Северо-Западных губерниях Российской империи, организованных П.Н. Батюшковым. Книга была написана преподавателями Киевской духовной академии, профессором Н.И. Петровым и доктором богословия, заведующим кафедрой истории Русской церкви И.И. Малышевским, и издана под редакцией П.Н. Батюшкова [6]. В данном труде излагается историческое прошлое Беларуси и Литвы в контексте западнорусской истории, которое рассматривается как органическая часть прошлого Северо-Западного края России [45]. Кроме описания политических событий достаточно большое внимание уделяется и вопросам церковного устройства на Белорусских землях, первым епископским кафедрам на нашей территории – Полоцкой и Туровской, истории их церквей и монастырей, и в целом устройству церковной жизни.

В 1896 г. публикуется работа члена Императорского Московского Археологического Общества В.Е. Данилевича «Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV ст.». В своей работе автор заново пересматривает летописные сведения, все известные русские и иностранные первоисточники, касающиеся политической и церковной истории Полоцкой земли, а также привлекает много новых. Относительно истории христианства на территории Полоцкой земли он останавливается на рассмотрении вопроса крещения Полоцкой земли, распространении здесь христианства, возникновения и устройства епархии, также он отдельно останавливается на деятельности преподобной Евфросинии Полоцкой и легенде о святой Параскеве Римской [18].

Важным источником по истории Полоцкой епархии является многотомное издание «Витебская старина» А.П. Сапунова, преподавателя древних языков Витебской гимназии, большую половину жизни посвятившего изучению истории Полоцка и Витебска. В частности, особый интерес для нашего исследования представляют собой первый [14] и пятый тома [15]. Особенностью трудов автора является то, что в «Витебской старине» он не только поместил разнообразные документы, но и добавил свои исторические исследования, тематически связанные с опубликованными материалами. Хотя большое место в его изданиях занимают перепечатанные тексты, вместе с тем, им опубликована масса источников из архивов Витебска, Полоцка и Литовской Метрики. В 1-м томе «Старины» помещены материалы, отражающие историю Витебщины с 1021 г. по 1883 г., среди которых находятся публикации, относящиеся к истории Витебских храмов [65, с. 230–237]. В 5-м томе автор разместил много новых исторических документов по Полоцку, Полоцкой епархии, ее предстоятелям, а также по ее церковным памятникам. Кроме того, А.П. Сапунов приводит составленный им хронологический список Полоцких владык с краткими биографическими сведениями по каждому из них со ссылками на различные документы.

Еще одно значимое имя для исследования церковной жизни Полоцкой епархии – Д.И. Довгялло, белорусский и советский археолог и историк. Им было подготовлено к изданию шесть томов «Историко-юридических материалов», опубликовано достаточно большое количество статей, посвященных истории отдельно взятых монастырей и храмов Полоцкой епархии. Однако, в основном, они касались церковных памятников, построенных в XVII – начале

XIX вв. Для нашего же исследования интерес представляет его статья, напечатанная в Могилевских Губернских Ведомостях, «Черейский монастырь», в которой автор на основании различных исторических материалов восстанавливает историю этой обители, ее пожалований, а также приводит сведения, касающиеся личности и деятельности ее основателя, Смоленского епископа Мисаила [20].

Как мы видим, дореволюционные историки касались в основном истории церковной жизни либо в целом на Белорусских землях, лишь вскользь упоминая о Полоцкой епархии, либо главное внимание уделяли только ее основным городам – Полоцку и Витебску.

В *современной историографии* по теме, рассматриваемой нами проблемы, в первую очередь, необходимо особо выделить исследования В.А. Воронина, в которых он на основе широкого круга документов освещает различные вопросы церковной истории Полоцкой земли. Так, автор обращается к малоизученным биографиям личностей, которые сыграли немалую роль в истории Полоцкой епархии – это Полоцкий и Тверской епископ Симеон [9], библиотекарь Полоцкого Софийского собора иеромонах Алексей [12], князь Юрий Мстиславский [10]. Важным вкладом в изучение церковной истории Полоцка стала его статья «Праваслаўныя цэрквы і манастыры горада Полацка (да 1582 г.)», в которой автор на основе большого количества документов впервые составил список всех православных церквей и монастырей города Полоцка, начиная с самых первых свидетельств их существования [11]. В еще одной своей статье «Полацкія архіепіскапы першай паловы XVI стагоддзя», посвященной полоцким архиереям, занимавшим кафедру в первой половине XVI в., В.А. Воронин на основе опубликованных и рукописных материалов приводит биографические сведения и факты о деятельности полоцких владык, а также уточняет время занятия каждым из них епископии [13].

Следующее исследование, касающееся деятельности полоцких архиереев и позволяющее уточнить некоторые вопросы существования Полоцкой епархии в период ее нахождения в ВКЛ, статья А.В. Кузьмина «Грамоты, связанные с деятельностью Полоцких епископов и архиепископов в XIV – середине XV вв. как источник по истории Полоцкой епархии». Автор еще раз пересматривает датировки грамот полоцких владык, а также событий, связанных с их деятельностью, кроме того, дает обширный исторический комментарий к каждой из грамот [41].

Из обобщающих работ по истории Полоцкой епархии необходимо отметить книгу Г.Н. Шейкина «Полоцкая епархия. Историко-статистическое обозрение», вышедшую в 1997 г. Автор прослеживает историю Полоцкой епархии, начиная со времени ее основания и заканчивая современностью. В частности, он останавливается на вопросе учреждения полоцкой епархии и деятельности ее епископов, а также упоминает о храмах и монастырях Полоцка и Витебска [67].

Обозрение историографии по данной теме было бы неполным без упоминания двух коллективных изданий, посвященных истории Полоцкой земли. В 2002 г. была издана книга из серии историко-документальных хроник «Памяць», посвященная Полоцку. Ее научные редакторы – Г.В. Штыхов и С.В. Тарасов. Книга является историко-документальной хроникой, в которой на основе архивных данных, статей, исторических зарисовок прослеживается история Полоцка. Значительная ее часть посвящена древней истории города. В разделе, знакомящем с культурой Полоцка X–XIII вв. рассматриваются вопросы христианизации белорусских земель, история храмов и монастырей города, сакральное искусство [46].

Вторая коллективная монография из серии «Древнейшие города Беларуси», посвященная Полоцку, вышла в 2012 г. В ней на основе историко-археологического исследования Полоцка с 1928 по 2011 гг. раскрывается история города, рассматривается его зарождение, становление и развитие, дается толкование ряду исторических событий. Положительным моментом является обращение к культуре и просвещению в Средневековом Полоцке, в частности, подробно рассматривается Полоцкая школа зодчества XII в., храмовое и монастырское строительство XIII–XVI вв., а также предметы прикладного искусства, имевшие сакральный характер [22].

Историография археологического изучения Полоцкой епархии.

Изучение Полоцкой школы зодчества, а также топографии Полоцкой земли, и, как следствие, Полоцкой епархии, имеет свою вековую историю. Так, история археологического исследования города начинается с 1928 г., когда в городе начала работать экспедиция Инбелкульта под руководства А.Н. Левданского, который впервые определил месторасположение древнего детинца на полоцком городище и провел археологическую разведку на территории Запаolocкого посада, т.е., «старого города» [42, 43]. Первым же археологом, начавшим изучать непосредственно Полоцкие храмы XI–XII вв. и с которого началось выделение полоцкого зодчества в особое архитектурное направление Киевской Руси был И.М. Хозеров. В 1926 г. он совместно с Н.Н. Щекотихиным изучал Полоцкую Софию и верхние части Спасского храма Спасо-Евфросиниевского монастыря [66]. В 1928 г. он провел раскопки в Бельчицком Борисоглебском монастыре – сделал точные обмеры сохранившихся остатков Борисоглебской и Пятницкой церквей, а также частично зарисовал и сфотографировал их фресковые росписи. При этом методика исследования этих храмов была настолько точной, что позволила последующим исследователям, Н. Воронину, Г. Штыхову и др. обращаться к ненапечатанным материалам И. Хозерова [65, с. 69].

Первая комплексная реконструкция топографической структуры посадов городов Полоцкой земли и определение топографии храмов этих городов в IX–XIII вв. по данным письменных и археологических источников была представлена в монографических работах Л.В. Алексева [1, 2, 3, 5].

Так, важным вкладом в изучение истории Полоцкого княжества и, соответственно, Полоцкой епархии X–XIII вв. явилась его книга, вышедшая в 1966 г., «Полоцкая земля: Очерки истории северной Белоруссии в IX–XIII вв.», в которой много места отведено городам [5]. В этом труде представлена древняя история Полоцка, Витебска, Минска, Друцка, Браслава, упомянуты и другие города, данные о которых на тот момент были незначительными. Л.В. Алексеву принадлежит заслуга в разработке политической истории Полоцкой земли, интерпретации летописных сообщений, определении местоположения многих древних храмов, находившихся на территории городов, входивших в состав Полоцкой епархии в этот период, а также в исследовании ряда художественных изделий, в том числе, сакрального характера [68, с. 3]. Поскольку результаты археологических исследований на момент подготовки работы к печати были еще ограниченными, то многие положения автором определялись гипотетически.

Еще один капитальный труд Л.В. Алексева «Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры» вышел в двух книгах в 2006 г. [2, 3]. В данной монографии автор обобщает достижения белорусских и русских исследований по изучению истории земель современной Беларуси и Западной России IX–XIII вв. Он воссоздает политическую историю всех княжеств региона на основе археологических, летописных и других источников. Положительным моментом в данной монографии является обращение автора не только к политическим вопросам развития Полоцкого княжества, но и к рассмотрению становления церковной жизни на его территории. Он останавливается на вопросах распространения христианства, образования Полоцкой епархии, и, что важно, на истории храмов и монастырей, возведенных в городах Полоцкого княжества в IX–XIII вв. В разделе, посвященном культуре, автор рассматривает не только общие вопросы древнерусской культуры, но разбирает и во многом переосмысливает вопросы, связанные, в том числе, с сакральной архитектурой, живописью, прикладным искусством Полоцкого и других княжеств региона.

А.Л. Алексева также внес большой вклад в изучение исчезнувшего креста преподобной Евфросинии Полоцкой. Представляет интерес его статья «Лазарь Богша – мастер-ювелир XII в.», напечатанная в журнале «Российская археология» в 1957 г. Автор на основании различных исторических свидетельств, а также сохранившихся рисунков и фотографий креста, приводит детальный анализ его изображений, надписей и орнаментов, далее он переходит к личности самого мастера креста, приводит сведения относительно его происхождения и социального положения [4].

В результате дальнейших археологических исследований М.К. Каргера [36, 37, 38], Г.В. Штыхова [68, 69, 70], С.В. Тарасова [61, 62], Э.М. Загорюльского [25] были получены данные о топографическом развитии городов Полоцкой земли и местоположении их храмов, в том числе и исчезнувших. В 1970-ые годы такие археологи как В.А. Булкин [8] и П.А. Раппопорт [49] исследовали памятники Полоцкой школы зодчества, расположенные на территории Верхнего и Нижнего замков, Бельчицкого и Спасо-Евфросиниевского монастырей.

Обобщение исследований Полоцких и Витебских церквей М.К. Каргером нашло отражение в его статьях: «Церковь Благовещения в Витебске» (1970 г.) [38], «К истории полоцкого зодчества XII в. Руины вновь открытого храма на Верхнем замке» (1972 г.) [36] и «Храм-усыпальница в Евфросиньевском монастыре в Полоцке» (1977 г.) [37]. Археологические данные относительно исчезнувших храмов Минска XI–XII вв., т.е., того периода, когда он еще входил в состав Полоцкой епархии, приведены в книге Э.М. Загорюльского «Древний Минск» [25].

Серьезный вклад в изучение городов Полоцкой земли внес Г.В. Штыхов. В 1975 г. он издал книгу «Древний Полоцк IX–XIII вв.», в которой представил обобщение историко-археологического исследования Полоцка на основе большого материала археологических раскопок. В работе показана материальная культура города, рассмотрены памятники прикладного искусства, мелкой пластики, сфрагистики, эпиграфики, архитектуры и живописи, в том числе, сакрального характера [69]. В 1978 г. вышел еще один труд Г.В. Штыхова «Города Полоцкой земли (IX–XIII вв.)», в котором он обращается уже не только к археологическому исследованию Полоцка, но также излагает древнюю историю Витебска, Усвята, Браслава, Минска, Друцка, Заславля, Логойска, Копыси, Орши, Борисова. Автор ввел в научный оборот новые материалы археологических исследований городов Полоцкой земли и с привлечением данных летописей и других источников воссоздал историю их возникновения и развития во время феодальной раздробленности. Несомненную ценность для изучения культуры и архитектуры Полоцкой епархии X–XIII вв. представляет его исследование памятников прикладного, в том числе, сакрального искусства, письменности и архитектуры [68, с. 5].

С 1986 г. по 1993 г. под руководством С.В. Тарасова была реконструирована топография Полоцка IX–XVII вв.: определена зона распространения культурного слоя исторического центра, а также характер основных оборонительных построек городских посадов и Верхнего замка. Обобщение материала нашло отражение в его монографии «Полацк IX–XVII стст.: Гісторыя і тапаграфія» [62]. Труд посвящен возникновению, формированию и развитию историко-топографической структуры Полоцка, на примере которого автором предлагается концепция и этапы формирования раннесредневекового города. Положительным моментом исследования является установление топографического расположения многих Полоцких монастырей и храмов.

В 1991 г. вышла книга Л.У. Дучиц «Браслаўскае Паазер’е ў XI–XIV стст.». В ней автор на основе обширного археологического материала рассматривает памятники юго-западной части Беларуси – Браславского Поозерья. На основе археологических данных и данных памятников эпиграфики автор показывает духовную культуру данного региона [24].

С 2000 г. на базе Полоцкого государственного университета под руководством Д.У. Дука стали проводиться ежегодные раскопки, основной целью которых является уточнение этапов существования посадской и замковых территорий, определение характера и занятий их населения. В 2007 г. была издана его монография, посвященная истории Полоцка XVI–XVIII вв. – «Полацк XVI–XVIII стагоддзяў: нарысы тапаграфіі, гісторыі матэрыяльнай культуры і арганізацыі жыццёвай прасторы насельніцтва беларускага горада». На основании археологических и письменных источников автор приводит характеристику развития топографии Полоцка, особенностей материальной культуры и организации жизненного пространства населения Полоцка в эпоху раннего Нового времени. Описывает и систематизирует данные по основным категориям материальной культуры [23].

В 2019 г. М.В. Климовым в монографии «Археалагічны комплекс Лучна 1 у акрузе Полацка (XI–XVI стст.)» были опубликованы итоги исследований памятника Лучно 1 в Полоцкой округе,

который с XI по XVI вв. включал комплексы феодальных усадеб и грунтовых могильников. В процессе раскопок были найдены артефакты и отдельные уникальные находки, среди которых есть и предметы сакрального характера: коллекция мелкой церковной пластики XI–XIII вв. и крест-энколпион [40]. Ранее, в 1996 г. М.В. Климов проводил раскопки в самом Полоцке с целью выявления остатков древних оснований монастыря и церкви на Острове. Результаты своих исследований он опубликовал в статье «Археалагічныя працы 1996 года на Востраве ў Полацку» [39].

Что касается изучения сакральной живописи Полоцкой епархии, то с 1990 г. исследованием фресковой росписи Спасо-Преображенской церкви Спасского монастыря занимались такие реставраторы как В.В. Ракицкий [48], В.Д. Сарабьянов [51, 52, 53, 54, 55, 56], А.А. Селицкий [57, 58, 59].

В 1992 г. вышел труд А.А. Селицкого «Живопись Полоцкой земли XI–XII вв.», в котором был дан комплексный анализ фресок не только Спасо-Евфросиниевского храма, но и Софийского собора, храмов Борисоглебского монастыря, а также Витебской Благовещенской церкви. В нем освещается история их создания, роль и место в древнерусском искусстве и т.д. [57].

Огромный вклад в изучение росписей Спасо-Преображенской церкви внес реставратор В.Д. Сарабьянов, возглавлявший работы по раскрытию ее фресок. Его монография «Спасская церковь Евфросиниевского монастыря», вышедшая после смерти автора, в 2016 г. – первое комплексное и детальное исследование памятника. Незаконченные автором главы составители издания дополнили текстами опубликованных им в последние годы жизни статей и черновыми записями автора. Работа интересна тем, что в ней приводится не только искусствоведческое описание изображений, но их богословская и историческая интерпретация, что дает возможность проследить те основные догматические и нравоучительные мотивы, которые вкладывала в них при составлении программы росписи храма преподобная Евфросиния [54].

Изучением памятников эпиграфики Полоцкой земли, которые являются важным историческим источником, дающим сведения относительно письменности, верований, языка, антропологии Беларуси и, в частности, Полоцка, занимались такие исследователи как З.И. Залилов и И.Л. Калечиц.

Труд З.И. Залилова «Граффити Спасо-Преображенской церкви в Полоцке XII–XVII вв.» дает ценный материал, касающийся литургической жизни храма, а также проливает свет на круг тех лиц, которые имели непосредственное отношение к Полоцкой епархии. В издании вводятся в научный оборот надписи, сделанные на стенах Спасо-Преображенской церкви в XII–XVII вв. Автор дает прочтение каждому граффито, т.е. прилагает авторскую интерпретацию текста надписи [26].

Параллельно с изучением Полоцких граффити И.З. Залиловым велась работа И.Л. Калечиц по их исследованию. Она опубликовала значительное количество надписей с их датировкой и прочтением [28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35]. В 2011 г. вышла ее монография «Эпіграфіка Беларусі X–XIV стст.», в которой подробно описываются эпиграфические памятники X–XIV вв., найденные на территории Беларуси. В своей работе И.Л. Калечиц впервые опубликовала алтарные граффити XII–XVII вв. Спасо-Преображенской церкви, что позволило дополнить представление о жизни монастыря в этот период [33].

Таким образом, анализ историографии указывает на существенное продвижение в изучении некоторых аспектов истории Полоцкой епархии. Так, обобщение данных, накопленных в ходе археологических исследований, позволяет достаточно точно определить местоположение и возможные даты строительства многих сакральных памятников, находившихся в пределах ее территории. Раскрытие, датировка и описание фресок некоторых Полоцких храмов дают представление как о характере монументальной живописи того периода, так и о тех иконографических темах, которые были наиболее популярны. Однако, целостная концепция истории средневековой Полоцкой епархии в научных исследованиях отсутствует. Это связано и с трудностями в поиске необходимого материала источников, их верификации, и, вместе с тем,

с теми задачами, которые ставили перед собой исследователи, обращавшиеся к истории христианства в Полоцкой земле. До сих пор мы не имеем четкого представления ни о церковно-административных границах православной Полоцкой епархии, ни об иерархии духовенства (принято судить о ней по аналогии с другими епархиями, что явно игнорирует особенности средневековой истории Беларуси), ни о системе церковных приходов, ни об особенностях литургического цикла, культа святых и т.д.

Литература

1. Алексеев, Л.В. Археология и краеведение Беларуси, XVI в. – 30-е годы XX в. / Л.В. Алексеев. – Минск : Беларуская навука, 1996. – 205 с.
2. Алексеев, Л.В. Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры : в 2 кн. / Л.В. Алексеев. – М. : Наука, 2006. – Кн. 1. – 289 с.
3. Алексеев, Л.В. Западные земли домонгольской Руси: очерки истории, археологии, культуры : в 2 кн. / Л.В. Алексеев. – М. : Наука, 2006. – Кн. 2. – 167 с.
4. Алексеев, Л.В. Лазарь Богша – мастер-ювелир XII века / Л.В. Алексеев // Советская Археология, 1957. – С. 219–244.
5. Алексеев, Л.В. Полоцкая земля в IX–XIII вв. / Л.В. Алексеев. – М. : Наука, 1966. – 295 с.
6. Батюшков, П.Н. Белоруссия и Литва. Историческая судьба Северо-Западного края / П.Н. Батюшков. – СПб. : Типография Товарищества «Общественная Польза», 1890. – 559 с.
7. Беляев, И. История Полоцка и Северо-Западной Руси / И. Беляев. – М. : Вече, 2017. – 352 с.
8. Булкин, В.А. Полоцкий Софийский собор в XI веке / В.А. Булкин // Гістарычна-археалагічны зборнік / Ін-т гісторыі НАН Беларусі. – Мінск, 2000. – Вып. 15. – С. 132–138.
9. Варонін, В. Полацкі і цвярскі епіскап XIII стагоддзя Сімяон: вехі біяграфіі і дзейнасці / В. Варонін // Беларус. гіст. часоп. – 2012. – № 10. – С. 14–18.
10. Варонін, В.А. Князь Юрай Лынгвеневіч Мсціслаўскі / В.А. Варонін. – Мінск : Тэхналогія, 2010. – 63 с.
11. Варонін, В.А. Праваслаўныя цэрквы і манастыры горада Полацка (да 1582 г.) / В.А. Варонін // Studia Historica Europae Orientalis : науч. сб. / Респ. ин-т высш. шк. – Мінск, 2009. – Вып. 2. – С. 152–174.
12. Варонін, В. Бібліятэкар бібліятэкі Полацкага Сафійскага сабора іерарманых Алексій: старонкі жыцця і дзейнасці / В. Варонін // Полацкія чытанні – 2017 : зб. матэрыялаў рэсп. навук.-практ. канф., Полацк, 2 верас. 2017 г. / НАН Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ, Ін-т мовазнаўства ; адк. рэд. В.У. Міцкевіч. – Мінск, 2017. – С. 32–37.
13. Варонін, В. Полацкія архіепіскапы першай паловы XVI стагоддзя (біяграфічныя матэрыялы) / В. Варонін // Silva rerum nova : штудыі ў гонар 70-годдзя Г.Я. Галенчанкі / уклад.: А. Дзярновіч, А. Семянчук. – Вільня ; Мінск, 2009. – С. 60–67.
14. Витебская старина : в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск : Тип. Губерн. правления, 1883–1888. – Т. 1. – 1883. – XXII, 668 с.
15. Витебская старина : в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск : Тип. Губерн. правления, 1883–1888. – Т. 5, ч. 1 : Материалы для истории Полоцкой епархии с 47 отдельными приложениями. – 1888. – 650, XX с.
16. Говорский, К. Историческое описание Полоцкого Борисоглебского монастыря / К. Говорский // Полоц. летописец. – 1992. – № 1. – С. 37–42.
17. Голубинский, Е.Е. История Русской Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Golubinskij/ – Дата доступа: 01.02.2019.
18. Данилевич, В.Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV ст. / В.Е. Данилевич. – Киев : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1896. – 260 с.
19. Дмитрий (Дроздов), архиеп. Витебская епархия : история и современность / архиеп. Дмитрий (Дроздов). – Минск : Медисонт, 2011. – 230 с.
20. Довгялло, Д.И. Черейский монастырь / Д.И. Довгялло // Могилевская старина : сб. ст. «Могилевских губернских ведомостей» : в 3 вып. / под ред. Е.Р. Романова. – Могилев, 1900–1903. – Вып. 2. – 1901. – С. 15–27.
21. Довгялло, Д.И. Черейский монастырь / Д.И. Довгялло // Могилевская старина : сб. ст. «Могилевских губернских ведомостей» : в 3 вып. / под ред. Е.Р. Романова. – Могилев, 1900–1903. – Вып. 2. – 1901. – С. 15–27.

22. Древнейшие города Беларуси. Полоцк / О.Н. Левко и др. – Минск : Беларуская навука, 2012. – 741 с.
23. Дук, Д.У. Полацк XVI–XVIII стагоддзяў: нарысы тапаграфіі, гісторыі матэрыяльнай культуры і арганізацыі жыццёвай прасторы насельніцтва беларускага горада / Д.У. Дук. – Наваполацк, 2007. – 266 с.
24. Дучыц, Л.У. Браслаўскае Паазер’е ў XI–XIV стст. : гіст.-археал. нарыс / Л.У. Дучыц ; пад рэд. Г.В. Штыхава. – Мінск : Навука і тэхніка, 1991. – 120 с.
25. Загорульский, Э.М. Древний Минск / Загорульский, Э.М. – М. : Государственное издательство БССР, 1963. – 118 с.
26. Залилов, И.З. Граффити Спасо-Преображенской церкви в Полоцке XII–XVII вв. / И.З. Залилов ; редкол.: С.Н. Глушков [и др.]. – Полоцк : Спасо-Евфросиниев. жен. монастырь, 2014. – 111 с., 38 л.
27. Знаменский, П.В. Руководство к русской церковной истории [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/istorija-russkoj-tserkvi-znamenskij/. Дата доступа: 01.02.2019.
28. Калечиц, И. Духовные лица средневекового Полоцка: неизвестные имена в граффити / И. Калечиц // Гістарычна-археалагічны зборнік / Ін-т гісторыі НАН Беларусі. – Мінск, 2014. – Вып. 29. – С. 85–90.
29. Калечиц, И.Л. Граффити Спасо-Преображенской церкви г. Полоцка как комплекс исторических источников / И.Л. Калечиц // Гістарыяграфія і крыніцы вывучэння гісторыі Беларусі: традыцыі і навацыі : зб. навук. арт. / Ін-т гісторыі НАН Беларусі ; уклад.: В.В. Яноўская, Р.У. Зянюк ; рэдкал.: В.В. Даніловіч (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2018. – С. 245–253.
30. Калечиц, И.Л. Исторические личности в граффити Полоцкой Спасо-Преображенской церкви / И.Л. Калечиц // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI Междунар. науч. конф., 1–3 нояб. 2012 г. : в 2 ч. / Нац. Полоц. ист.-культур. музей-заповедник. – Полоцк, 2013. – Ч. 2. – С. 30–35.
31. Калечиц, И.Л. Надписи-синодики алтаря Спасо-Преображенской церкви Полоцка / И.Л. Калечиц // Образование и наука в Беларуси: актуальные проблемы и перспективы развития в XXI веке : сб. науч. ст. : материалы докл. IV науч.-практ. конф. молодых ученых БГПУ, 20 мая 2011 г. / Белорус. гос. пед. ун-т ; редкол.: В.В. Бущик (отв. ред.) [и др.]. – Минск, 2011. – С. 227–230.
32. Калечиц, И. Графіці выхаду на паўднёвую галерэю ў Полацкай Спаса-Праабражэнскай царкве / И. Калечиц // Беларус. гіст. часоп. – 2016. – № 7. – С. 17–22.
33. Калечиц, И.Л. Эпіграфіка Беларусі X–XIV стст. / И.Л. Калечиц. – Мінск : Беларуская навука, 2011. – 271 с.
34. Калечиц, И. Людзі і пачвары, кошкі і птушкі: рысункі-графіці ў Полацкай Спаса-Праабражэнскай царкве / И. Калечиц // Беларус. гіст. часоп. – 2013. – № 5. – С. 25–31.
35. Калечиц, И. Малітоўныя надпісы-прашэнні ў алтары Полацкай Спаса-Праабражэнскай царквы / И. Калечиц // Беларус. гіст. часоп. – 2011. – № 8. – С. 31–36.
36. Каргер, М.К. К истории полоцкого зодчества XII в. (Руины вновь открытого храма на Верхнем замке) / М.К. Каргер // Новое в археологии : сб. ст., посвящ. 70-летию А.В. Арциховского / под ред. В.Л. Янина. – М., 1972. – С. 202–209.
37. Каргер, М.К. Храм-усыпальница в Евфросиньевском монастыре в Полоцке / М.К. Каргер // Совет. археология. – 1977. – № 1. – С. 240–247.
38. Каргер, М.К. Церковь Благовещения в Витебске / М.К. Каргер // Славяно-русская археология : сб. ст. / Ин-т археологии Акад. наук СССР ; редкол.: И.Т. Кругликова (отв. ред.) [и др.]. – М., 1978. – С. 71–76.
39. Клімаў, М. Археалагічныя працы 1996 года на Востраве ў Полацку / М. Клімаў // Acta Archaeologica Albaruthenica. – 2009. – Vol. 5. – С. 46–53.
40. Клімаў, М.В. Археалагічны комплекс Лучна-1 у акрузе Полацка (XI–XVI стст.) / М.В. Клімаў. – Мінск : «Беларуская навука», 2019. – 567 с.
41. Кузьмин, А.В. Грамоты, связанные с деятельностью Полоцких епископов и архиепископов в XIV – середине XV в. как источник по истории Полоцкой епархии / А.В. Кузьмин // Вестн. церков. истории. – 2012. – № 1/2. – С. 229–254.
42. Ляўданскі, А.Н. Археалёгічныя досьледы ў Віцебскай акрузе / А.Н. Ляўданскі // Запіскі Аддзела гуманітарных навук / Беларус. акад. навук. – Менск, 1930. – Кн. 11 : Працы Археалёгічнай камісіі, т. 2. – С. 93–104.
43. Ляўданскі, А.Н. Археалёгічныя досьледы ў Полацкай акрузе / А.Н. Ляўданскі // Запіскі Аддзела гуманітарных навук / Беларус. акад. навук. – Менск, 1930. – Кн. 11 : Працы Археалёгічнай камісіі, т. 2. – С. 157–198.

44. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/. – Дата доступа: 01.02.2019.
45. Мегем, М. История средневековой Литвы в имперском дискурсе второй половины XIX века [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://journals.kantiana.ru/slovo/1242/3513/>. – Дата доступа: 18.08.2021.
46. Памяць : Полацк : гіст.-дак. хронікі гарадоў і р-наў Беларусі / склад. С.С. Чарняўская ; рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Беларус. энцыкл., 2002. – 908 с.
47. Ракіцкі, У. Спасаўская царква пры староннім асьвятленьні / У. Ракіцкі // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай землі. Полацк, 1998. – С. 249–258.
48. Рапов, О.М. Русская Церковь в IX – первой трети XII в. / О.М. Рапов. – М. : Русская панорама, 1998. – 443 с.
49. Раппопорт, П.А. Полоцкое зодчество XII века / П.А. Раппопорт // СА. – 1980. – № 3. – С. 143–163.
50. Сарабьянов, В.Д. Изображение Вячеслава князя Чешского и патрональная программа в росписях Спасской церкви Евфросиньева монастыря в Полоцке / В.Д. Сарабьянов // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI Междунар. науч. конф., 1–3 нояб. 2012 г. : в 2 ч. / Нац. Полоц. ист.-культур. музей-заповедник. – Полоцк, 2013. – Ч. 2. – С. 65–78.
51. Сарабьянов, В.Д. Образ монашества в росписях Спасской церкви Евфросиньева монастыря / В.Д. Сарабьянов // История и археология Полоцка и Полоцкой земли: материалы VI Международной научной конференции (24-25 октября 2007 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://spas-monastery.by/library/articles_and_publications.php?id=7891. – Дата доступа: 27.02.2019.
52. Сарабьянов, В.Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески / В.Д. Сарабьянов. – М. : Сев. паломник, 2007. – 175 с.
53. Сарабьянов, В.Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески / В.Д. Сарабьянов. – М. : История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI Междунар. науч. конф., 1–3 нояб. 2012 г. : в 2 ч. / Нац. Полоц. ист.-культур. музей-заповедник. – Полоцк : Полоц. кн. изд-во, 2013. – Ч. 2 : Спасо-Преображенская церковь в Полоцке: история. Архитектура. Живопись / сост. Т.В. Явич. – 228 с.
54. Сарабьянов, В.Д. Спасская церковь Евфросиниевского монастыря в Полоцке / В.Д. Сарабьянов. – Спасо-Евфросиниевский женский монастырь, 2016. – 516 с.
55. Сарабьянов, В.Д. Сцены «Источников Божественной Премудрости» в иконографическом замысле росписей Спасской церкви Евфросиньева монастыря в Полоцке / В.Д. Сарабьянов // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI Междунар. науч. конф., 1–3 нояб. 2012 г. : в 2 ч. / Нац. Полоц. ист.-культур. музей-заповедник. – Полоцк, 2013. – Ч. 2. – С. 104–116.
56. Сарабьянов, В.Д. Храм-реликварий преподобной Евфросинии Полоцкой. К реконструкции первоначального замысла Спасской церкви Евфросиньева монастыря / В.Д. Сарабьянов // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI Междунар. науч. конф., 1–3 нояб. 2012 г. : в 2 ч. / Нац. Полоц. ист.-культур. музей-заповедник. – Полоцк, 2013. – Ч. 2. – С. 48–64.
57. Селицкий, А.А. Живопись Полоцкой земли XI–XII вв. / А.А. Селицкий. – Минск : Навука і тэхніка, 1992. – 171 с.
58. Селицкий, А.А. Код Евфросиньи Полоцкой / А.А. Селицкий, О.Н. Касаткина // Гісторыя і грамадазнаўства. – 2012. – № 12 – С. 62–66.
59. Селицкий, А.А. Святой Вацлав, король чешский, в Полоцке / А.А. Селицкий // История и археология Полоцка и Полоцкой земли : материалы VI Междунар. науч. конф., 1–3 нояб. 2012 г. : в 2 ч. / Нац. Полоц. ист.-культур. музей-заповедник. – Полоцк, 2013. – Ч. 2. – С. 117–119.
60. Сементовский, А. Полоцкий Борисоглебский монастырь / А. Сементовский // Полоцкий летописец. – 1992. – № 1. – С. 42–47.
61. Тарасаў, С.В. Вялікі пасад у Полацку / С.В. Тарасаў // ПГКБ. – 1988. – № 4. – С. 18–21.
62. Тарасаў, С.В. Полацк IX–XVII стст. : гісторыя і тапаграфія / С.В. Тарасаў. – Мінск : Беларуская навука, 1998. – 182 с.
63. Трусов, О.А. Вклад И.М. Хозерова в изучение Полоцкого древнего зодчества / О.А. Трусов // Конференция «История и археология Полоцкая и Полоцкой земли». К 1125-летию Полоцка. – 1987. – С. 69–70.
64. Турчинович, О. Обзор истории Белоруссии с древнейших времен / О. Турчинович. – СПб. : Типография Эдуарда Праца, 1857. – 313 с.

65. Улащик, Н.Н. Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода / Н.Н. Улащик. – М. : Наука, 1973. – 302 с.
66. Хозеров, И.М. К исследованию конструкции Спасского храма в Полоцке / И.М. Хозеров. – Смоленск, 1928. – 21 с.
67. Шейкин, Г. Полоцкая епархия. Историко-статистическое обозрение / Г. Шейкин. – Минск : Свято-Петропавловский собор, 1997. – 95 с.
68. Штыхов, Г.В. Города Полоцкой земли (IX–XIII вв.) / Г.В. Штыхов. – Минск : Наука и техника, 1978. – 160 с.
69. Штыхов, Г.В. Древний Полоцк / Г.В. Штыхов. – Минск : Наука и техника, 1975. – 133 с.
70. Штыхов, Г.В. Лукомль: археологический комплекс железного века и средневековья / Г.В. Штыхов. – Мн. : Беларуская навука, 2014. – С. 81–82.
71. Stebelski, J. Dwa wielkie światła na horyzoncie Polozkim / J. Stebelski. Lwow : Xiegarńia Zelmana Igla, 1866. – 185 p.
72. Strykowski, M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkich Rusi Macieja Strykowskiego : wyd. nowe, będące dokładnym powtórzeniem wyd. pierwotnego królewieckiego z roku 1582, poprzedzone «Wiadomością o życiu i pismach Strykowskiego» przez Mikołaja Malinowskiego, oraz «Rozprawą o latopiscach ruskich» przez Daniłowicza, pomnożone przedrukiem dzieł pomniejszych Strykowskiego według pierwotnych wyd. : w 2 t. / M. Strykowski. – Warszawa : Nak. G.L. Glücksberga, 1846. – T. 2. – 571 s.



АСПЕКТЫ ДИАЛОГА МИРА В БОГОСЛОВИИ МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА (РОТОВА)

Кнаус О.Ю.

*Аспирантура Института философии Национальной академии наук,
Минск, Беларусь*

Email: knausoxana1323@gmail.com

Представленный текст посвящен аспектам диалога мира в богословии митрополита Никодима (Ротова; 1929–1978). Митрополит Никодим – один из ведущих русскоязычных богословов, осмыслявших миротворчество, пути преодоления социально-политических противостояний и роли христианских Церквей в этом процессе.

Ключевые слова: диалог мира, миротворчество, митрополит Никодим (Ротов), межхристианские коммуникации, атеизм.

ASPECTS OF PEACE DIALOGUE IN THE THEOLOGY OF METROPOLITAN NIKODIM (ROTOV)

Knaus O.Yu.

*PhD at the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences,
Minsk, Republic of Belarus*

The presented text is devoted to aspects of the dialogue of peace in the theology of Metropolitan Nikodim (Rotov; 1929–1978). Metropolitan Nikodim is one of the leading Russian-speaking theologians who conceptualized peacemaking, ways to overcome socio-political confrontations and the role of Christian Churches in this process.

Keywords: peace dialogue, peacemaking, Metropolitan Nikodim (Rotov), inter-Christian communications, atheism.

Митрополит Никодим (Ротов; 1929–1978) является одним из значимых мыслителей в области диалога мира в XX в. Митрополит Никодим с 1960 по 1972 гг. занимал должность председателя Отдела внешних церковных сношений, с 1972 по 1978 гг. возглавлял Синодальную комиссию по вопросам христианского единства и межцерковных отношений, став выдающимся церковным дипломатом своего времени.

После завершения Второй мировой войны противоборствующие страны перешли в фазу холодной войны, что сопровождалось наращиванием вооружения и ядерных средств уничтожения. Религиозные лидеры включились в осуществление миротворческой деятельности. В этот же период Московский Патриархат, стремясь выйти из сложившейся длительной церковной и общественной изоляции, в условиях советской антирелигиозной кампании укрепляет взаимоотношения с Поместными Православными Церквями и устанавливает контакты с зарубежными инославными и экуменическими организациями. Одним из главных пунктов повестки диалога становится тема мира.

В статье «Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли» [1] митрополит Никодим излагает основные принципы диалога о мире с атеистическим обществом и перспективах межконфессиональных миротворческих коммуникаций. В тексте богослов полемизирует с высказанной идеей Папы Иоанна Павла II о невозможности продуктивного диалога атеистов и христиан из-за значительных идеологических различий [3, с. 3]. Отличие миротворческого диалога от идеологического полемизирования заключается в единомысленном стремлении к лучшему устройству человеческой жизни. Вместо полемики о вере и неверии митрополит Никодим предлагает определить исходную точку диалогу с вопросов практического сотрудничества, параллельно, не склоняя к ассимиляции, чтобы не вызывать сопротивление между сторонами диалога. Церковь в этом диалоге не должна г7 под светское общество, а оставаться богочеловеческим организмом, следуя принципу «всем для всех» (1 Кор. 9:22). При этом митрополит Никодим солидаризируется с высказыванием Папы Иоанна Павла II о том, что христиане не могут в диалоге с представителями иных взглядов позволять компромиссы в части веры и морали [1, с. 71].

Определяя возможные формы миротворческого диалога, богослов подчеркивает важность, как многочисленных систематических собраний, так и доброе повседневное общение. Для христиан этот диалог становится формой диаконии (*διακονία* – служение). «Служение ближним, – отмечает митрополит, – отличающееся не только глубокой верностью своим принципам и преданностью своему однажды осознанному долгу, но и терпением, умением признавать истину всюду, где бы она ни обнаружила себя» [1, с. 72].

В этом контексте важно и межхристианское единомыслие, к которому стремятся Церкви. Через установление мирного диалога возможно и воссоединение расколовшихся Православной и Римско-католической Церквей. Принцип православно-католического воссоединения заключается в тезисе, что оно возможно не на условиях современных богословов, а на учении Древней Единой Святой Кафолической Церкви эпохи семи Вселенских Соборов [1, с. 74]. Идеологические противостояния стоят непреодолимым барьером к подлинному богословскому диалогу, который в своих принципах не приемлет нетерпимость, злобу, обиды и тд. Так единство заключается не только в научно-богословском согласии, но первоначально в морально-нравственной договоренности. То есть мирный диалог есть необходимое условие к единству богословскому. Именно он, по мнению митрополита Никодима, определяет природу экуменического диалога.

Определяя проблематику современной экклезиологии, иерарх выделяет две области: кафоличность и экуменизм [2, с. 67]. В более глубокой и системной разработке понимания кафоличности нуждаются конфессии. Кафоличность, как свойство Церкви и ее проявления в жизни общин, соотношения подходов разных конфессий в понимании кафоличности, – основные аспекты, которые требуют детального разъяснения. Митрополит Никодим цитирует слова генерального секретаря Всемирного Совета Церквей Ю.К. Блейка, соглашаясь с ними: «Ни одна Церковь не склонна пойти на уступки в этом пункте, ни одна Церковь не согласится с тем, что она всего лишь собрание или религиозная ассоциация, вызванная к жизни по человеческой инициативе, и все конфессии утверждают наличие божественного основания, божественного благословения, или божественного назначения» [2, с. 67]. Выходом из сложившегося положения богослов называет поиск общего знаменателя через обращение к учению древней неразделенной Церкви.

В контексте обстоятельств того времени, целью всеобщего богословия является в убедительных категориях обосновывать и доносить до светского общества христианские идеи мира и справедливости. Этому содействует экуменический диалог, который строится на принципах взаимоуважения и признания объективных ценностей, которым необходимо соответствовать христианским конфессиям.

В завершении следует сказать, интенсификация участия Русской Православной Церкви в диалоге мира и межконфессиональных коммуникациях осуществлялась благодаря активной деятельности митрополита Никодима (Ротова). Он становится одним из основных богословов, который осмыслял миротворчество, пути преодоления возникших социально-политических противостояний того времени и роли христианских Церквей в этом процессе. Основной идеей митрополита Никодима становится ведение христианского диалога со всеми участниками социально-политических процессов с применением индивидуальных методик. Иерарх коррелировал успешность диалога христианских Церквей и светского общества о мире с достижением единодушия между конфессиями.

Литература

1. Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли // Журнал Московской Патриархии. – 1966. – № 9. – С. 70–75.
2. О задачах современного богословия // Журнал Московской Патриархии. – 1968. – № 12. – С. 63–69.
3. Ранне, А., прот. Богословские и нравственные основания открытого диалога с миром (по материалам докторской диссертации митрополита Никодима (Ротова) / прот. А. Ранне // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. – Новгород. – 2019. – № 12 (20) – С. 1–6.

теперь радикально изменились (п. 6) [2, с. 435]. Это означало, что для продолжения конструктивного продолжения диалога необходимо учитывать результаты развития как исторической науки, так герменевтики и библеистики. Задача состояла в фиксации тем, создающих богословскую напряженность и остающихся и без ответа, вопросов, которые привели к церковному разделению (п. 9) [2, с. 436]. Исходным пунктом христологической дискуссии стало, обсуждение вопросов амартологии, сотериологии и проповеди Евангелия. Касательно экклезиологической стороны проповеди Евангелия обе стороны согласились, что «Вселенская Церковь действительно представлена и существует в поместной церкви» (п. 18) [2, с. 438]. Ни католическое, ни реформаторское богословие не считают нормальной ситуацией богословского разрыва между экзегетикой и догматикой (п. 20) [2, с. 438–469]. Обе стороны оказались согласны в том, что развитие двухстороннего диалога предполагает преодоление этого разрыва. В результате обсуждения экклезиологических вопросов обе стороны констатировали: «Церковь не сторонится мира. Скорее она является частью мира, и как таковая она свидетельствует о действенной силе слова и деяния своего Господа». (п. 22) [2, с. 439]. Вера в Евангелие Царства Божия «простирается и на сферу политики» (п. 23) [2, с. 439].

Тематические богословские расхождения между католиками и реформатами сконцентрированы в противопоставлении двух концепций: «Писание и традиция» и «только Писание». Ранее католики подчеркивали необходимость учительства Церкви при толковании Писания, в то время как реформаты заявляли, что Писание истолковывает само себя и как слово Божие его необходимо четко отличать от всякой человеческой традиции. Ранее они намеревались использовать всю полноту ветхозаветных и новозаветных свидетельств в учении об оправдании. Однако богословская тематика сегодня изменилась (п. 25) [2, с. 440]. И фронт проблем сместился на посттридентскую полемику. Обе стороны признали, что исторические и библеистические исследования показали: как свидетельства традиций, так и канонизация Писания встроены в процесс развития традиции. Со времени Второго Ватиканского Собора католическое учение стало подчеркивать тесную связь Писания и Предания: «ведь оба они, проистекая из одного и того же Божественного источника, некоторым образом сливаются воедино и устремляются к одной и той же цели» [4, с. 289]. Писание и традиция «составляют единый священный залог Слова Божия, вверенный Церкви» [4, с. 289]. При этом Писанию придается особое достоинство, потому что в нем четко выражено апостольское Предание [4, с. 288]. Учитывая это, католическая сторона признала, что прежнее богословское различие между письменностью и традицией как двумя отдельными источниками, «каждый из которых функционирует как норма, или альтернативно, или параллельно друг к другу, стало невозможно» (п. 25) [2, с. 440].

Стороны согласились что «развитие учения и формирование вероисповедания происходят как динамический процесс», а Святой Дух посредством слова направляет Церковь к осознанию, обращению и реформе (п. 26) [2, с. 440].

Тематическое развитие наметилось в пневматологии. Католическое учение подчеркивает постоянное присутствие Святого Духа, а кальвинистское учение – присутствие Святого Духа как всегда новый дар вознесшегося Господа (п. 28) [2, с. 440–441]. В отличие от реформаторского «принципа Писания», «Католическая церковь подчеркивает особое служение в общине тех, кто при содействии Святого Духа берет на себя пастырскую ответственность и, следовательно, должен заботиться о правильном толковании и проповедании слова Божьего» (п. 30) [2, с. 441].

Особую дискуссию вызвала тематическая трансформация в католическом богословии, в результате которой появилось новое понятие «непогрешимость Церкви», отсутствующее в кальвинистском богословии. Католическая сторона признала, что это понятие было введено в богословское употребление относительно недавно, и в связи с его нынешней переоценкой оказалось не очень удачным. С одной стороны, католические богословы часто склоняются к тому, чтобы редуцировать непогрешимость Церкви к непогрешимости папы, с другой стороны,

теология непогрешимости развивалась в русле юридической проблематики, что сделало невозможным ее принятие реформатским богословием (п. 39) [2, с. 443].

При диалоге с реформатами выявилась еще одна легитимизированная Вторым Ватиканским собором тематическая трансформация в Католической церкви [2, с. 443]. Речь идет о том, что уполномоченные для учительства защищены особой харизмой, когда излагают весть Откровения. «Хотя отдельные Предстоятели [речь идет о епископах] и не обладают прерогативой безошибочности, тем не менее, когда они, даже будучи рассеяны по всей земле, но сохраняя при этом связь общения друг с другом и с преемником Петра, аутентично учат о вопросах веры и нравов и сходятся на том, что некое суждение следует принимать как окончательное, тогда они безошибочно провозглашают учение Христа. И это становится ещё более очевидным, когда, объединившись на Вселенском Соборе, в вопросах веры и нравов они являются для всей Церкви учителями и судьями, чьих определений надлежит придерживаться в послушании веры» [4, с. 104]. Указав на эту тематическую новацию реформатам, католики не стали озвучивать ее контекст, а именно – на связь с модификацией учения о непогрешимости папы: «благотворное послушание воли и разума», которое необходимо проявлять «по отношению к аутентичному учительству Римского Первосвященника – даже тогда, когда он не говорит *'ex cathedra'*» [4, с. 103].

С непогрешимостью папы в этом документе связывается концепция невозможности впадения в заблуждение народа Божия, составляющего Церковь: «Верность Божия по отношению к Церкви имеет своим следствием то, что народ Божий, если он единогласно исповедует учение как Откровение Божие и последовательно требует для этого согласия в вере, не может впасть в заблуждение» (п. 41) [2, с. 443]. С этим у католиков связывается вероучительное положение: специально уполномоченные на учительную миссию защищены особой харизмой, если речь идет о том, чтобы излагать богооткровенную весть. Итак, пункты 39–42 рассматриваемого документа предлагают расширенную интерпретацию католической богословской темы о непогрешимости. Второй Ватиканский собор расширяет тему непогрешимости, озвученную на Первом Ватиканском соборе. Речь идет о расширенном понимании понятия *«ex cathedra»*. При этом дается уточнение, что концепция непогрешимости не подразумевает, что «церковные авторитеты постоянно обладают этой харизмой, или не могут заблуждаться в некоторых высказываниях, в которых они не берут на себя обязательство окончательного слова» (п. 41). По теме непогрешимости, судя по дальнейшим документам, католикам и кальвинистам договориться не удалось несмотря на то, что католическая сторона попыталась свести тему папской непогрешимости к теме соборного решения народа Божия во Вселенской Церкви (п. 42) [2, с. 443].

Здесь анализируемый нами документ плавно переходит к новой тематике. Акцент смещается с присутствия Христа в Церкви на особые отношения Христа к миру: «Экклезиологическая монополия на присутствие Христа, включая ее следствия, экзегетически несостоятельна» (п. 44) [2, с. 444]. Если под Церковью католиками понимается именно Католическая церковь, то пункт 44 выглядит как примирительный жест в сторону протестантов (кальвинистов), которых католики Церковью не считают. Однако вышеупомянутые пункты в неявной форме подразумевают католическую экклезиологию, утверждающую, что к Церкви принадлежат те общины, которые находятся в единстве с папой.

От темы экклезиологии делается плавный переход к теме пневматологии. Если католики и протестанты согласны в том, что Дух Христа присутствует в мире, то как и где можно распознать это действенное присутствие? Эта, поставленная католиками вместе с реформатами проблема, вывела на новый тематический ряд вопросов. 1) «Его присутствие в плане или намерении, которое Бог осуществляет во всем комплексе исторических событий». 2) «Его присутствие как Господа истории в тех движениях человеческого духа, которые с помощью или без помощи Церкви действуют при достижении цели Царствия Его». 3) «Его присутствие в тех ценностях и

моделях, которые обязаны своим происхождением Евангелию, а ныне встроены в общественное сознание и социальные институты» (п. 48) [2, с. 445].

Церковь, как *communio* «находится в антагонизме к современному секулярному обществу: к эксплуатации, угнетению, манипуляции, духовному и политическому насилию всякого рода» (п. 56) [2, с. 447]. Эти аспекты поясняются далее до пункта 60. В мире, подверженном глубинным изменениям, Церковь не может «неподвижно замереть во имя своей неизменности, но должна прежде всего с готовностью прислушиваться к слову Божию». Это предполагает выход за рамки тематики консерватизма и прогрессивизма, дифференцированно относясь к многообразию происходящих изменений (п. 60–65) [2, с. 448–449]. В связи с этим далее озвучивается девиз «единство в необходимом», подразумевающий выход на новую тему «экуменизм конвергенции», который исключает как единообразие, так и ликвидацию плюрализма (п. 66) [2, с. 449].

Касательно темы сакраментологии католики в диалоге с реформатами озвучили новый тематический аспект: «Обращаясь к библейским истокам, надо релятивировать традиционные для дуалистической антропологии и космологии альтернативы, которые отягощают диалог между конфессиями». Речь идет об отказе от традиционного дифференцирования между реализмом и символизмом, сакраментализмом и спиритуализмом, сущностью и формой, субъектом и объектом (п. 71) [2, с. 450]. В противовес «склонности к окостенелому объективированию» выдвигается требование углубленного библейского понимания «характера события Евхаристии». Видимо, речь идет о допустимости релятивирования католической концепции пресуществления Святых Даров. Однако каких-либо дальнейших пояснений по этой теме католической стороной не дается. Так что данное высказывание можно интерпретировать двояко: или как допустимость возможности модификации католической концепции пресуществления Святых Даров, или как нежелание продолжать диалог на эту тему (п. 72–87) [2, с. 450–454].

Особое внимание обращает на себя пункт 89 данного документа, в котором сакраментология и догматика совмещаются с помощью католической модернистской концепции XIX в. Речь идет о приложении формулы «*Lex orandi [est] lex credendi* (лат. закон молитвы есть закон веры)» к пониманию таинства Евхаристии [2, с. 455]. Как известно, эта формула может интерпретироваться двояко: 1) вероучение соответствует богослужению, 2) богослужение соответствует вероучению. Именно вторая интерпретация рассматривалась как апология литургической реформы после Второго Ватиканского собора. В пунктах 90–93 эта формула используется во втором варианте: «Евхаристия является выражением веры Церкви... транслирует Евангелие в формулах литургической молитвы, а также в формулах ритуальных действий» [2, с. 455–457]. Иными словами, в ходе истории определенные формулы были приняты в догматическое и литургическое употребление прежде всего, чтобы «защитить и гарантировать веру от ложных интерпретаций». Эти формулы как правило «развивались в контексте вероучительных расхождений», от которого они впоследствии освободились и приняли вид универсальных постулатов. Анализируемый документ призывает перепроверить такие формулы в том плане, являются ли они адекватным средством защиты от богословских недоразумений и не стали ли они сами источником недоразумений, особенно в экуменической ситуации. В первую очередь речь идет о возможности евхаристического общения, хотя напрямую эта тема не озвучивается.

С пункта 100 [2, с. 458] затрагивается тема апостольского преемства. С одной стороны, традиционно для католиков подчеркивается значение ординации, с другой стороны, указывается и на голос общины, призывающий ординируемого к служению. Видимо здесь можно говорить о попытке сгладить разночтения между католиками и протестантами в понимании рукоположения на пастырское служение. При этом, начиная с пункта 105 [2, с. 460] предпринимается попытка в некоторой степени релятивировать как католическое, так и реформатское учения о пастырстве в Церкви. Утверждается, что расхождение между ними связаны не столько с богословскими концепциями, объективно отличающимися друг от друга, сколько с различием менталитетов, из-

за чего элементы, являющиеся частью общей традиции, акцентируются по-разному: на иерархическом порядке у католиков и на пресвитерско-синодальной организации у реформатов (п. 106) [2, с. 460].

В результате обе стороны диалога наметили тематические перспективы для дальнейших дискуссий, перечисляемые в пункте 108 [2, с. 460–461]. Среди них можно особо выделить такие темы как: 1) богословские различия между епископством, пресвитерством и диакономством, 2) соотношение служений и харизмы, 3) служение пресвитерства, 4) должность и достоинство служения, 5) правовая организация и литургическая общность.

Выводы

С католической стороны в диалоге с кальвинистами не участвовали кардиналы и епископы, а только профессора теологических факультетов. Поэтому тематические модификации католической стороны диалога не испытывали на себе иерархического давления и обнаруживают большую степень вариативности, чем в тех диалогах, где католическую сторону возглавляла иерархическая верхушка Католической церкви. В связи с этим диалог католиков с кальвинистами нельзя считать показательным для тематической трансформации в Католической церкви. Но он интересен в плане выявления возможных перспектив тематических трансформаций в будущем, т.к. диалог католиков с реформатами не был институционализирован на высшем иерархическом уровне Католической церкви, т.е. не делалось никаких нормативных заявлений, подписанных церковным руководством. Диалог остался только на уровне двухсторонних комиссий богословов, не ставивших радикальных вопросов о евхаристическом общении, а рассматривавших только теоретические вопросы богословия. Показателен доклад о третьем этапе Международного богословского диалога между Католической церковью и Всемирным Альянсом Реформатских Церквей за 1998–2005 гг. «Церковь как община общего свидетельства Царству Божию» [1]. В этом документе рассматривается концепция Царства Божия в Священном Писании и в истории богословской мысли. После чего делается резкий переход к осуждению апартеида в Африке, а затем снова резкий переход к пневматологическим аспектам Царства Божия, значению эсхатологических аспектов Царства Божия для межконфессионального диалога. С католической стороны опять участвовали университетские профессора, но к ним добавились для придания веса викарный североирландский епископ Антоний Фаркуар и один представитель папского Совета по содействию христианскому единству Джон Родано.

Литература

1. The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God. Report of the Third Phase of the International Theological Dialogue between the Catholic Church and the World Alliance of Reformed Churches (1998–2005) // Dicastery for promoting christian unity. – Vatican, 2007. – Режим доступа: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/alleanza-mondiale-delle-chiese-riformate/dialogo-internazionale-cattolico-riformato/documenti-di-dialogo/en.html>
2. The presence of Christ in church and world. Final report of the dialogue between the World Alliance of Reformed Churches and the Secretariat for Promoting Christian Unity, 1977 // Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level / ed. H. Meyer, L. Vischer. – Geneva: WCC, 1984. – P. 434–463.
3. The Theology of Marriage and the Problem of Mixed Marriages. Final Report of the Roman Catholic – Lutheran – Reformed Study Commission, 1976 // Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level / ed. H. Meyer, L. Vischer. – Geneva: WCC, 1984. – P. 277–306.
4. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – 710 с.



КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ УЧЁНОГО: ПРОБЛЕМЫ И ПРЕИМУЩЕСТВА В ИЗУЧЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Латышев К.А.

*Институт истории НАН Беларуси,
Минск, Беларусь
E-mail: Dzirtig@gmail.com*

В статье анализируется понятие «конфессионально ориентированный учёный», выделяются ключевые особенности и область применения понятия. Определяется влияние конфессиональной ориентации учёного при изучении старообрядчества. Выявляются теоретические проблемы и преимущества, вызываемые конфессиональной ориентацией исследователя.

Ключевые слова: старообрядчество, история старообрядчества, историография.

CONFESSIONAL ORIENTATION OF A SCIENTIST: PROBLEMS AND ADVANTAGES IN THE STUDY OF THE OLD BELIEVERS

Latyshau K.A.

*Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus*

The article analyzes the concept of "confessionally oriented scientist", highlights the key features and scope of the concept. The influence of the confessional orientation of the scientist in the study of the Old Believers is determined. Theoretical problems and advantages caused by the confessional orientation of the researcher are revealed.

Keywords: Old Believers, history of Old Believers, historiography.

В постсоветский период в русскоязычной светской историографии наблюдается значительный рост исследовательского интереса к конфессиональной истории. Причина заключается в существенном росте значимости религии в современном социальном бытии отдельных индивидуумов, общественном бытии крупных социальных групп, включающих общество в целом. В данных условиях повышается значение научного знания о сущности религиозной составляющей стороны индивидуальной и общественной жизни населения. Истоки религиозности лежат в поле традиционной культуры, в основе которой находилась религиозная мировоззренческая парадигма.

Под конфессиональной историей в данном контексте подразумевается история религиозных групп и сообществ, конкретных последователей различных религиозных верований и самой специфики существования религиозных общин в условиях различных исторических периодов, включая условную современность. В рамках изучения истории старообрядчества особая роль отводится изучению «советского» этапа. «Советский» этап требует пояснения. Данная формулировка позволяет говорить о периоде существования старообрядчества на территории Советского Союза в хронологических рамках его существования. Специфика данного этапа заключается в специфике советской внутренней политики, в рамках которой любые религиозные организации были подвержены государственному давлению. Многообразие форм давления (пропаганда, агитация, административное и уголовное давление и др.), применяемых в отношении граждан СССР (а старообрядцы являлись советскими гражданами), оказывало воздействие не только на носителей религиозных убеждений, но и на светских исследователей данного периода. Ввиду чего, как само старообрядчество, так и светские исследователи данного явления находились в условиях, когда государственная атеистическая парадигма проникала во

все сферы жизни общества, включая религиозную и научную сферы. Всеобъемлющее влияние государства позволяет выдвигать советский этап, что важно в рамках изучаемого нами вопроса.

Советский исторический исследователь, подчеркнём данный факт, находился под прямым влиянием государственной атеистической позиции, данный факт прослеживается в исторических исследованиях советского периода. С современного исследователя подобное давление снято, влияние государства на сущность личных убеждений (в том числе и религиозных) минимизировано, а научные исследования опираются на научные принципы и используют научный методологический аппарат. Подобная ситуация частично объясняет упомянутый нами ранее рост исследовательского интереса. Вместе с тем, в настоящее время корректно говорить об ином явлении в историографии, оказывающем определённое влияние на сущность исследования и требующего научного осмысления.

Говоря о светской историографии, следует подчеркнуть, что в пределы данного понятия входят все исторические исследования, в рамках которых субъектом познания является представитель любого академического объединения (научного в целом, конкретно-исторического, образовательного и др.), на научную деятельность которого не оказывает официального влияния религиозная принадлежность или любая религиозная группа. Вместе с тем, личные убеждения исследователя не менее существенный фактор, также влияющий на его деятельность. На основании выделения данного фактора, а также в условиях потребности выделения в рамках светской историографии исследователей с чётко выраженной конфессиональной ориентацией корректно применять термин «конфессионально ориентированный учёный».

Термин «конфессионально ориентированный учёный» автором был впервые встречен в диссертационном исследовании А.Б. Елисеева и в его варианте выглядит следующим образом: «Конфессионально ориентированный учёный – это лицо, по научным трудам которого можно судить о его личной исповедальной специфике» [2, с. 5]. Необходимо отметить, что ключевая составляющая данного определения, с нашей точки зрения, содержится в формулировке источника определения конфессиональной ориентации исследователя – «научные труды». Специфика научных исследований подразумевает определённую структуру, в рамках которой возможна минимизация личных воззрений автора, которые находятся вне фактического поля (т. е. эмоциональное отношение к объекту, личные убеждения и др.). В ситуации, когда непосредственно по тексту исследования невозможно понять конфессиональные убеждения автора, использование вышеназванного термина не совсем корректно даже в условиях, если конфессиональная ориентация автора известна по иным исследованиям или из иных источников. Причина в том, что конфессиональная ориентация интересует нас исключительно в контексте анализа содержания конкретных исследований авторов, на которые она может оказать влияние.

Необходимо уточнить, что данный термин «конфессионально ориентированный учёный» применим в отношении светских исследователей, в рамках церковной историографии термин применять некорректно, т. к. церковная историография институционально принадлежит церкви ввиду соответствующего субъекта познания. Труды церковных иерархов, работников религиозных учреждений образования (как то академий, семинарий, школ, университетов и др.) изначально относятся к религиозной историографии, ведь нет сомнений в конфессиональной ориентации авторов, осуществляющих исследовательскую деятельность в соответствии с религиозной сущностью учреждения.

Ситуация современного постсоветского изучения истории старообрядчества требует учёта специфики его последователей. Для старообрядчества характерна замкнутость общин, условный изоляционизм. В настоящее время данный фактор постоянно уменьшается ввиду специфики глобализма, в полной мере коснувшейся всего постсоветского пространства, вместе с тем, происходит постепенное отступление даже религиозной части населения от традиционных норм и традиционного для данных религиозных сообществ укладов жизни. Традиционализм для старообрядцев был одним из ключевых объединяющих и идентифицирующих факторов, позволяющих старообрядческому сообществу существовать в условиях давления в имперский

период (в рамках Российской империи) и в советский период, однако в настоящее время данный элемент быстро теряет своё функциональное значение. Специфика обозначенного традиционализма в большей степени является объектом научного познания светских исследователей, ввиду чего встаёт вопрос о конфессиональных воззрениях исследователей данных явлений.

Данная проблема лежит в поле не только исторической науки, не менее остро она стоит и в контексте социологии религии, этнологии и этнографии (особенно ввиду этноконфессиональной и этнокультурной сущности старообрядчества), религиоведения и иных дисциплин. Метод наблюдения, применяемый в широком перечне наук, при исследовании истории старообрядчества не теряет своей значимости, даже в современной старообрядческой общине прослеживаются глубоко-традиционные элементы. В настоящее время при взаимодействии старообрядцев с последователями иных верований и светскими лицами уже нет глубокого отделения (ранее отражаемого, к примеру, в том, что старообрядцы и «иноверцы» питались из разной посуды), однако исследователю необходимо чётко понимать специфику изучаемой религиозной группы.

Весьма точно о специфике наблюдателя пишет М.В. Силантьева, анализируя роль наблюдателя в рамках метода «включённого наблюдения». Говоря о сути деятельности наблюдателя и синтезе научных методик в рамках его деятельности, исследователь отмечает: «Подходы этих дисциплин, «сведенные» в системное целое, позволяют творчески реализовать задачу религиоведческого исследования: точно сканируя религиозно значимую ситуацию, быть в состоянии выделить её доминирующие тенденции; иметь возможность... достоверно, т.е. научно обоснованно и реалистично, предсказать дальнейшее развитие событий... Итак, задача включённого наблюдателя сводится не только к познанию как таковому, но предполагает экспертную оценку ситуации» [4, с. 185]. Мы считаем, что данное утверждение весьма точно отражает саму сущность деятельности исследователя любого исторического процесса, связанного с религиозным обществом. Этноконфессиональная сущность старообрядческих сообществ позволяет утверждать, что без религиоведческой составляющей достичь качественного и эффективного взаимодействия не представляется возможным, т.к. религиозный компонент мировоззрения последователей старообрядчества принципиально необходимо учитывать при анализе полученных сведений и наблюдаемых явлений.

В данной ситуации конфессиональная ориентация исследователя становится принципиально важным вопросом, т. к. специфика межконфессионального взаимодействия и отношения к различным явлениям (светского и духовного мира) может исказить восприятие отражаемых явлений. Определённые конфессиональные убеждения могут оказывать более серьёзное влияние на исследователя религиозной истории, нежели личные атеистические убеждения. В данной ситуации мы считаем корректным говорить о том, что ситуация «конфессионально ориентированного учёного» близка к ситуации «советского учёного». Уточним, что закавычив термин «советский учёный», мы исключительно акцентируем внимание на принципиальной атеистической парадигме содержания изучения религии, определяемой государством. В рамках этой статьи, сравнивая данные термины, мы подчеркиваем тот факт, что в настоящее время источник влияния на суть исследований лежит в личных убеждениях авторов. Специфика религиозных воззрений, с нашей точки зрения, в том, что они лежат в области мировоззрения, включены в ценностное ядро личности, ввиду чего они оказывают более серьёзное влияние на оценочные и аналитические суждения автора, нежели внешнее влияние. Важно уточнить, что вне зависимости от типа воздействия (внешнего или внутреннего) исследовательская деятельность, в первую очередь, научна. Так, с нашей точки зрения, качественным примером будет ситуация из биографии П.Г. Рындзюнского, крупного советского исследователя экономической составляющей истории старообрядчества, которая приведена Е.А. Архиповой. Описывая положительную реакцию В.Д. Бонч-Бруевича, Е.А. Архипова выводит сравнение П.Г. Рындзюнского с П.И. Мельниковым: «Таким образом, в исследовании Рындзюнского он увидел реализацию своей научной установки, которая, несмотря на различие идеологических позиций, была близка позиции расколовца П.И. Мельникова» [1, с. 81]. Советский и имперский

периоды изучения старообрядчества имели весьма серьезные отличия, однако, определённая общность исследовательских взглядов в работах исследователей может прослеживаться при концентрации внимания непосредственно на исследуемом объекте с поправкой на объективную ситуацию периода, в котором осуществлялось исследование.

Конфессионально ориентированный автор при оценке религиозного явления будет опираться на две основы: научную базу и ключевые религиозные парадигмы в рамках личных убеждений. Данный факт не выступает свидетельством того, что будут нарушены принципы научного исследования, однако, определённое влияние на объективность будет оказано. Чем более значимо столкновение (в случае несоответствия оценивания, к примеру) исследуемого явления с принципиальными религиозными воззрениями автора – тем серьёзнее, с нашей точки зрения, станет прослеживаться влияние религиозной составляющей. При этом следует учитывать не только реакцию исследователя, но и реакцию исследуемой группы, в рамках которой общность религиозных убеждений, имеющих значительную роль в мировоззрении, не ограничена перечнем профессиональных научных компетенций и требованием объективности изложения. О значимости личности исследователя при осуществлении контактов с условно-закрытыми сообществами известно давно, на это делается акцент при анализе деятельности известных исследователей старообрядчества. Так, Н.Ю. Кузнецова, анализируя деятельность А.С. Пругавина, отметила, что: «Важной частью исследования старообрядческой религиозности для народника стали личные наблюдения и контакты с представителями старообрядческого социума, продиктованные, в том числе, и собственной жизненной ситуацией. А.С. Пругавин принадлежал к категории краеведов-ссылных, что позволяло ему объективно быстрее и успешнее налаживать личные контакты с местным населением» [3, с. 537].

Таким образом, понятие «конфессионально ориентированный учёный» мы считаем важным в контексте историографического анализа. С нашей точки зрения, представленные проблемы и их обоснование логично вытекают из сущности понятия и действительно могут оказать существенное влияние на результат исследования. Мы сосредоточили внимание на теоретически возможных негативных аспектах конфессиональной ориентации авторов. Вместе с тем, глубокое погружение автора в специфику религиозных воззрений и личный опыт веры могут выступать связующим фактором, облегчающим понимание исследователем изучаемого явления, для этого представленные нами негативные факторы выступают своей противоположностью, фактически не изменив своей сущности, за исключением того, что противопоставление религиозных убеждений будет заменено на их тождественность. Данная статья, скорее ставит данную проблему перед исследовательским сообществом, нежели даёт конкретные ответы. Понятие «конфессионально ориентированный учёный», область его применения и роль в современной историографии истории старообрядчества требует детального и глубокого изучения.

Литература

1. Архипова, Е.А. П.Г. Рындыонский – исследователь социально-экономической истории старообрядчества / Е.А. Архипова // Историко-экономические исследования. – 2010. – Т. 11, № 2. – С. 79–90.
2. Елисеев, И.Б. Российская историография взаимоотношений советского государства и русской православной церкви в 1943–1953 гг. [Текст]: дис... канд. ист. наук: 07.00.09 / Елисеев Алексей Борисович. – Минск, 2010. – 141 с.
3. Кузнецова, Н.Ю. Исследователь религиозной жизни А.С. Пругавин и его народнический опыт изучения старообрядчества в Российской империи в последней трети XIX – первой трети XX вв. / Н.Ю. Кузнецова // Язык, книга и традиционная культура позднего русского Средневековья в науке, музейной и библиотечной работе : Труды IV Международной научной конференции. Сборник научных статей, Москва, 16–17 мая 2019 года / Москва: «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», 2019. – С. 535–541.
4. Силантьева, М.В. Метод «включенного наблюдения» как инструмент исследования религиозных процессов в современной России / М.В. Силантьева // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной) : Материалы Третьей Международной научной конференции, Белгород, 13 сентября 2013 года / Ответственный редактор: Лебедев С.Д. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. – С. 184–196.

он сразу же присоединился к деятельности белорусского кружка, который в скором времени возглавил. Студенты не были стеснены стенами академии и имели возможность общаться с представителями белорусской интеллигенции. Княгиня Магдалина Радивил подарила кружку деньги для покупки книг в белорусскую библиотеку [1, с. 1–20].

На протяжении всей своей жизни Адам Станкевич видел в христианстве силу, способную объединить белорусский народ и, тем самым, сохранить его в сложных социально-политических условиях. Католический священнослужитель активно интересовался историей белорусских земель, в которой искал подтверждение своих идей.

В 1938 г. к 950-летию крещения Руси Адам Станкевич подготовил собственное исследование под названием «Хрысціянства і беларускі народ». Фактически эта работа выросла из отдельных статей, которые публиковались на протяжении всего периода в журнале «Калосьсе». В декабре 1938 г. Адам Станкевич получил от воеводы предписание покинуть границы Виленского воеводства. Редакционная работа над рукописью осуществлялась в Слониме, куда Адам Станкевич был фактически сослан.

Автор в этом исследовании стремился показать христианство как силу, способствовавшую объединению белорусского народа. Можно согласиться с утверждением А. Станкевича, что христианство принесло белорусскому народу культуру и просвещение. Однако тут необходимо отметить, что белорусы как самостоятельный народ еще не выделились из восточнославянской общности. Описывая принятие христианства князем Владимиром, автор не может выйти из своих конфессиональных рамок, так как подчеркивает, что все народы до 1054 г. принадлежали к единой Христианской церкви во главе с папой римским [2, с. 348]

Адам Станкевич пространно рассуждает об определяющей роли христианства в формировании белорусской нации, в противовес язычеству. Необходимо отметить, что термины «народ», «нация» он употребляет как синонимы. В исследовании автор подчеркивает, что христианство являлось единой религией, несмотря на то, что разные народы принимали его либо по византийскому либо по латинскому обряду. В довольно пространных рассуждениях о социально-политическом и культурном контексте выбора обряда Адам Станкевич делает акцент на том, что княгиня Ольга, сама крестившись по греко-византийскому обряду, склонялась крестить восточных славян по латинскому обряду. Кроме того, автор отмечает, что на территории восточных славян при князе Владимире активно действовали латинские миссионеры [2, с. 347]. Подтверждением этому якобы являлись дружеские отношения с польским и чешским королями, что не совсем соответствует исторической действительности того времени.

Вину за разделение христианства Адам Станкевич возлагает исключительно на константинопольского патриарха Михаила Керулария, которого он характеризует как отступника и бунтаря [2, с. 348]. Необходимо отметить, что автор неоднократно подчеркивает роль христианства как мощного социального фактора в создании белорусского народа с его неповторимой культурой и историей. В фокусе внимания Адама Станкевича находится белорусский народ и его родная культура. Сближение с Литвой он оценивает как важный этап в консолидации белорусского народа. Период, XIII–XVI вв., на белорусских землях Адам Станкевич, безусловно, излишне идеализирует, хотя с некоторыми идеями относительно формирования белорусской национальности и белорусского языка можно согласиться. Необходимо отметить, что автор не идет на искажение фактов, и констатирует, что в этот период население белорусских земель было преимущественно православным. По его мнению, православие являлось опорой и созидательной силой в формировании белорусской национальности и культуры. Правда, тут же отмечает, что в этот период в обществе становится актуальной идея унии Католической и Православной церквей. Адам Станкевич упоминает Флорентийскую унию, заключенную в 1439 г. Он отмечает, что уния между Востоком и Западом проникла и на белорусские земли, правда, широкого распространения не имела среди населения. Фактически, заключение унии, и ее признание носило чисто формальный характер.

Политическое объединение с Польшей Адам Станкевич описывает как национальную трагедию для белорусского народа. Он обвиняет шляхту и высшее духовенство в предательстве своего народа. При этом отмечает, что сельское духовенство осталось верным традициям [2, с. 356].

В разделе, посвященном Брестской церковной унии, Адам Станкевич стремится показать ее как настоящую народную веру белорусов. Автор предпринял попытку выявить причины упадка Православной церкви, в том числе, чтобы обосновать унию как единственно возможный путь сохранения белорусской культуры [2, с. 362]. Адам Станкевич подчеркивает, что немаловажным фактором в принятии унии являлась политика Речи Посполитой. Создание Униатской церкви должно было минимизировать влияние Московского княжества выступавшего в роли объединителя восточнославянских земель. В период Речи Посполитой Адам Станкевич рассматривает Униатскую церковь как опору белорусской национальности. Присоединение же униатов к православию он описывает как национальную трагедию. В этом событии, по мнению Адама Станкевича, главная роль принадлежала карьеристу Иосифу Семашко, изменившему ход конфессиональной истории и приведшему к национально-культурной трагедии.

В нескольких последующих главах рассматривается история Католической церкви на белорусских землях. Далее Адам Станкевич пытается показать, что после ликвидации Униатской церкви опорой белорусского народа стал католицизм. В доказательство этого утверждения автор «Хрысціянства і беларускі народ» приводит разрозненные и не вполне убедительные факты употребления белорусского языка в жизни Католической церкви. Так, вполне можно согласиться, что во второй половине XIX в. имели место случаи употребления белорусского языка в католических храмах. Однако автор явно искажает факты, когда пытается показать, что белорусский язык активно использовался представителями католического духовенства в XVI в. В конце своего исследования Адам Станкевич рассматривает возможности объединения белорусов. Фактически, он пытается обосновать унию как единственно возможный путь объединения нации. В этом контексте Православная церковь рассматривается лишь как несамостоятельный объект конфессиональных отношений. Объединение католицизма и православия, по мнению Адама Станкевича, возможно исключительно под верховенством папы римского.

Таким образом, Адам Станкевич попытался подробно изучить конфессиональную историю белорусских земель. Отдельные и разрозненные статьи в периодике трансформировались в монографию под названием «Хрысціянства і беларускі народ». В этой работе Адам Станкевич стремится показать, что христианство являлось силой, способствовавшей формированию белорусского народа. Необходимо отметить, что историю Православной церкви в частности, как и всю конфессиональную историю в целом, Адам Станкевич рассматривает тенденциозно. Автор «Хрысціянства і беларускі народ» явно преувеличивает роль Униатской церкви в сохранении белорусской культуры.

Літаратура

1. Конан, У. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі / У. Конан. – Мінск : Про Хрысто, 2003. – 128 с.
2. Станкевіч, А. З Бога да Беларусі: збор твораў / А. Станкевіч. – Вільня : Інстытут беларусістыкі, 2008. – 1097 с.

СЕКЦИЯ

«АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В XXI ВЕКЕ»

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ РИТУАЛЫ: ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Данилов А.В.

*ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,
Минск, Беларусь
E-mail: danilov_andrei@hotmail.com*

Аналитика процесса интеллектуализации и рационализации ритуала систематизируется в статье, начиная с Макса Вебера и до современных исследователей. Бернард Ланг исследовал процесс, описанный Вебером, и предложил понятие «интеллектуальный ритуал». Интеллектуальные элементы присутствуют практически в каждой ритуальной системе и интеллектуальные ритуалы можно найти как в восточных, так и в западных религиях, но доминируют они на Западе. Формализация религиозной харизмы соответствует социальной ситуации. Насколько возрастает значение интеллектуальных элементов в ритуале, настолько уменьшается значение экстатических элементов.

Ключевые слова: интеллектуальный ритуал, рационализирование, культ, харизма, религия книги, богослужение слова, индоктринация, воскресная школа, библиотерапия.

INTELLECTUAL RITUALS: STUDIES OF HISTORICAL SOCIOLOGY

Danilov A.V.

*SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology» of Belarusian state university
Minsk, Belarus*

The analysis of the process of intellectualization and rationalization of ritual is systematized in the article from Max Weber to modern researchers. Bernhard Lang investigated the process described by Weber and proposed the concept of «intellectual ritual». Intellectual elements are present in almost every ritual system and intellectual rituals can be found in Eastern and Western religions, but they dominate in the West. The formalization of religious charisma corresponds to the social situation. As the importance of the intellectual elements in the ritual increases, so the importance of the ecstatic elements decreases.

Keywords: intellectual ritual, rationalization, cult, charisma, religion of the book, worship through the word, indoctrination, Sunday school, bibliotherapy.

Известнейшая работа, применяющая методы исторической социологии – «Производственная этика мировых религий» Макса Вебера. В этом большом, оставшемся незаконченным исследовании Вебер (1864–1920) сравнивает значение производственной деятельности в иудаизме, христианстве, буддизме и других религиях. При этом он особенно исследует и анализирует религиозные предпосылки, ведущие к развитию капиталистической производственной системы.

Вначале стоят пророки с их антимагической религиозностью. Провозвестие пророков «разволшебствляет» мир и настраивает общество на удерживаемый законами рациональный

порядок. Не магические ритуалы, а упорный труд и социальная справедливость ведут к благосостоянию. Религиозное развитие продолжается [20, S. 336–351]. Иудео-христианская традиция ассимилирует рационализм греческой философии и науки, разворачивается в протестантскую рабочую и профессиональную этику, преодолевая аскетическое презрение к производству и проклинание мира в Средневековье [7, S. 156–165]. В раннее Новое Время как религиозный менталитет возникает кальвинистско-пуританский дух капитализма. Когда же, в конце концов, в XIX в. рождается западный индустриальный капитализм, унаследованный им дух прежнего капитализма еще продолжает оставаться жизнедеятельным, но в процессе секуляризации начинает, однако, утрачивать свои религиозные корни. Для Вебера важно, что полное развитие религии осуществляется с библейских пророков до периода современного капитализма лишь в западной иудео-христианской традиции. Такие религии, как индуизм, конфуцианство и т.д. не обладают никаким сравнимым с христианством развитием [15, S. 7–24].

По Веберу это генеральное развитие цивилизации влечет за собой постоянное усиление рациональных мотивов и целей в социальной и производственной деятельности. Рационализирование и интеллектуализирование становятся ключевыми моментами в этом процессе. Однако наблюдается, что рационализированием затрагивается не только производственная сторона социальной деятельности, но также и религиозная жизнь. Магический «технологический» ритуал вызывания дождя, ритуальное исцеление больного и изменение судьбы отступают на религиозные задворки, сдают свои позиции и рационально замещаются абстрактной метафизикой. Соответственно в ритуале интеллектуальные элементы усиливаются и становятся, в конце концов, доминирующими [20, S. 359–421].

Бернард Ланг в своем сочинении по сравнению ритуалов «Танцующее слово. Интеллектуальные ритуалы в сравнении религий» исследовал процесс, описанный Вебером. При этом он предложил понятие «интеллектуальный ритуал». Этот ритуал выявляется феноменологическим методом, а наглядно представляется социо-историческим методом [6, S. 15–48]. Говоря языком феноменологии, религиозные ритуалы имеют задачу так посредничать между человеком и божественным миром, чтобы божественная действительность становилась если не удерживаемой, то присутствующей. В интеллектуальных ритуалах это посредничество рассматривается как духовный и реализующийся в обучении процесс. Божественная действительность уже обрела для верующих свой образ в «священном предании» (священной истории, мифе или учении), а зачастую и письменно зафиксирована в «священном писании». Но то, что изложено в мифе или «священной книге», должно принимать и речевую форму, повторяться, учиться, осовремениваться или драматизироваться. Для того и созывает свою общину монах, священник или проповедник, чтобы учить. Он сообщает изложенные в учении, мифе или книге спасительные знания мирским людям, которые в результате обучения могут усваивать эти знания.

В случае индивидуального обучения Библии и Корану сама книга является сообщающей спасительное знание инстанцией, учителем. Но так как христианский читатель Библии не может быть одновременно своим собственным проповедником, то протестантское богословие говорит о внутреннем голосе Святого Духа, звучащем в душе читающего и сопровождающем чтение книги. Но это – пограничный случай интеллектуального ритуала. Как правило, община часто или даже регулярно собирается, чтобы приобрести в интеллектуальном ритуале спасительное знание, применить его к повседневной жизни и привести в соответствие с ним нерелигиозное повседневное знание. Назовем некоторые примеры интеллектуального ритуала: рецитация Палийского канона и проповедь буддийского монаха, излагающего свое учение мирянам во дворе храма; иудейское субботнее богослужение с чтением Торы и гомилиями; пятничная проповедь в исламской мечети; чтение Библии и проповедь во время христианского, в особенности воскресного богослужения (у протестантов не евхаристия, а именно проповедь является литургическим средоточием).

Интеллектуальные элементы присутствуют практически в каждой ритуальной системе и интеллектуальные ритуалы можно найти как в восточных, так и в западных религиях. Однако экстремальное доминирование таких ритуалов на Западе требует какого-то объяснения. Первое указание к объяснению ситуации дано Максом Вебером в анализе интеллектуализирования как процесса западного пути развития культуры. В дальнейшем мы увидим, как современными религиоведами учитывается тезис Вебера и дополняется ритуально-историческим измерением.

Первым условием для формирования и становления интеллектуальных ритуалов в иудео-христианской традиции является эмоциональное «выталкивание» пророческой проповедью экстатически оргиастического культа на периферию религии. Эмоционально сильно заряженное пророчество отвергает древний традиционный ритуал как оргиастический и сакраменталистский. Его отвержение необходимо, чтобы вести рационально упорядоченную, моральную жизнь, понимаемую как жизнь, заповеданную Богом. Но смолкает голос пророческого пафоса и харизмы. Ученики и сподвижники пророка собирают его слова, редактируют их и распространяют в списках, служащих краеугольными камнями для нарождающейся «религии книги». Термин «религия книги» ввел в религиоведческий метаязык Фридрих Макс Мюллер [12, S. 94–107]. Бернард Ланг говорит, что перефразируя высказывание Альфреда Луази можно сказать: «Jésus a annoncé le royaume de Dieu, et venu est un livre» (вместо: «et venue est l'église»), т.е. «Иисус возвестил Царство Божие и появилась книга» (вместо: «и появилась Церковь»).

Но отход от экстатических ритуалов не означает отхода от культа вообще. Более того, ритуал по-новому упорядочивается, а именно он становится «спокойнее». «Иррациональные» составляющие отступают на задний план или вовсе исключаются. Человек уже не танцует вокруг золотого тельца, но создает ритуалы слова и книги. Очень концентрированное изложение такого перехода дается в книге Исход, где ханаанский экстаз противопоставляется рационализму Моисея: «Когда же он [Моисей] приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом... И взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым» (Исх. 32, 19–20). Глядя исторически, речь здесь идет об обратной проекции противопоставления древней еврейской и новой раннеиудейской форм религии. Основателем раннеиудейского православия считается Моисей, который обладает гневными чертами, напоминая отца в мифологеме Зигмунда Фрейда о праорде и формировании тотемизма. Древнейший упоминаемый в Библии интеллектуальный ритуал представляет собой богослужение проповеди в синагоге. Он описывается в 8 главе книги Неемии. Текст повествует о богослужении слова в Иерусалиме в V в. до Р.Х., которое проводилось ученым книжником, причем вне стен храма. «И принес священник Ездра закон пред собрание мужчин и женщин... и читал из него на площади, которая пред Водяными воротами, от рассвета до полудня, пред мужчинами и женщинами и всеми, которые могли понимать; и уши всего народа [были приклонены] к книге закона. Книжник Ездра стоял на деревянном возвышении, которое для сего сделали, а подле него, по правую руку его, стояли Маттифия и Шема, и Анаия и Урия, и Хелкия и Маасея, а по левую руку его Федаия и Мисаил, и Малхия и Хашум, и Хашбаддана, и Захария и Мешуллам. И открыл Ездра книгу пред глазами всего народа, потому что он стоял выше всего народа. И когда он открыл ее, весь народ встал. И благословил Ездра Господа Бога великого. И весь народ отвечал: аминь, аминь, поднимая вверх руки свои, – и поклонялись и повергались пред Господом лицом до земли. Иисус, Ваная, Шеревия, Иамин, Аккув, Шавтай, Годия, Маасея, Клита, Азария, Иозавад, Ханан, Фелаия и левиты поясняли народу закон, между тем как народ стоял на своем месте. И читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и [народ] понимал прочитанное» (Неем. 8, 2-8).

Преемниками танцующих священников и эмоциональных пророков становятся книжники и проповедники, чья речь по сравнению с живым оракулом должна была казаться неким «обездушенным словом». Впечатление от подобных религиозных изменений передает стихотворение Фридриха Шиллера «Боги Греции» (1788):

Не печаль учила вас молиться,
Хмурый подвиг был не нужен вам;
Все сердца могли блаженно биться,
И блаженный был сродни богам...

Да, ушли, и все, что вдохновенно,
Что прекрасно, унесли с собой, –
Все цветы, всю полноту вселенной, –
Нам оставив только звук пустой [21, с. 70–72].

Когда в раннехристианском ритуале вновь появляются экстатические элементы, они сразу же регламентируются и ставятся апостолом Павлом в жесткие рамки, а вскоре и вовсе исчезают. Требование апостола Павла к «плодотворному разуму» во время литургии побеждает: «А потому, говорящий на [незнакомом] языке [греч. *λαλῶν ἑλωσση*, т.е. речь идет о глоссолалии], молись о даре истолкования. Ибо когда я молюсь на [незнакомом] языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолоудина как скажет: ‘аминь’ при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь. Ты хорошо благодаришь, но другой не назидается. Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками; но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке» (1 Кор. 14, 13–19).

Такой процесс Макс Вебер называет «оповседневниванием харизмы», когда изначальная религиозная харизма интегрируется в общественную повседневность и встраивается в социальные структуры, чтобы как можно на дольше закрепиться в социальных институтах. В связи с этим начальная харизма испытывает структурные трансформации, т.е. оповседневнивается, становится институциональной. Этот процесс вызывается желанием харизматического лидера или его адептов «преобразовать харизму руководителей из единичного, весьма неустойчивого свободного дара благодати исключительных времен и личностей в постоянное достояние повседневности». Итак, «бурно-эмоциональная, несвязанная с экономикой жизнь» подпадает под «давление материальных интересов», а тем самым постепенно и все религиозные харизмы [19, S. 661; 17]. Этот процесс «оповседневнивания харизматического ядра» представляет собой проблему для религиозных харизм, когда начинают формироваться традиции, правила и нормы [19, S. 662–663]. Так может быть полностью утрачена индивидуальная харизма. «При этом говорить о харизме можно только потому, что она постоянно сохраняет характер непривычного, недоступного каждому... и что именно поэтому она пригодна для той социальной функции, для которой она используется. Но, конечно, именно эта форма втекания харизмы в повседневность означает глубочайшее преобразование ее сущности и способа воздействия» [19, S. 671]. Оповседневнивание и формализация прежде внутреннего религиозного начала соответствует социальной ситуации, на что обращает внимание Иоанн Льюис [9]. Если руководящие круги общества относятся холодно к экстатическим ритуалам и даже пытаются их запретить, то в маргинальных группах, среди гонимых, женщин, чужестранцев и различных меньшинств предпочитают такую непопозволенную религиозность, танцы, языкоговорение и одержимость. Льюис отличает «центральный» ритуал этаблированного общества от экстатического «периферийного» культа в маргинальных группах. Как только какой-то ритуал начинает практиковаться большинством общества или возвышается до «центрального» государственного ритуала, то его интеллектуальные элементы становятся все более предпочтительными для ученого священства и проповедников, поддерживаются и подчеркиваются ими. Насколько возрастает значение интеллектуальных элементов, настолько уменьшается значение экстатических элементов. Так ритуал, как и религия вообще, втягивается в круговорот усиливающейся роли разума, достигающей в современном индустриальном обществе экстремальных высот.

Мы имеем здесь дело с исследованным Вебером процессом рационализации и интеллектуализации. Интеллектуализация захватывает вместе со всеми социальными секторами и религию. Христианство унаследовало от синагогального богослужения литургический акцент на чтении Священного Писания и проповеди. Оно активно подчеркивает свои интеллектуальные ритуалы. И если в Западной Европе католическая месса в отношении интеллектуальных элементов долгое время стояла позади протестантского богослужения слова и проповеди, то грандиозная «литургическая реформа» Второго Ватиканского собора в 1969 г. создала новое соотношение сил. Отныне латинский язык ритуала заменяется региональными национальными языками, и месса реорганизуется по принципу обучающего собрания [10].

Обострившееся в XX столетии интеллектуализирование протестантского богослужения проповеди и католической мессы (в которой теперь не может отсутствовать поучающее обращение священника) было бы немыслимо без важной технической инновации: громкоговорителя. В европейских и американских церквях с 1930-х годов регулярно водружаются громкоговорительные установки. Являясь частью процесса рационализации, они поддерживают интеллектуализирование христианского богослужения, чьей характерной чертой является научение посредством проповеданного слова. Теперь обучающее слово слышит и человек, находящийся вне стен храма и не участвующий в литургических действиях. Православные церкви пошли тем же путем. Микрофоны стали устанавливать как в алтаре, так и на вершине царских врат.

Для такого мощного интеллектуализирования ритуала в христианстве одной из предпосылок стало особое развитие иудаизма. После разрушения Иерусалимского храма в 70 г. н.э. культ жертвоприношения больше не возрождался, так что в дальнейшем сохранялось лишь богослужение слова. В силу синагогального акцента на ритуале книги и симбиоза христианской веры с греческой мудростью, ведущей становится религиозная идея о сообщаемом в проповеди спасительном знании. В экстремальной форме она воплотилась в протестантизме. Однако также индуистская Индия знает разнообразный интеллектуальный ритуал как замещение сложного и длительного ритуала жертвоприношения. Этот ритуал относится к изучению «священных текстов». Правда собственно обладание спасительным знанием резервируется лишь за брахманами, в то время как в христианстве каждый верующий должен соучаствовать в спасительном знании. В христианстве наблюдается интеллектуализирование ритуала, а в индуизме, напротив, религиозный церемониал и богословская ученость продолжают пребывать разделенными. Итак, в индуизме происходит не полное, а лишь частичное интеллектуализирование ритуала.

Иное дело с буддизмом, который подчеркивает интеллектуальное измерение не только в ученом богословии, но и более того в ритуале мирян. Проповедь перед лаиками относится к задачам монахов. В противоположность индуизму интеллектуализирование буддийского культа ближе к процессу интеллектуализирования в христианстве, хотя в отличие от протестантизма отсутствует концентрация только на Священном Писании и уравнивание ритуала и проповеди.

Так как в этой статье мы в основном рассматривали универсально-историческую концепцию Макса Вебера, то теперь следует назвать и другие социологические работы, выполненные в русле его школы. Здесь налицо интерес к историческому измерению отдельных ритуалов или ритуальных комплексов. В первую очередь следует упомянуть исследования, связанные с различными аспектами «модернизирования» христианского ритуала. У историка Томаса Лакера из университета Беркли (США) мы найдем прекрасное исследование по «индоктринации» верующих и воспитанию гражданских ценностных установок у детей рабочих в воскресной школе в XIX в. [8]. Ранее в книге «Формирование английского рабочего класса» Эдвард Палмер Томпсон стремился доказать, что английская воскресная школа была инструментом социального угнетения. Управляемая средним классом, воскресная школа служила средством воспитания у рабочих послушания и следования предписаниям, которых требовала их «рабская роль в индустриальном мире». Многие социологи согласились с его позицией. Исследование Томаса

Лакера поначалу намеревалось подтвердить тезис Томпсона. Однако в ходе исследования Лакер пришел к выводу, что истина если не совсем противоположна, то уж точно сильно отличается от гипотезы Томпсона. Тщательное изучение записей воскресной школы, статистики и мемуаров показывает, что это было главным образом учебное заведение для рабочего класса, служившее маяком образовательных возможностей в суровом мире, где у рабочих было мало шансов на получение хорошего образования. Воскресная школа служила цитаделью, защищающей от давления «сверху». Она воспитывала независимость и инициативу у трудящегося населения, чье стремление к самопомощи было таким же острым, как у трудолюбивого представителя среднего класса. В любом случае, учение в воскресной школе представляет собой важный «дополнительный ритуал» по отношению к протестантскому богослужению проповеди.

Немецкий социолог Алоис Хан из университета Триер в статье по социологии исповеди и других форм институционализированного вероисповедания анализирует католическую исповедь в рамках процессов «легитимации» и «интернализации» поведенческих образцов в Новое Время. Он исследует развитие социального контроля и переход внешних общественных норм во внутренние нормы индивидуума, т.н. «интернализацию» социальных норм [4, S. 407–434]. Религиоведам становится все более очевидно, что христианское богослужение нельзя охватить и определить с помощью дюркгеймовского понятия групповой солидарности. Американский религиовед Колин Мак Даннел [11] показывает, как в XIX в. протестантский ритуал все более возвращается в семью, так что богослужение в общине становится лишь дополнением домашней молитвы. На экстремальное индивидуализирование ритуала указывает немецкий религиовед Вольфганг Штек [18, S. 262–280]. Согласно ему, богослужение уже не воспринимается как представление всеобщих значимых и нормативных идеалов, а служит взаимной презентации индивидуумов. Эту точку зрения поддерживают упоминавшиеся ранее Теодор Каплоу и Говард Бар [3].

О важности рецитации текстов Авесты в зороастрийском ритуале пишет историк Джеймс Бойд [2, p. 109–125). Он показывает, что, лишь начиная с современных реформаторов зороастризма, в рецитируемых текстах усматривается выражение учения, которое следует понять и освоить. Необычный аспект исследований представляет собой книга Фрица Крамера об эхо: рецитативные ритуалы, связанные с эхо, встречаются как в западной цивилизации, так и в восточных культурах, они схожи с африканскими ритуалами [5].

К секулярной побочной форме интеллектуального ритуала можно отнести книготерапию. Выражение «книготерапия» впервые встречается в 1916 г. Речь идет о психотерапии, в лечебном процессе использующей читабельный материал. Суть этой терапии – активизировать целительную силу чтения. Такая практика берет свое начало с организации больничных библиотек в XIX в. [14, S. 103–134; 1, S. 10–16]. Психологическим аспектам книготерапии посвящена книга Моника Шварц-Фризель «Язык и эмоция» [16]. Эмоции – формируют человеческую жизнь и обуславливают процессы сознания, мышления и действий. С помощью языка эмоции выражаются и называются, пробуждаются, усиливаются или генерируются. Книга Шварц-Фризель демонстрирует разнообразие языковых возможностей для выражения эмоционального мира. Эмоция изначально определяется как многомерная система знаний и оценок, не в последнюю очередь религиозных. Эмоциональное воздействие литературы используется в библиотерапии. В Скандинавии, США и Великобритании библиотерапия сегодня широко распространена. Ее можно изучать в американских университетах, а в Англии пациенты с депрессией могут даже в течение нескольких лет получать «Books on prescription», то есть книги по рецепту. По наблюдениям автора статьи, при депрессивных расстройствах положительный лечебный эффект дает, в частности, чтение «Псалтири».

Лечебный эффект библиотерапии анализируется в книге Илариона Петцольда «Как язык лечит: справочник по поэзиотерапии и библиотерапии» [13]. В этом справочнике дается обзор современных методов лечения с использованием «формирующего и исцеляющего языка». Библиотерапия работает с избранными материалами для чтения. В психотерапии, социальной

работе и педагогике целительная сила чтения успешно используется как детьми, так и взрослыми. Потому что без бесед, без слов ободрения, скорби и утешения, без эмоционально трогаящих текстов процессы исцеления не могут быть полностью успешными. Люди должны «находить слова» для своих чувств. «Библиотерапия – это метод терапии и развития личности посредством творческого формирования с помощью речи, чтения и письма, позволяющий использовать ‘целительный язык’ в качестве лекарства» [13, С. 11]. В справочнике излагается теория и практика речевых и текстовых форм терапии, а также приводится множество примеров из практической работы с клиентами и пациентами всех возрастных групп. Представлены разнообразные картины расстройств и их клиническая практика, работа с молодежью и социальная педагогика в контексте библиотерапии.

То, что современное религиоведение может сказать о ритуалах, не исчерпывается областями социологии, психологии, антропологии и этнологии. Не рассматриваемые в данной статье феноменологические, структуралистские и системоаналитические исследовательские подходы также дают интересные результаты. Однако можно четко утверждать, что методология исторической социологии незаменима и в исследованиях по социологии религии сформировались убедительные и обильные на выводы теории об интеллектуальном ритуале.

Литература

1. Amberg, S. *Bibliotherapie – Lesen als Heilmittel* / S. Amberg // *Bertelsmann Briefe*. – Bd. 122. – Gütersloh: Bertelsmann, 1987. – S. 10–16.
2. Boyd, J.W. *Zoroastrianism. Avestan Scripture and Rite* / J.W. Boyd // *The Holly Book in Comparative Perspective* / hrsg. F.M. Danny, R.L. Taylor. – Columbia: University of South Carolina Press, 1985. – P. 109–125.
3. Caplow Th., Bahr H.M. *All Faithful People: Change and Continuity in Middletown’s Religion* Minneapolis / Th. Caplow, H.M. Bahr. – Minnesota: University of Minnesota Press, 1983. – X, 378 p.
4. Hahn, A. *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse* / A. Hahn // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. – Vol. 34. – Köln: Westdeutscher Verlag, 1982. – S. 407–434.
5. Kramer, F.W. *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika* / F.W. Kramer – Frankfurt: Athenäum, 1987. – 288 S.
6. Lang, B. *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich* / B. Lang. – München: Kösel, 1984. – 119 S.
7. Lang, B. *Max Weber und Israels Propheten. Eine kritische Stellungnahme* / B. Lang // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. – No. 36, 2. Leiden: Brill, 1984. – S. 156–165.
8. Laqueur, T.W. *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1780–1850* / T.W. Laqueur. – New Haven: Yale University Press, 1976. – XV, 293 p.
9. Lewis, I.M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* / I.M. Lewis. – Harmondsworth: Penguin, 1971. – 224 p.
10. Lorenzer, A. *Das Konzil der Buchhalter: Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik* / A. Lorenzer. – Frankfurt: Fischer, 2002. – 318 S.
11. McDannell, C. *The Christian Home in Victorian America, 1840–1900* / C. McDannell. – Bloomington: Indiana University Press, 1986. – XX, 193 p.
12. Müller, F.M. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft: vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten* / F.M. Müller. – Straßburg: Trübner, 1874. – V, 353 S.
13. Petzold, H.G. *Wenn Sprache heilt: Handbuch für Poesie- und Bibliotherapie, Biographiearbeit und Kreatives Schreiben* / H.G. Petzold. – Bielefeld: Aisthesis, 2017. – 1039 S.
14. Rubin R.J. *Bibliotherapie – Geschichte und Methoden* / R.J. Rubin // *Poesie und Therapie* / hrsg. H. Petzold, I. Orth. – Paderborn: Junfermann, 1985. – S. 103–134
15. Schöllgen, G. *Max Webers Anliegen. Rationalisierung als Foderung und Hypothek* / G. Schöllgen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. – 150 S.
16. Schwarz-Friesel, M. *Sprache und Emotion* / M. Schwarz-Friesel. – Tübingen-Basel: A. Francke, 2013. – XIV, 424 S.
17. Stalder, A. *Max Weber – Die Veralltäglichung des Charisma* / A. Stalder. – Freiburg: GRIN, 2008. – 36 S.

18. Steck, W. Transformation der Sinnlichkeit: Die Bedeutung der rituellen Erfahrung für die neuzeitliche Frömmigkeit / W. Steck // Wege zum Menschen: Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln. – Bd. 39. – Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1987. – 262–280 S.
19. Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie / M. Weber. – Tübingen: Mohr, 1980. – 904 S.
20. Weber, M. Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum / M. Weber // Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. – T. III. – Tübingen: Mohr & Siebeck, 1921. – 442 S.
21. Шиллер, И.Х.Ф. Собрание сочинений в восьми томах / Ф. Шиллер. – Т. I. – Москва–Ленинград: Academia, 1937. – XXVIII, 363 с.

Автор использует эту метафору, чтобы подчеркнуть, что нынешнее положение католицизма во многом обусловлено внутренними процессами внутри конфессии. Вывод, к которому приходит Д. Эрвье-Леже таков: «Схизма между двумя непримиримыми позициями в Католической церкви является вовсе не далекой перспективой... Речь идет о непримиримом столкновении двух позиций, теологических, экклезиостических, политических, которые затрагивают не только способ присутствия христианства в мире, но самое содержание христианской веры: не только «разумение» евангельского послания в смысле «ценностей», но и сам смысл поступка Христа, значение таинств и определение церкви» [2, с. 41].

Эти непримиримые позиции, которые условно можно поделить на традиционную и реформистскую, возникли в контексте пандемии и всего того, что с ней последовало.

Санитарные ограничения, запретившие традиционную общинную жизнь, подвигли верующих на творческие инициативы и переформулирование общинных практик – богослужения онлайн, мессы в пустом храме, моленные группы, домовая церковь и пр. [2, с. 26–27]. Роль и функции священника в такой ситуации тоже стали проблематизированы. Но причиной настоящего внутреннего раскола, считает Д. Эрвье-Леже, стало расхождение среди католиков по поводу отношения к ограничениям после официального завершения периода пандемии. Государство продолжало ограничивать культурные практики, причисляя к ним религиозные, как «несущественные» [2, с. 31]. Реакции иерархов были разными, как и отношение верующих. Были и протесты, были и призывы к покорному принятию такого положения. Для исследовательницы же эта ситуация красноречива, поскольку демонстрирует то положение, которое заняла католическая вера в социуме – индивидуальная практика из приватной сферы. Ограничение богослужений возбудило не только теологическую мысль о положении священства, карантин обнаружил плачевное положение священства в сельской местности, финансовое и психологическое, вскрыв внутренние проблемы церкви [2, с. 33].

Одновременно с этим проявилась активная позиция светских католиков. Они использовали аргумент об ограничении свободы вероисповедания, гарантированный Конституцией, для обращения в Конституционный суд. Это позволило, полагает Д. Эрвье-Леже, взять традиционалистам верх над настроенным реформистки католическим клиром [2, с. 36]. Со стороны духовенства была выдвинут тезис о «евхаристической необходимости» [2, с. 34], что, по мнению ученого, акцентирует центральное отличие католицизма от другой конфессии, той, что в центр полагает провозглашение Благовестия. Но государство оказалось далеко не уступчиво, допустив лишь небольшие послабления. В этом моменте проглянула многовековая история противостояния церковной и государственной власти. Что заслуживает особого внимания, так это то обстоятельство, что вопреки многовековой традиции ухода за больными и сопровождения умирающих, при пандемии COVID-19 социальные католические службы не были допущены к страждущим.

Послабления, которые получила Католическая церковь в преддверии Рождества – ограничение количества присутствующих на мессе (6 м² на человека или семью, маски и пр.) – всколыхнули атеистическую общественность, возмущенных привилегиями культу в светском государстве, в то время как массовые культурные практики остались под запретом.

И эта реакция, и официальная линия государства, которое не может позволить себе игнорировать общественные настроения, – приводит к заключению Д. Эрвье-Леже, являются ярким свидетельством положения Католической церкви в современном обществе, названным ею «экскультурация». Этот термин расшифровывается автором как «выход из культурного» [2, с. 79]. Тем самым она продолжает мысль М. Гоше, который очень подробно анализировал процесс становления политической власти, названный им «выход из религиозного» [3]. Подробно эта концепция рассмотрена нами в статье «Теория М. Гоше о выходе из религиозного: вариант прочтения секулярной трансформации общества» [4]. Д. Эрвье-Леже считает экскультурацию логическим развитием линии развертывания христианской цивилизации. Будучи у истоков гуманистических идей, в современном своем выражении она привела к крайней индивидуализации общества, смещению внимания от духовных практик к психологическим

эффектам от них, ведь вектором человеческого совершенствования с момента оформления секулярной мысли стало не стремление к Абсолюту, а открытие себя настоящего.

В плюралистичном обществе религиозные маркеры стали фольклоризмами, визуальными символами без глубинного содержания для наблюдающего [2, с. 79]. Более того, в ситуации плюральной модерности оказались подорваны три столпа, на которых держалось культурная гегемония католицизма прошлых столетий: «монополия на истину; принцип территориальности и системы администрации благ для спасения; центральная роль фигуры священнослужителя» [2, с. 80]. Автор предостерегает о ложности заключения по поводу исчезновения религиозности из общества, это в корне неверно. Религиозность больше не соотносится преимущественно с католицизмом, скорее ассоциируется с исламом, плюс ко всему, приобрела новые беспрецедентные формы, исполненные в логике бриколажа. Среди причин разрушения католической матрицы в культуре, которые легко выявляются в социальном поле, автор называет: распад крестьянского уклада, трансформация института семьи, эмансипация политического (=выход из-под опеки религиозного), изменение в восприятии природы. Последствия во Франции этого процесса таковы, что Д. Ервье-Леже считает уместным использование термина «постхристианизм» [2, с. 82].

Это уже гораздо более высокий уровень разобщенности с католической культурой, чем тот, который был охарактеризован Э. Тоддом и Э. Ле Бра как «зомбикатолицизм» [5]. Ни жизнь общества, ни внутренняя жизнь семей не определяется больше ритмом, установленным богослужбной практикой церкви (праздники, обряды жизненного цикла) [2, с. 98–99]. Более того, учитывая значительное сокращение практикующих католиков, прервалась самая существенная линия приобщения к христианским ценностям – от родителей к детям. Современная молодежь не может понять сюжеты известных полотен, поскольку не знает библейских сюжетов, даже слово *евхаристия* для многих неологизм. Традиционный институт семьи подвергся коррозии. Здесь, в числе прочего, сказалась проигрышная тактика Католической церкви, которая жестко воспротивилась контролю рождаемости. Стремясь сохранить традиционную вертикальную иерархию в семье, Римская церковь оказалась неспособна определить по-новому роль женщин. По мнению Д. Ервье-Леже, «положение женщин стало сегодня вопросом, блокирующим всякую реформу в церкви» [2, с. 136]. Как раз косность и регидность Католической церкви как институции не позволили ей сохранить свое влияние в быстроменяющемся экономически, политически и культурно мире, привели к ее теперешнему, близкому к статусу контркультуры, положению.

А между тем мир сильно изменился. Рационализация мира, секулярные процессы, свободный рынок и либеральные ценности, психоанализ и разоблачения постструктурализма – все это значительно изменило ценностные регулятивы человеческой жизни [4]. Современный человек помышляет не о спасении, а о реализации себя, одержим идеей личного развития. Влечение к духовным практикам, мистическим переживаниям, не связано с вниманием к доктринальным или теологическим постулатам, оно направлено на личный опыт, внутреннее просветление, в духе нарастающей психологизации человеческого существования. Поэтому, считает исследовательница, не угасает популярность харизматических движений. Они очень умело подстраиваются под потребности культурно неукорененного, встревоженного потерей четких ориентиров, человека. Они комбинируют, с одной стороны, организацию значительных праздничных мероприятий, чтобы обеспечить ощущение единения с окружающими, а с другой стороны, умело подчеркивают уникальность каждого единичного опыта «обращения» [2, с. 95]. Так, Католическая церковь утратила свою монополию на проведение ритуальных действий, таких как, к примеру, бракосочетание, и конкурируют с ней не только представители протестантских конфессий, но и ивент-агентства, которые предлагают различные пакеты услуг на любой вкус и в любой стилизации. А вечерняя молитва в семье, произносимая отцом, уступила место чтению книги детям перед сном. Так постепенно из регулятора социальной и индивидуальной жизни католические традиции перешли в ранг культурного наследия, более не живой практики, а «знака памятного почитания стертой религии» [2, с. 192].

Тем не менее, это не означает, что католицизм обречен на исчезновение. Д. Ервье-Леже отмечает обозначившуюся линию для преодоления внутреннего кризиса, а именно: форма новой инициации, построенной не на учении, а на опыте и внутреннем переживании. Таков, к примеру, подход общины из Тэзе, успешно функционирующей не одно десятилетие и транслирующей миру опыт христианского единения, что примечательно, вне строгой конфессиональной принадлежности. Таким образом, для ищущих возможность встроить свою крайне фрагментированную жизнь в превосходящий себя целостный и ценностный континуум ни к чему не обязывающее включение в духовную практику может быть либо источником вдохновения, а может быть и процессом обретения веры. Все зависит от выбранной им самим стратегии оформления своих религиозных порывов [6].

Интересно еще одно наблюдение, касающееся современного религиозного ландшафта в Европе. Среди европейцев разного происхождения успешно укореняется ислам, чему есть объяснение. «Текущность его движений, их способность к адаптации к местным условиям, слабое теологическое наполнение поверх библейского буквализма (их отличительная черта), простота послания при изощренности способов коммуникации с использованием возможностей цифрового пространства – все это способствует его распространению, которое, как видно уже на протяжении полувека, не сбавляет обороты» [2, с. 97–98].

Все вышеизложенное позволяет заключить, что, несмотря на всевозможные потрясения социокультурного, экономического, политического толка, индивидуализм как форма организации человеческого существования, не теряет своих рычагов воздействия на культуру и общество модернизированного мира. Религиозный индивидуализм подорвал многовековую систему организации человеческого опыта, предложенную традиционными религиями. Римско-Католическая церковь, чьей яркой чертой являются утонченная система нормативного определения, строгая иерархическая система взаимодействия, сложное доктринальное учение, оказалась не востребована основной массой современных людей. Сегодня далеко не всякий человек имеет представление об основах христианства, определившего становление цивилизации, наследником которой он является. Собственно, это наследие как раз и теряет статус культуuroобразующего, оставаясь для большинства знаком утраченной традиции.

За всем происходящим просматривается несколько ключевых моментов: 1) очевидная психологизация культуры, с ее фокусом на внутреннее раскрытие личности, ее переживания, опыт и эмоции; 2) отвержение вертикального способа взаимодействия, запрос на соучастие, выстраивание горизонтальных связей; 3) акцентирование специфичности и уникальности отдельно взятой личности и ее опыта. И хотя христианские конфессии харизматического толка оказались гораздо более чувствительны к этим трансформациям в социокультурной сфере и не настолько подвержены кризису религиозности, в общем и целом необходимо признать, христианская модель потеряла главенство в смыслополагании человеческой жизни и в определении картины мироздания. Децентрация, как известно, оборачивается подъемом периферий и переопределением ролей.

Литература

1. Куделич, Г.П. Ислам и проблематика культурной идентичности в современном обществе (на примере Франции) / Г.П. Куделич // Человек в социокультурном измерении. – Минск: БГУ, 2023. – № 1. – С. 50–59.
2. Hervieu-Leger, D. Schlegel, J-L. Vers l'implosion. Entretiens sur le present et l'avenir du catholicisme / D. Hervieu-Leger, J- L. Schlegel. – Paris: Seuil, 2022. – 238 p.
3. Gauchet, M. La religion dans la démocratie / M. Gauchet. – Editions Gallimard, 1998. – 191 p.
4. Куделич, Г.П. Теория М. Гоше о выходе из религиозного: вариант прочтения секулярной трансформации общества / Г.П. Куделич // Научный результат. – Том 10, Выпуск 3– Белгород, 2023.
5. Le Bras, H. et Todd, E. Le mystère Français / E. Todd, H. Le Bras. – Paris: Seuil, 2013 – 308 p.
6. Hervieu-Leger, D. Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement / D. Hervieu-Leger. – Paris: Flammarion, 1999. – 291 p.



АПОФАТИКА МОЛИТВЕННОГО УМОЛКАНИЯ И КАТАФАТИКА АСИМПТОТИЧЕСКИХ НЕДОМОЛВОК

Костенич В.А.

Могилевский государственный университет имени А.А. Кулешова,

Могилев, Беларусь

E-mail: kosvladan@mail.ru

В статье обсуждаются онто-аксиологические размерности религиозно-философских попыток «мыслить Бога» в Его Именах и именовании. Выдвигается мыслеобраз «милосердной справедливости», как субстанциональной «искренности» (всякого) Творца в своём творческом ответствовании.

Ключевые слова: Бог, творение, Имя Бога, апофатическое и катафатическое богословие, молитва, превознесение, имяславие и имясловие творчества, милосердная справедливость прощения.

АПОPHATIC THEOLOGY OF PRAYER SILENCING AND CATAFATICS OF ASYMPOTIC OMISSIONS

Kostenich V.A.

Mogilev State A. Kuleshov University,

Mogilev, Belarus

The article discusses onto-axiological dimensions of religio-philosophical attempts to «think God» in His names and designations. The thought image of «merciful justice» is advanced as a substantial «sincerity» (any) Creator in his creative responsiveness.

Keywords: God, creation, Name of God, apophatic and catafatic theology, prayer, exaltation, creativeness of onomatodoxy and God's name reference, merciful justice of forgiveness.

Религиозная философия сформулировала ряд *«философских доказательств бытия Бога»*, посредством которых она, с одной стороны, задала определенную концептуальную *топологию фактичности Творца в собственном Творении*, а с другой стороны, поставила верующий Разум перед необходимостью гносеологически «дочитывать» панорамы Творения до его трансцендентных авторизаций. «Существование Бога» в качестве имманентной траектории бытийной темпоральности превратило *«Сущность» самого Творца* в версию (философского) вопроса об атрибутивных характеристиках этой смыслоносущей реальности. Само же мировоззренческое путешествие «от существования к Сущности» трансформировалось в герменевтический круг схоластических бдений с «Именем Первосущего».

Вопрос «Кто есть Бог?» обрёл принципиальный масштаб и стал истинностным горизонтом религиозного сознания в его тео/софиологических проекциях. Молитвенный возглас *«Да святится Имя Твое!»* теряет статус (исключительно) гимнософского поклонения и оказывается синергетическим вызовом человеческому (недо)пониманию бездонных Ликов божественной вечности. Творец обретает богочеловеческую визуальность вкупе со смысловой (не)очевидностью, а верующий человек нуждается в щепетильном обращении со Словом, как средством чутких упражнений с плотью (безмолствующего) Ничто.

В этой связи, известный средневековый дискурс «об универсалиях» мировоззренчески приурочен к обоснованию бытийной правомо(щ/ч)ности именованного сотворенных «явленностей», с оглядкой на prerogatives Творца. Библейское «...И Слово было у Бога. И Слово было Бог»(ом), задаёт высоковольтное напряжение для гордых человеческих прельщений самочинно именовать не только «налично сущее», но и на стремление *говорить о Творце устами самого Творца*. Странники номинализма спорят с реалистами не только и не столько о бытийном и временном приоритете «общего или единичного», сколько о пассионарных правах человеческой речи (всегда, по умолчанию, «убогой»), подменить Бога в описаниях Творения, утрачивающего при этом свою первородную «индивидуальность». Религиозная традиция

компонует две стратегии умозрения Творца: *апофатическое недословие и катафатическое славословие*.

Апофатика избегает любых позитивных утверждений, руководствуясь формулой «*не то, (совсем) не то*». Бог вне человеческих аналогий и символизаций. Он ускользает от «попыток Имени», пытающих Его сущность опытами (в)суесловия. Абсолют за пределами тварного сравнения. *Дионисий Ареопагит* выражает суть апофатических «недоум(н)ений» следующим образом: «Она (первопричина) не есть ни истина, ни царство, ни мудрость, не едина и не единство... Нет у неё ни разума, ни имени, ни познания... И не есть ни мрак, ни свет... и в мире нет для неё ни определения, ни отрицания» [1, с. 395]. Здесь Творец аннулирует абсолютную относительность наших именований, ускользая в черную дыру невыразимого. Точнее, выразимого через отрицание, где сама отрицательная «нетость» призвана рафинировать Его сущностную сверхсло(в/ж)ность.

В конечном счёте, апофатическое богословие склоняет человеческий Разум к смиренному молчанию перед лицом божественной тайны. Имеющий смирение да... услышит глаголющую тишину. Мистическая практика «умной молитвы» в исихазме выступает намёком к подобному совпадению с «Именем Бога», утрачивающем свою словесную изнанку и обретающему метрономию сердечного унисона. Имя не произносится, но и не изнашивается в речевых конвульсиях. Оно «говорит» плотью благодати, как единственным «евангелием» Трансцендентного. Как пишет, в этой связи, *С.С. Хоружий* «...Чистая Молитва – несомненно молитва, обращение к Богу. Но обращение радикально меняет свой характер: оно уже... не разворачивается во времени. Вместо этого оно как бы разворачивается в пространстве: всё, со всем своим содержанием явлено – «предъявлено Богу – синхронно. В единый миг. Тем самым, здесь не может быть процесса произнесения слов, будь то устами или умом... Достигнув восхождения, человек предстает Богу *истписанною* книгою: акт бессловесный, но заключающий в себе все слова. В словах же, что бессловесно обращены к Богу... – всё содержание судьбы и сознания человека, не уничтоженное, не отброшенное, но благодатно преображённые Его взором [2, с. 159]. Реализуется своеобразный *антропо-теизм экзистенциальной конгенитальности*.

Катафатическое богословие, на первый взгляд, мыслит почти перпендикулярно. Опираясь на текстологию библейских страниц и теологемию предания, оно пытается уловить не «Имя, но (многообразные) имена» Творца, посредством которых желает «очеловечить» Его Сущность. Богу приписываются некие возвышенные аксиологические домены, очерчивающие пространство «благодати» как таковой, перетекающей (время от времени) в отдельные акты Его сущностного милосердия. *Катафатика придерживается принципа «Бог – это не совсем то (теоретически), но почти то (практически)...*». Он наделяется качествами, у которых есть земные нано-аналоги. Человек обретает зеркальные отражения, позволяющие ему «видеть Творца», творчески делящего своё совершенство в сотворенных шифрах «богоподобия». Реализуются две сходящихся линии осмысления атрибутов Творца. «В соответствии с первой можно рассматривать всемогущество, всеведение, всеблагодать, вездесущность, неизменность, нематериальность и т.п., как независимые, уникальные свойства, "образцово" представленные в Боге. В соответствии с другой, можно видеть эти свойства в тесной взаимосвязи, причем представлять каждое как отличный аспект одного того же первичного свойства, именно божественного совершенства» [3, с. 227].

Таким образом, если апофатика предстаёт как непрерывный «фальстарт финиша» наших человеческих желаний слиться с самим Творцом, то катафатическое богословие, скорее, напротив, оказывается непрерывным стартом (недо)финиша, в контексте которого Творец выходит из светлой тьмы своей абсолютной потусторонности и доверяет нам право на диалог со Словом, как Его инструментальной симфонией. Мастерская открыта для посетителей. Музей для слепых дарит роскошь словесных касаний. Истина больше не прячется в катакомбах молчания. Она хочет звучать на площадях пытливого (но не болтливости) сознания. Ничто отпускает на свободу Нечто, подышать свежим воздухом человеческого со-ображения. Итог: тотальная

археология совершенного, заданная как уравнение из восторженных (на бесконечности) сравнений.

Известный интерес представляет также культурософская традиция «философии имени», описывающая те «промежуточные территории смысла», где Абсолют отпускает себя в (совершенствующиеся, но не совершенные) творческие лаборатории человеческих речевых практик, выстраивающие лингво-символические асимптоты богоподобного словопрения. Одним из проявлений «имясущего» нарратива выступает, в частности, так называемая «*божественная оноματοлогия*», которая характеризуется тремя базовыми принципами: «охватом всех типов имён, базированием их анализа на имени Бога и аргументацией того, что имя Бога является ключом к пониманию всей человеческой жизни» [4, с. 8].

Имя Бога оказывается здесь исходно-финальным содержанием бытия, задающим саму духовную интенцию обуславливать сущности сущего некими «сакрально-самостными дискретностями именования и выстраивающими континуальные тропи(н)ки к своему первообразу по «*касательной касания*». От Божественных Имён Творца через терминологизмы эйдетической редукции и притчи символического инобытия к креативной божественности самого дара (полисемантики) именования. «Проблематика именования Бога как известного предтечи любого именования представляется идеальной, хотя и беспочвенной почвой любого действия как попытки сведения воедино того, что никак не сводимо по самой природе своей. Подобный мост становится порогом к тому, что недостижимо, ... к месту, где обретается Бог, и единственным местом, хотя и несуществующим, где обретается человек» [4, с. 9].

Имя, в исторических предисловиях античного логоса о бытии, оказывается «местом встречи» Эйдосов и Вещного, зоном их (платонического) союза и брачных контактов трансцендентного с воплотившимся. Правда, сразу же возникает сквозная проблема «первоисточника имени», Автора голосов сущего и сакральных миссий надления смыслом. Формируются парадигмальные разногласия «подражания, причастности и присутствия», фундирующие поиск истинностных слов (идеального) Блага. «Многое» начинает претендовать на неантагонистический диалог с «(Перво)Единым», а философия обретает правомочия мудрствовать о версиях «Единого во многом Ином». Продуцируется тема «чтойности» сущего, как его выхода из предвечного небытия демиургических схронов в пространство качественных определённости, поименованных в «собственном».

Христианский Бог превращает сотворенный мир в гипертекст, нуждающийся отныне в «голосе и речи» интерпретации. Но *ОН дарует не Имена, а дар именования*, потребность в творческом соучастии по словесному обустройству бытия и благословия самого Творца. В особый разряд попадает литургическое священнодействие, оказывающееся таинством таинств божественных экспликаций, голгофой (иносказания) сакрального в ритуальных устах мирского. Сущность Бога безымянна, но Его «энергии» допускают человека к «родам Слова», априори прощая ему будущие оплошности, при условии их (творческой) искренности. Человеческие словоштудии «... называют Бога, говорят о нём, говорят с ним, говорят ему, дают ему говорить в них, отдают(ся) ему, соотносят(ся) с тем, что имя полагает назвать по ту сторону самого себя, что оно именуется по ту сторону имени, с безымянным именуемым. Как если нужно было бы в одно и то же время спасти имя и спасти все, исключая имя, кроме имени. Как если нужно было бы погубить имя, чтобы спасти все, что несет имя, или то, с чем соотносятся через это имя» [5, с. 100–101].

Имя Иисуса становится первым и единственным (подлинным) Именем (христианского) Бога, Его пантеистической допустимостью в посястороннем мире энергийных «воплощений». А обращённая к нему молитва «*Господи Иисусе Христе, спаси и помилуй меня*» постулируется как квинтэссенция божьей ауры имяславия, уповающей на справедливость милосердного прощения за (постмодернистские по своему онтологическому замаху) «вольности» молитвенного преклонения перед соблазнами «проб именования», производными от изначально(го) богоподобного difference...

В софиологических преткновениях «имяслаВия» Слово/Имя обретает символическую ипостась, превращаясь в особую бытийную «складку», в виртуальную «мирность», в высказывание сверхсказуемого в отлицованных сигнификациях. Символ запускает механизм непрерывной отсылки «временного» к инстанциям и ресурсам «Образа», квазииконописно подключающих человеческое разумение к обликам божественного Творения по принципу творческого подражания и пролиферации. Для имяславия *«Имя сущности есть единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как вечность алогического становления сущности и рассматриваемая как целокупная соотнесенность с инобытием...»*. Если сущность есть являемое и именуемое, а имя – существенно и онтологично, то символ не есть ни то, ни другое, но сразу и сущность, и явление, т.е. и вещь, и имя» [6, с. 179, 875].

В этом плане философская ментальность, с её искренним признанием своей (аксиоматической) беспомощности окончательным и исчерпывающим образом «ответить» на любой вечный вопрос, с её духовным многоточием возобновляющегося вопрошания, выступает (для религиозного сознания) пропедевтическим примером принципиального сомнения. Не отменяя мировоззренческих усилий имясловить и имяславить любую Сущность, философия помещает эти усилия в этический проект диалектического противоречия, предполагающего *моральную онтологию ответственности за приручённое бытие и возлагающую её, в том числе, и на (божественного) Творца*. Презумпция «по образу и подобию» обретает человеческую интонацию внутри сверхчеловеческой матрицы Лица. «Ответственная свобода Творца/творца» оказывается образцом Его креативности и бытийной тавтологией любых артефактов репрезентации собственного присутствия. *У Бога тоже есть (добровольные) обязательства перед Творением*, библейски декларированные в «шестодневных» послесловиях: «И увидел ОН, что это хорошо...». Творец (образцово) творит свободно, но ответственно. Его онто-полагания базисно деонтологичны. Однако сам Бог не является тотальным надзирателем за Творением, позволяя последнему (в лице человеческой воли) свой «личный эксперимент» с возможностями сущего. Экзистенциалистский порыв ответственного самобытия религиозно аутентичен, ибо предписывает лексику абсолютного «не алиби в бытии» Всем присутствующим в ойкумене этического.

Итак, бездны и небоскрёбы творческого (не)домогания красноречия перед лицом ускользающего Абсолюта. Псалтири апофатики и катафатическая верификация божественных превосходств оказываются «пограничными столпами» религиозного любомудрия, очерчивающего *онтологическую антологию Абсолют(ного)* в пространстве аксиологических императивов Должного. А симво-логосные имяславия Творца предстают как сакральное благоговение человеческого Разума и отклики зову Совершенно(го) БлагоИстинствующего.

Литература

1. История средневековой философии. Хрестоматия. В 2 ч. Ч. 1. Патристика. / сост. Г.Я. Миненков. – Минск: ЕГУ, 2002. – 504 с.
2. Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
3. Кимелев, Ю.А. Философия религии: Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.
4. Гурко, Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции / Е.Н. Гурко. – Минск: Экономпресс, 2006. – 448 с.
5. Деррида, Жак. Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко / Жак Деррида. – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетей, 1998. – 192 с. (серия Gallicinium)
6. Лосев, А.Ф. Бытие – Имя – Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.

действительно имеется вот это, созданное так или иначе сущее» [1, с. 29]. В данном смысле понятие экзистенция указывает не ЧТО есть нечто, а что нечто ЕСТЬ. С. Кьеркегор рассматривает это ЕСТЬ именно в отношении человека, одновременно сужая объем данного понятия и расширяя его содержание. Что значит быть для человека? – вот главный вопрос философии С. Кьеркегора.

Прежде чем приступить непосредственно к рассмотрению того, как понимал экзистенцию С. Кьеркегор, необходимо отметить, что само понятие использовалось этим философом для формирования нового рода философствования, неклассического по своим базовым методологическим установкам, как альтернатива гегелевской абстрактной философии, ставшей апогеем классического типа рациональности. Вся философская система Г.В.Ф. Гегеля представляет собой систему развития Абсолютной Идеи в Абсолютный Дух и тем самым познания Абсолютным Духом самого себя. Отдельный человек мало интересует Г.В.Ф. Гегеля, в его системе обычному человеку едва ли вообще можно найти место, так как Абсолютный Дух, с его точки зрения, на разных этапах познает себя через наиболее «передовую» культуру, а в ней – через ее величайшие проявления – искусство, религию, философию, а, следовательно, через тех, кто причастен к их созиданию. Отношения между Абсолютным Духом и человеком приобретают в такой философской системе характер инструментализма, субъект-объектности: человек становится инструментом самопознания Абсолютного Духа. Можно сказать, что С. Кьеркегор в фокус философского внимания также помещает дух, но дух человеческий, однако так как он в своем философском поиске уходит от любых абстракций, то и просто понятие человеческого духа его едва ли устраивает: «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому. Человек – это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче говоря, синтез. Синтез – это отношение (Forhold) двух членов. С этой точки зрения Я еще не существует. В отношении между двумя членами само отношение выступает как нечто третье (det Tredie) в качестве негативной части, а два эти члена относятся к отношению, существуя каждый в своем отношении к отношению; тогда для того, кто рассматривает так душу, отношение души и тела составляет простое отношение. Если же, напротив, отношение относится к себе самому, это последнее отношение выступает как положительная третья часть, и мы имеем Я» [3, с. 29]. Для описания сугубо человеческого здесь-бытия как единичного и использует С. Кьеркегор понятие экзистенции. При этом именно единичное для С. Кьеркегора обладает подлинной значимостью перед общим: *«Единичное, как единичное, выше общего и, как единичное, находится в абсолютной связи с абсолютным»* [4].

Экзистенция как развитие. С. Кьеркегор, несмотря на заочную полемику с Г. Гегелем, заимствует некоторые принципы из его философии. В частности, идею диалектического развития. Сам С. Кьеркегор говорит о себе: «по природе я диалектик». Однако следует отметить, что в отличие от закономерного диалектического развития Абсолютного Духа в гегелевской системе, экзистенции свойственна диалектика парадокса. Каждый новый уровень развития экзистенции – иррациональный скачок, нет никакого надежного закономерного перехода, он может быть, но его может и не быть. Более того, особую роль в этом переходе от стадии к стадии – эстетической, этической, религиозной, играет именно отчаяние. Отчаяние рассматривается не как негативный, но скорее позитивный феномен, ведущий экзистенцию к новому уровню своего диалектического развития. Эстетик переживает отчаяние, когда понимает, что стремление ко все новым чувственным переживаниям оборачивается переживанием одного и того же, а само Я рассыпается в песок чувственных мгновений, этик чувствует отчаяние, осознав невозможность самостоятельно преодолеть колебания между эстетическим и этическим, и даже на религиозной стадии экзистенции не чуждо отчаяние в результате, как пишет философ, осознания *«бogoоставленности мира и собственного одиночества перед Богом, что позволяет*

такой экзистенции продолжать путь развития как постоянного пути по преодолению непреодолимого (в полной мере), по пути движения к Богу.

Экзистенция как соединение мышления и чувства. «Существовать без страсти невозможно» [4], – пишет С. Кьеркегор, понимая под страстью, безусловно, сильно выраженное чувство, присущее экзистенции не только на эстетической стадии, но и на этической (страстное исполнение долга) и религиозной (страстная вера). При этом и в данном аспекте датский философ полемизирует с Г. Гегелем. «В экзистенции нет никакого тождества бытия и мышления», – отмечает С. Кьеркегор, вместо этого раскрывая экзистенцию как соединение мышления и чувства [4]. Экзистенция, согласно С. Кьеркегору, соединяет мышление и чувство. Такое понимание экзистенции оказало влияние не только на экзистенциально-феноменологический подход в философии, но и на экзистенциальную и даже когнитивно-поведенческую психотерапию. Здесь нельзя не вспомнить замечательного отечественного психолога Л. Выготского, представителя культурно-исторической психологии, феноменологической по своей сути, предлагающего в качестве единицы психического понятие переживания как единства аффекта и интеллекта [2] и о той роли, которую данная психология сыграла в развитии современной когнитивно-поведенческой терапии [9].

Экзистенция как устремленность к цели. Экзистенция – это движение, у которого всегда есть цель, как утверждает С. Кьеркегор: «У существующего всегда есть «телос» (цель)» [4]. В любом случае, с точки зрения С. Кьеркегора, каждая из стадий экзистенции будет характеризоваться движением и устремленностью к цели, будь то чувственное наслаждение у эстетика, долг у этика или Бог у «рыцаря веры». Разумеется, данный тезис можно интерпретировать чисто в философском ключе, как это сделал М. Хайдеггер, определяя здесь-бытие как вперед-себя-бытие-в-мире [8], в чем безусловно прослеживается влияние понимания экзистенции С. Кьеркегором. Понятие заботы как первоосновы человеческого существования у М. Хайдеггера вырастает из такого понимания. Ведь забота всегда интенциональна, забота – всегда «забота о», всегда имеет свою цель. Однако можно интерпретировать его и с позиций религиозного мировоззрения, что также соответствует кьеркегоровскому пониманию. Так поступил П. Тиллих, раскрывая понятие «ультимативная забота» и выстраивая на этом понятии как свою теорию культуры, так и теорию религии, вводя понятия религии и квазирелигии.

Будучи страстно верующим христианином, для С. Кьеркегора существует приоритет религиозной стадии экзистенции над эстетической и этической стадиями. И здесь необходимо пояснить, как понимает эту стадию данный мыслитель. *«Идеальное я знаю через себя самого, а если я знаю его не через меня самого, то я не знаю его вовсе»* – пишет датский философ [4]. Усвоение религиозной традиции и интеллектуальной констатации «верю, что...», «верю в...» явно недостаточно для данной стадии, с точки зрения С. Кьеркегора. Если опираться на раскрытия языка веры, вслед за Ф.Э. Реати [6], как взаимодополняющих «верую, что», предполагающее субъект-объектное отношение и «верю как доверяю», основанное на отношении субъект-субъектном, то для С. Кьеркегора именно второе обладает безусловным приоритетом. Неспроста выразителем данной стадии, с точки зрения философа, является Авраам как подлинный «рыцарь веры» [5]. «Верить в идеальное с чужих слов – это то же самое, что смеяться над шуткой, потому что кто-то сказал, что это шутка», – в свойственной ему афористичной манере отмечает С. Кьеркегор. Предмет веры – это не учение, иначе отношение было бы интеллектуальным. Вера не есть результат усвоения религиозной традиции, она является результатом абсолютно свободного и ответственного выбора в ситуации абсолютного одиночества перед Богом. Предмет веры – это действительность Учителя (Иисуса Христа) и признание факта, что Бог был человеком. Действительность Бога в качестве единичного, вера в то, что Бог как единичный человек был. И христианство – это не учение, считает датский философ, а факт, что Бог был. Вера, с точки зрения С. Кьеркегора – это высшая страсть в человеке и нельзя уйти дальше нее. Именно такое кьеркегоровское понимание веры ляжет в основу понятия «ультимативная забота» в работах П. Тиллиха [7]. Безусловно, в такой

интерпретации веры С. Кьеркегором чувствуется укорененность философии датского автора в протестантской христианской традиции, однако экзистенциальный смысл веры и движения экзистенции к вере, вера как доверие, важность субъект-субъектного отношения с Богом, приоритет живой веры перед интеллектуальной констатацией является тем, что можно рассматривать в качестве универсального содержания для христианства в целом.

Таким образом, понятие экзистенции С. Кьеркегора может быть рассмотрено в трех основных ракурсах: как развитие, как соединение мышления и чувства, как устремленность к цели. Экзистенция является одним из важнейших философских понятий, оказавших влияние не только на философию XX – начала XXI века, породив целое новое направление – экзистенциально-феноменологический философский подход, но и на богословие (теология П. Тиллиха, К. Ранера и др.), и на психологию (экзистенциальная психология, культурно-исторический подход), и даже психотерапию (экзистенциальная терапия, Dasein-анализ, когнитивно-поведенческая терапия). Понятие экзистенция С. Кьеркегора, в плане своего влияния на интеллектуальную историю западной мысли, вполне может носить статус парадигмального философского концепта.

Литература

1. Больнов, О.Ф. Философия экзистенциализма ; пер. с нем. и предисл. С.Э. Никулина / О.Ф. Больнов. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – 224 с.
2. Выготский, Л.С. Собрание сочинений : в 6 т. / Л.С. Выготский. – М. : Педагогика, 1982–1984. – Т. 2 : Проблемы общей психологии. – 1982. – 504 с.
3. Кьеркегор, С. Болезнь к смерти / С. Кьеркегор ; пер. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. – М.: Академический проект, 2014, – 160 с.
4. Кьеркегор, С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор ; пер. Т. Щитцовой. – Минск: Логвинов, 2005. – 752 с.
5. Кьеркегор, С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио / С. Кьеркегор ; пер. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. – М.: Академический проект, 2011. – 154 с.
6. Реати, Ф.Э. Религия как освобождающая сила в философии XX века / Ф.Э. Реати. – СПб.: Европейский дом, 2001. – 96 с.
7. Тиллих, П. Систематическое богословие : т 1, 2 : ч. 1, 2, 3 / П. Тиллих. – СПб. : Алетейя, 1998. – 494, XV с.
8. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
9. Dyakov, D.G. Cultural-historical approach as a methodological basis for cognitive behavioural psychotherapy / D.G. Dyakov // Укр. психол. журн. – 2020. – № 1 (13). – С. 72–84.

ЦЕЛЬ И МЕСТО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ
В СУДЕБНОЙ ПРАКТИКЕ

Кочанова О.А.

*Республиканский институт высшей школы,
Минск, Беларусь*

Целью статьи является выявление сути религиозной экспертизы и определение ее места в современном судопроизводстве. Автор дает определение понятий «экспертиза» и «религиозная экспертиза», приводит классификацию существующих экспертиз в принципе. Далее рассматривается сущность и особенности религиозной экспертизы, исходя, в первую очередь, из правовых документов, на основании которых в Республике Беларусь регулируются религиозные общественные отношения.

Ключевые слова: религиоведение, религиозная экспертиза, судопроизводство, метод, методология.

**PURPOSE AND PLACE OF RELIGIOUS EXPERTISE
IN JUDICIAL PRACTICE**

Kochanova O.A.

*Republican Institute of Higher Education,
Minsk, Belarus*

The purpose of the article is to identify the essence of religious expertise and determine its place in modern legal proceedings. The author defines the concepts of “expertise” and “religious expertise” and provides a classification of existing expertise in principle. Next, the essence and features of religious expertise are considered, based, first of all, on the legal documents on the basis of which religious public relations are regulated in the Republic of Belarus.

Keywords: religious studies, religious expertise, legal proceedings, method, methodology.

Целью статьи является выявить сущность религиозной экспертизы и определить ее место в современной судебной практике. Данное исследование направлено на определение главных задач религиозной экспертизы в судопроизводстве, решение которых могло бы помочь верующим и религиозным институтам функционировать в современном мире, оставаясь в правовом поле. Среди постсоветских исследователей религии (речь идет о Беларуси, России и Украине) на междисциплинарной основе религиозной экспертизой в том или ином виде занимаются Г. Друзенко, В. Еленский, С. Качура, О. Саган, В. Старостенко, О. Дьяченко, Л. Астахова, В. Мартинович, Ю. Тихонравов и другие исследователи. В сфере юриспруденции на научном уровне криминологические проблемы преступлений в сфере вероисповедания исследовали по разным направлениям такие ученые, как Г. Байдако, В. Гринько, Е. Лихштейн, М. Палий, А. Старков и другие.

Прежде, чем приступить к рассмотрению непосредственно религиозной экспертизы, необходимо кратко коснуться самого понятия «экспертиза». Под «экспертизой» (франц. expertise, от лат. expertus – опытный) следует понимать «исследование экспертом (специалистом) каких-либо вопросов, решение которых требует специальных познаний в области науки, техники, искусства и др.» [1, с. 45]. Экспертизы классифицируются по следующим критериям:

- ✓ правовое положение: судебные (назначаются судом, регулируются законами и нормативными актами) и внесудебные (не имеют правового статуса, порядок проведения носит свободный характер);
- ✓ последовательность проведения: первоначальные и повторные (если заключение первичной экспертизы не обосновано либо сомнительно);
- ✓ численность экспертов: единоличная (один эксперт проводит экспертизу), комиссия (несколько экспертов одного профиля), междисциплинарная (эксперты разных научных

- дисциплин);
- ✓ субъект: государственные (межведомственные и внутриведомственные), частные (проводятся общественными или религиозными организациями (академии наук, ВУЗы) либо частными экспертами);
 - ✓ задачи: диагностические, реконструкционные, идентификационные.

Экспертизы осуществляются во всех областях человеческой деятельности: медицина, биология, экономика, криминалистика и т.д. Среди различных видов экспертиз религиоведческая экспертиза занимает весьма важное место. Отличительной чертой проведения религиоведческой экспертизы в судопроизводстве является соблюдение основополагающих принципов академического религиоведения, а именно: историзма, объективности, внеконфессиональности, равноправия граждан независимо от их отношения к религии, недопустимости использования религии для разжигания межконфессиональной и межнациональной нетерпимости и вражды.

В Республике Беларусь религиозные общественные отношения регулируются следующими документами: Конституцией Республики Беларусь, Законом Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. и иными законодательными актами и постановлениями Совета Министров Республики Беларусь.

Согласно статье 31 Конституции Республики Беларусь каждый имеет право на свободу мировоззрения и вероисповедания. В то же время, Конституцией на каждого возложены обязанности перед государством, от которых никто не может быть освобожден [2]. Право граждан на свободу совести обеспечивается Законом РБ «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г.

Таким образом, сущность религиоведческой экспертизы в правовой области ограничивается правами и обязанностями, определенными в статье 31 Конституции РБ, и эти ограничения в других нормативно-правовых актах находят только свое уточнение и толкование их правоприменения.

В соответствии со ст. 11 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 31 октября 2002 г. № 137-3 право проведения предоставлено Экспертному совету при Уполномоченном по делам религий и национальностей. Положение об Экспертном совете утверждено приказом Уполномоченного по делам религий и национальностей от 23.07.2007 № 28.

Итак, в Беларуси правом проведения государственной религиоведческой экспертизы обладает Экспертный совет при Уполномоченном по делам религий и национальностей (ст.11 №137 Закона РБ) [3].

Религиоведческая экспертиза призвана охранять граждан от совершения мошенничеств посредством выяснения обстоятельств относительно религиозных идей субъектов, и в какой мере эти идеи способны в поступках или заявлениях спровоцировать агрессию и нарушение порядка последователей иных конфессий; следует ли провокационный язык одних верующих или атеистов определять кощунственным, непристойным для другого верующего лица (группы). Таким образом, экспертиза должна установить, побуждает ли религиозное учение одних к проявлению агрессии и нарушению общественного порядка, лишив других такого же права на пользование их законной свободой. Именно религиоведческая экспертиза должна определять предел религиозной свободы в конкретном деле и факт религиозно мотивированного поведения личности. В тоже время, государство в своем стремлении удовлетворить законные интересы граждан не может избирательно устанавливать ответственность только за действия, имеющие религиозную мотивацию, а потому религиоведческая экспертиза обязана определить степень влияния религиозных норм и учений в общественно опасных действиях конкретного лица в конкретном деле, которая будет учтена при определении субъективной и объективной стороны правонарушения (например, преступления). Кроме того, религиоведческая экспертиза имеет

целью акцентировать внимание следователя, прокурора и суд на решениях проблем веротерпимости и на разграничениях компетенции церкви и государства.

Что касается объективной стороны правонарушения, то религиоведческая экспертиза призвана установить необходимую причинную связь между противоправным деянием и опасными последствиями в отношении религиозных и духовных ценностей. Но следует заметить, что такое деяние должно быть только физическим противоправным деянием. Хотя, как отмечает российский специалист по судебному религиоведению Ю. Тихонравов, «существует некая связь между преступлением и религией, с которой соотносит себя преступник» [4, с. 5].

Отличительной чертой религиоведческой экспертизы является установление основы тех общественных отношений, которые не урегулированы нормами права и предшествовали или сопровождали конкретные действия, которые привели к правонарушению, тем самым, отвечая на вопросы, какими религиозными нормами и нормами морали руководствовался человек, какова для него иерархия норм и ценностей. Именно в религиоведческой экспертизе религия интересует с точки зрения ее влияния на поведение людей, потому что «религия, прежде всего, это учение о том, как человек должен распорядиться своей жизнью» [4, с. 9], в чем заключается связь между поведением и религиозным убеждением. Религиоведческая экспертиза обязана оценить в рамках конкретного дела условия для организованности гражданского общества с позиции конкретной религии (вероучения), то есть отношение религии к противоправному поведению.

В правовой области религиоведческая экспертиза пытается выяснить характер поведения лица, который в судебной процедуре будет определен как правомерный или неправомерный, потому что государством допускается религиозно мотивированное поведение. Религиоведческая экспертиза должна определить, какие религиозно мотивированные интересы имели место быть в конкретной ситуации у субъекта правонарушения: реальные, иллюзорные или кажущиеся. Анализ интересов субъекта по таким критериям необходим еще и для того, чтобы определить действительную связь между объективными потребностями субъекта правонарушения и возможностями их удовлетворения непосредственно через определенные религиозные объекты в реальном его окружении на определенном этапе жизни.

Об иллюзорных интересах субъекта правонарушения при проведении экспертизы следует говорить тогда, когда представления субъекта правонарушения о конкретных свойствах религиозного объекта ошибочны, и в реальности условия данного окружения не позволяют воспользоваться своими способностями для причинения вреда религиозному объекту.

Под мнимыми интересами субъекта правонарушения при проведении экспертизы следует говорить тогда, когда субъект правонарушения имеет вполне реальные представления о несоответствии свойств религиозного объекта из окружающей обстановки интересу субъекта. И при этом ситуативные условия не мешают субъекту правонарушения удовлетворить свой интерес иным путем. Таким образом, религиоведческая экспертиза в судопроизводстве устанавливает фактические обстоятельства дела в пределах соответствующей стадии процесса применения норм права компетентными органами. В дальнейшем компетентный орган делает выбор и проверку правильности правовой нормы по фактическим обстоятельствам, в т.ч. на основании результатов религиоведческой экспертизы. На следующей стадии процесса применения норм права происходит толкование правовой нормы, которая применяется, основываясь на специальных выводах религиоведческой экспертизы, обеспечивающих выяснение содержания нормы. Завершается использование результатов религиоведческой экспертизы на стадии вынесения правоприменительного акта.

Религиоведческая экспертиза рассматривает объекты правовой защиты, субъекты и среду их существования как систему. В этой системе выясняются действия субъектов, нарушивших естественный процесс функционирования религиозных отношений в обществе. Религиоведческая экспертиза должна выявить спектр интересов субъекта в момент происшествия, и на какие именно интересы были ориентированы его действия. Весомое значение

имеет установление доминирующих интересов религиозной общины (группы), с которой себя идентифицирует субъект, для соотнесения их с государственными интересами.

Религиоведческая экспертиза выявляет поведение субъектов, детерминированных их внутренним состоянием и условиями существования. Информация о несоответствии правовых норм с идеями вероучений (религиозными идеалами) может быть получена из выводов религиоведческой экспертизы, проведенной по конкретному делу при конкретных обстоятельствах в отношении лица (группы лиц) вследствие совершения им правонарушения.

По результатам проведенного исследования можно сформулировать дефиницию термина «религиоведческая экспертиза» – это исследование религиозных событий, предметов, явлений с целью сделать правильный вывод, дать правильную оценку соответствующему явлению. Итак, религиоведческая экспертиза – это процедура получения объективных знаний о предметах, событиях, явлениях, имеющих религиозную составляющую.

Литература

1. Религиоведческая экспертиза: учебник для бакалавриата и магистратуры / И.В. Загребина, А.В. Пчелинцев, Е.С. Элбакян. – М., 2017. – 449 с.
2. Конституция Республики Беларусь 1994 года: с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г.
3. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях»: Закон Республики Беларусь, 31 октября 2002 г., № 137-3 // НРПА. 2002. № 123. 2/886.
4. Тихонравов, Ю.В. Судебное религиоведение. – М., 1998. – 272 с.
5. Забияко, Л.Я, Красников, А.Я., Элбакян, Е.С. Религия / Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – 874 с.

ВІДЭАГУЛЬНІ ЯК СРОДАК САМАРАЗВІЦЦЯ,
ФАРМУЮЧЫ КУЛЬТУРНА-РЭЛІГІННУЮ ІДЭНТЫЧНАСЦЬ

Ражкоў А.А.

Інстытут Сацыялогіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,

Мінск, Беларусь

E-mail: sasharozhkov@tut.by

Відэагульні сёння ўсё мацней і мацней укараняюцца як сродак баўлення часу сучаснай моладзі, інтэгруючыся таксама і як сродак самаразвіваючых практыкаў, што выкарыстоўваецца ў адукацыйных мэтах шэрагам развітых краінаў сусвету. Але месцамі магчыма сустрэць заявы аб тым, што відэагульні навязаюць сваю «кіберідэнтычнасць», тым самым замяшчаючы сабой нацыянальную, культурную і іншыя формы ідэнтычнасці, тым самым апынаючыся сродкам ажыццяўлення глабалізацыйных працэсаў. Але ці так на самой справе? Дадзены артыкул паспрабуе дасць адказ на дадзенае пытанне.

Ключавыя слова: Відэагульні, рэлігійная ідэнтычнасць, баўленне вольнага часу, віртуальная прастора, фармаванне ідэнтычнасці.

VIDEOGAMES AS A MEANS OF SELF-DEVELOPMENT
WHICH FORMING CULTURAL-RELIGIOUS IDENTITY

Razhkov A.A.

Institute of Sociology of National Academy of Sciences of Belarus,

Minsk, Belarus

Today, videogames are becoming more and more entrenched as a means of pastime for modern youth, integrating also as a means of self-development practices, which is used for educational purposes by a number of developed countries of the world. But in some places it is possible to meet statements that videogames impose their «cyberidentity», thereby replacing national, cultural and other forms of identity, thereby proving to be a means of implementing globalization processes. But is it really so? This article will try to answer this question.

Keywords: Videogames, religious identity, leisure, virtual space, identity formation.

Пачынаючы адказваць на вышэйпастаўленае пытанне варта звярнуць сваю ўвагу на тое, што відэагульні хоць і з'яўляюцца сваеасаблівым сацыяльным хранатопам, дзе інтэракцыі могуць адбывацца як паміж чалавекам і NPC (негульнявымі персанажамі), так і паміж людзьмі, але дадзены сацыяльны хранатоп не з'яўляецца адарваным ад іншых рэгіёнаў сацыяльнай рэчаіснасці [2; 4]. Гэта працяглае ва ўплыве знешніх сацыяльных структураў на правілы самой гульні, як нарматыў, асаблівасці поглядаў актараў у гульнях і г.д. Так, напрыклад, на этапе распрацоўцы гульні ў яе сістэму правілаў закладваюцца тыя ідэі і канцэпцыі, якія часткова актуальны і для нашага сусвету (напрыклад, санкцыя за крадзеж у RPG (ралявых гульнях)), а сам нарматыў насычаны элементамі (ці іх пераасэнсаваннем) знешняга да гульняў сацыяльнага сусвету. Паводзіны саміх гульцоў у гульнявым асяроддзі (як іррэчаіснасці) могуць таксама дэтэрмінавацца нормамі, што былі засвоены ў рэчаіснасці (напрыклад, гулец можа не рэалізоўваць магчымасць забойства мірных жыхароў у гульне, калі гэта не адпавядае яго каштоўнасцям).

З улікам гэтага ўяўляецца, што відэагульні як сацыяльны хранатоп іррэчаіснасці не могуць замясціць сабой цалкам сацыяльную рэчаіснасць. Хутчэй магчыма казаць аб наступным: роля, якую прымае на сябе гулец у відэагульне, апынаецца адной з роляў, якую гулец адыгрывае пераважна ў кіберпрасторы. Пры гэтым элементы ідэнтычнасці ў фактычнай рэчаіснасці не замяшчаюцца, а наадварот – умацоўваюцца, калі чалавек у ніх дастаткова перакананы. Але калі ідэнтычнасць чалавека знаходзіцца ў працэсе фармавання, то элементы відэагульнявой ідэнтычнасці могуць трапляць і ў ідэнтычнасць у рэчаісным хранатопе, а пасля і ўкараняцца.

Эмпірычна гэта атрымалася правесці шляхам апытання беларускай гуляючай моладзі, які паказаў наступнае: прадстаўнікі ўмоўна «жорскіх» светапоглядных мадэляў адзначаюць меншую

ступень уплыву на свой светапогляд, адзначаючы, што відэагульні маглі перакрыжоўвацца з думкамі рэспандэнта, у той час калі прадстаўнікі «меней жорскіх» светапоглядных мадэляў, а таксама мадэляў «расчароўваючых» (г. зн. «абесэнсоўваючых», фармуемых ідэйны вакуум) схільны адзначаць гэты ўплыў у большай ступені [Табліца 1]. Даследванне праводзілася падчас напісання магістарскай дысертацыі аўтара. Аб'ём выбарцы складае 233 чалавекі.

Адзначым таксама і наступную дэталю: структура спажывання жанраў «рэлігійнамі групамі» паказвае, што людзі з «моцнай» светапогляднай мадэллю гуляюць у гульні, дзе асноўнай функцыя не апавядальная, але рэкрэатыўная, што сведчыць аб адсутнасці патрэбы ў сэснаўтвараючых нарагывах для гэтых асобаў. Прадстаўнікі іншых мадэляў наадварот, гуляюць больш у «апавядальныя» відэагульні [3].

Табліца №1. Ступень уплыву відэагульні на светапогляд рэспандэнтаў

Групока/Ступень	Не паўплывалі	Толькі перасякаліся з думкамі	Пабуджалі да рэфлексіі	Змянялі элементы светапогляду	Фармавалі мой светапогляд	Цяжка адказаць
Усе	25,32%	18,88%	20,60%	10,73%	12,45%	12,02%
Мужчыны	21,90%	18,98%	23,36%	10,22%	16,79%	8,76%
Жанчыны	30,21%	18,75%	16,67%	11,46%	6,25%	16,67%
Беспрац./Інш.	30,77%	7,69%	15,38%	7,69%	15,38%	23,08%
Прац./Спец.	18,87%	16,98%	16,98%	15,09%	16,98%	15,09%
Студэнты	28,07%	22,81%	25,44%	7,02%	7,02%	9,65%
Вучні	24,53%	15,09%	15,09%	15,09%	18,87%	11,32%
Сярэдняя няскончаная адукацыя	27,03%	18,92%	13,51%	13,51%	16,22%	10,81%
Сярэдняя адукацыя	23,08%	7,69%	15,38%	23,08%	15,38%	15,38%
ПТУ/Н	0,00%	30,00%	40,00%	10,00%	20,00%	0,00%
Вышэйшая няскончаная адукацыя	25,00%	23,15%	20,37%	8,33%	11,11%	12,04%
Вышэйшая адукацыя	29,41%	13,73%	25,49%	7,84%	9,80%	13,73%
Магістратура	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%
Агностикі	36,00%	16,00%	20,00%	16,00%	8,00%	4,00%
Атэісты	24,39%	17,07%	21,95%	13,41%	12,20%	10,98%
Атэістычная дух. Філасофія	27,27%	22,73%	13,64%	4,55%	22,73%	9,09%
Тэістычная філасофія	11,11%	16,67%	22,22%	11,11%	16,67%	22,22%
Хрысціяне	29,41%	23,53%	20,59%	7,35%	7,35%	11,76%
New Age	25,00%	12,50%	37,50%	0,00%	25,00%	0,00%
Не вызначана	0,00%	10,00%	10,00%	20,00%	20,00%	40,00%

Складзена па: [Аўтарская распрацоўка]

Але перад гэтым рэспандэнтам было зададзена пытанне аб магчымасці ўплыву відэагульні на свядомасць увогуле, на якое рэспандэнты адказвалі яшчэ больш радыкальна, што пацвярджае мінулую тэзу [Табліца 2].

Табліца №2. Адказы на пытанне: «Як вы лічаце, ці паўплывалі відэагульні на ваш светапогляд?»

Групоўка/Адказ	Так	Не
Усе	47,64%	52,36%
Мужчыны	58,39%	41,61%
Жанчыны	32,29%	67,71%
Беспрац./Інш.	23,08%	76,92%

Прац./Спец.	45,28%	54,72%
Студэнты	48,25%	51,75%
Вучні	54,72%	45,28%
Сярэдняя няскончаная адукацыя	50,00%	50,00%
Сярэдняя адукацыя	48,65%	51,35%
ПТУ/ПТУ (няскончана)	80,00%	20,00%
Вышэйшая няскончаная адукацыя	47,22%	52,78%
Вышэйшая адукацыя	41,18%	58,82%
Магістратура	0,00%	100,00%
Агностыкі	56,00%	44,00%
Атэісты	56,10%	43,90%
Атэістычная дух. Філасофія	45,45%	54,55%
Тэістычная філасофія	44,44%	55,56%
Хрысціяне	32,35%	67,65%
New Age	62,50%	37,50%
Не вызначана	60,00%	40,00%

Складзена па: [Аўтарская распрацоўка]

Таксама магчыма заўважыць некалькі наступных дэталю: пад уплывам знаходзяцца пераважна мужчыны (т. я. яны з'яўляюцца найбольш актыўнай часткай гульцоў у беларускім грамадстве), а таксама асобы, што знаходзяцца ў працэсе станаўлення і могуць задаваць экзістэнцыйныя пытанні, т.я. чым вышэйшы ўзровень агульнай адукацыі, тым ніжэйшая ступень уплыву відэагульні на рэспандэнта.

Тут магчыма казаць аб тым, што ў сфармаваных асобаў межы кіберсусвету і фактычнага сусвету не размываюцца, чаму спрыяе наяўнасць «рэвальвернага мыслення» (здольнасці чалавека змяняць паводзіны ў залежнасці ад прысутнасці ў тым ці іншым рэгіёне сац. прасторы, найбольш уласціва была мужчынам старажытнай Грэцыі [1]), а калі і размываюцца, то хутчэй нормы фактычнай рэчаіснасці рэтрансляюцца ў кіберпрастору. Адваротная з'ява даволі рэдкая, але гэтыя выпадкі могуць ураджаць грамадскасць, т. я. яны сведчаць хутчэй аб слабай сацыялізаванасці асобы, якая шукае «збаўлення ў эскапічнай прасторы відэагульні», у якой пачынае фармавацца базавая ідэнтычнасць для асобы.

Феномен «залежнасці» ад відэагульні ўяўляецца такім жа размыццём межаў дзвюх хранатопаў, выкліканым дэсацыялізацыйнымі працэсамі, у выніку якіх чалавек шукае прастору камунікацыі ў іншых сусветах і знаходзіць яе, тым самым укараняючыся менавіта ў кіберінтэракцыях. У звычайных умовах відэагульні не займаюць вялікую частку часу, а хутчэй з'яўляюцца аналагам хобі [Табліца 3].

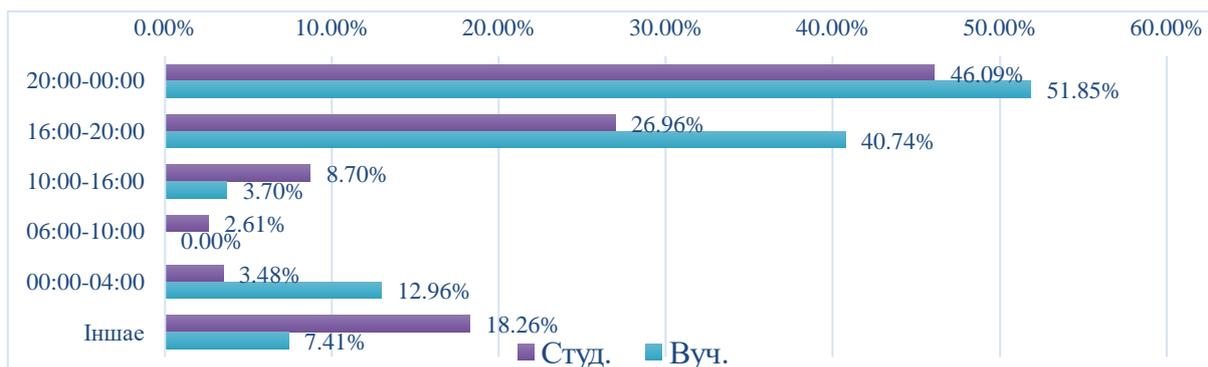
Табліца №3. Сярэдні час, які затрачваецца на гульні за перыяд часу па гендарам

Прамежак/група	Будныя (усе)	Выхадныя (усе)	Будныя (мужчыны)	Будныя (жанчыны)	Выхадныя (мужчыны)	Выхадныя (жанчыны)
Дні	3,13	1,43	3,48	2,39	1,52	1,24
Гадзіны	2,72	3,97	3,06	2,03	4,20	3,50
Усяго	8,51	5,66	10,65	4,84	6,36	4,33

Складзена па: [Аўтарская распрацоўка]

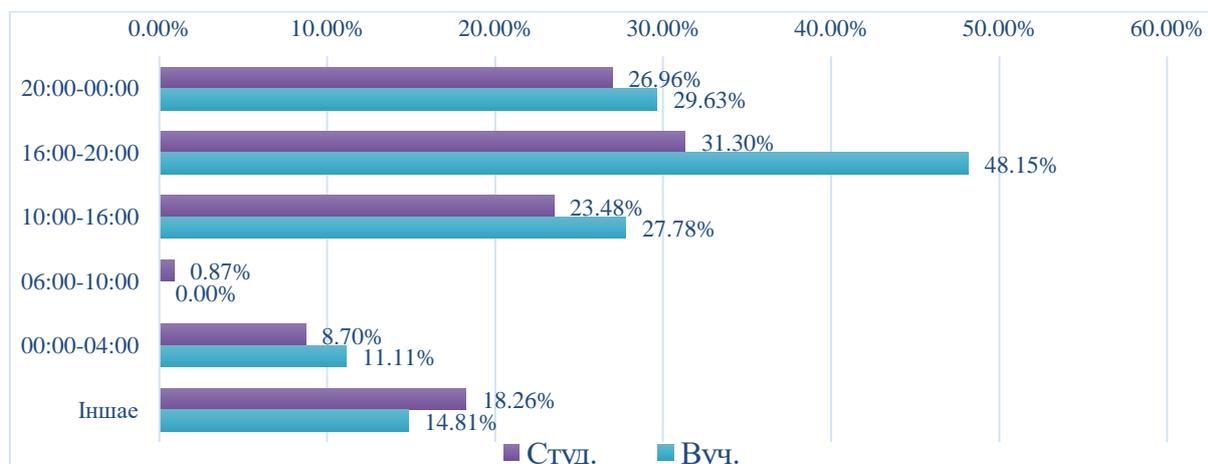
Пры гэтым час выдаткоўваецца пераважна вольны ад прафесійнай дзейнасці, што сведчыць аб тым, што відэагульні з'яўляюцца дадатковым заняткам, але не асноўным кшталтам дзейнасці [Малюнак 1; 2]. Адзначым, што кожны рэспандэнт мог выбраць некалькі варыянтаў адказу, таму значэнні могуць быць вышэйшыя за 100%. Таксама відэагульні не займаюць час для сну, што таксама сведчыць аб адсутнасці залежнасці ад камунікацыі з гэтым кіберсяроддзем, нават у асяроддзі школьнікаў і студэнтаў – патэнцыйна самай схільнай да залежнасці групойкі.

Малюнак №1. Прамежкі часу для гульні ў будныя дні (сярод навучэнцаў і студэнтаў)



Складзена па: [Аўтарская распрацоўка]

Малюнак №2. Прамежкі часу для гульні ў выходныя дні (сярод навучэнцаў і студэнтаў)



Складзена па: [Аўтарская распрацоўка]

Такім чынам, магчыма казаць аб тым, што відэагульні – з'яўляюцца дадатковай прасторай-сродкам для самаразвіцця, які можа ўплываць на працэс станаўлення асобы, фармуючы дадатковую сацыяльную ролю. Асобы з «мяккай» і «абесэнсоўваючай» мадэлямі светапогляду схільны пераймаць канцэпты відэагульні, у той час калі асобы, якія маюць сфармаваную «жорскую» светапоглядную мадэль, знаходзяцца значна пад меншым уплывам, што спрыяе хутчэй рэфлексаванню над зместам гульні, што пацвярджаецца існаваннем практыкі «хрысціянскага геймінгу» [5]. Гэта паказвае тое, што відэагульні з'яўляюцца культурным тэкстам, які патрабуе дастатковых аналітычных здольнасцяў і пэўнай веры ў сваю пазіцыю перад азнаямленнем з ім.

Літаратура

1. Боборыкин, П. Тот самый мономиф / П. Боборыкин // Элліністыка [Электрычны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://t.me/hellenistics> – Дата доступу: 19.08.2022
2. Ветушинский, А.С. Игродром. Что нужно знать о видеоиграх, игровой культуре и философии / А.С. Ветушинский – М.: Бомбора, 2021. – 272 с.
3. Ражкоў, А.А. Камп'ютарныя відэагульні як інфармацыйна-адукацыйны рэсурс фармавання ўяўленняў моладзі аб навуцы: сацыялагічны аналіз: дыс. ... маг. сац. навук: 1-23 80 04 / А.А. Ражкоў; Інстытут падрыхтоўкі навуковых кадраў НАН Беларусі. – Мінск, 2022. – 198 с.
4. Bogost, I. Persuasive games. The Expressive power of videogames / I. Bogost – London: The Mit press, 2007. – 450 p.
5. Bosman, F. Gaming and Divine: A New systematic theology of videogames / F. Bosman – London: Routledge, 2019. – 278 p.



ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИЙ

Петрова И.Э., Шишкина О.С.

*Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Россия
E-mail: irinapetrovay@yandex.ru*

Современный религиозный индивидуализм все больше находит свое выражение в поведении человека в социальных сетях. Подписки на конфессионально ориентированные сообщества, выбор тематических предпочтений, размещение собственного контента, предпочтение онлайн общения собраниям офлайн – все это определяет баланс индивидуализации личной стратегии пользователя религиозных услуг. Концепции онлайн религии, религии онлайн и цифровой религии по-разному определяют модели взаимодействия сообществ в сети и в реальной жизни. В качестве одного из этапов изучения религиозного индивидуализма на факультете социальных наук ННГУ им. Н.И. Лобачевского проведено исследование присутствия верующих двух конфессий в социальной сети ВКонтакте (более 50 сообществ, 2022 г.).

Ключевые слова: религиозный индивидуализм, религия онлайн, онлайн-религия, цифровая религия.

FEATURES OF MODERN RELIGIOSITY IN THE CONTEXT OF INTERNET COMMUNICATION DEVELOPMENT

Petrova I.E., Shishkina O.S.

*N.I. Lobachevsky National Research State University of Nizhni Novgorod,
Nizhni Novgorod, Russia*

Modern religious individualism increasingly finds its expression in human behavior in social networks. Subscriptions to faith-based communities, choice of thematic preferences, posting one's own content, and preference of online communication over offline meetings all determine the balance of individualization of a religious user's personal strategy. The concepts of online religion, online religion and digital religion define community interaction patterns online and in real life in different ways. As one of the stages of the study of religious individualism at the Faculty of Social Sciences at N.I. Lobachevsky State University, a study of the presence of believers of two faiths in the social network VKontakte (more than 50 communities, 2022) was conducted.

Keywords: religious individualism, online religion, online religion, digital religion.

Современный религиозный индивидуализм формируется на границе 20 века и оформляется как частные отношения духовной близости с Богом, которого человек сам выбирает. Российский социолог С.В. Трофимов, опираясь на теоретические разработки Д. Эрвье-Леже заключает, что религиозный индивидуализм проявляется в настоящее время в новых формах религиозности [1, с. 96–98; 2, с. 20–23]. Индивид становится способным к автономной, субъективной организации смыслов, позволяющих ему ориентироваться в окружающем мире, собственной жизни, осуществлять поиск ответов на глубокие, базовые вопросы своего существования. В случае, если этот личный опыт не предписывает ему обязательных религиозных действий в жизни, то принадлежность к религиозной общности может становиться второстепенным вопросом, вплоть до полного отказа от этого [1, с. 100–105].

В условиях растущей популярности интернет-взаимодействия и проникновения религиозных организаций в онлайн-пространство особый интерес приобретает выработка новых методов и подходов в изучении данного феномена. Так, Т.Б. Бадмацыренов отметил значимость разделения К. Хэлландом деления на «религию онлайн» и «онлайн-религию». «Религия онлайн» отличается незначительным присутствием в глобальной сети, в то время как «онлайн-религия» базируется на религиозной деятельности в сети: онлайн сбор религиозной информации, онлайн богослужения и другие ритуалы, миссионерство и рекрутирование [3].

Кроме того, важным является то, что за последние десятилетия активно разрабатывается термин «цифровая религия» (Иванов А.В.) как описание технологического и культурного слияния религиозных сфер в онлайн и оффлайн областях. Религия в интернет-пространстве обретает черты как онлайн-культуры (моментальная интерактивность, разнообразие и доступность информации в любое время), так и традиционных религиозных практик с исторически сложившимися верованиями и ритуалами [4].

В качестве двух анализируемых религиозных групп выбраны доминирующая в России конфессия – православие, а также представители Международного общества сознания Кришны. В наблюдение включены более 50 сообществ в сети ВКонтакте, на онлайн-анкеты ответили более 200 человек из числа их подписчиков. В одной из самых крупных и популярных российских социальных сетей «ВКонтакте» также присутствуют онлайн-сообщества представителей как РПЦ, так и движения сознания Кришны. Они имеют различную тематику и направленность: официальные сообщества представителей конфессий, сообщества, организуемые верующими для общения и обмена информацией и др.

Важным критерием анализа присутствия верующих в социальных сетях является периодичность посещения различных аккаунтов, поскольку только периодичность присутствия на тех или иных онлайн-площадках говорит о качестве взаимодействия с религиозными интернет-сообществами. Среди кришнаитских пользователей социальных сетей велика доля тех, кто посещает аккаунты во «ВКонтакте» каждый день. Безусловным лидером по частоте посещения среди кришнаитских верующих (как и у православных) является социальная сеть «ВКонтакте». Только 9% отмечают, что посещают свои аккаунты в данной сети не более 2-3 раз в месяц.

Во всем пространстве православного и кришнаитского религиозного контента в социальной сети «ВКонтакте» для данного анализа были отобраны и объединены в группы 22 православных сообщества и 15 сообществ представителей общества сознания Кришны. Объединение в группы проходило по признаку тематики содержания публикаций внутри сообществ. Методологической предпосылкой типологии подобной сообществ послужило исследование, проведенное В.Г. Писаревским на основе анализа 25 православных сообществ в «ВКонтакте» [5, с. 85–90]. В результате объединения было сформулировано 5 тематических групп религиозных сообществ: сообщества краткого контента, сообщества общерелигиозного контента, сообщества религиозных деятелей, сообщества религиозных СМИ (газеты, журналы, новости, радио, ТВ) и нишевые (тематические сообщества).

Онлайн-сообщества краткого контента содержат короткие публикации, как правило, изречения религиозных деятелей, некоторые нравственные сюжеты, наставления, тексты молитв, краткие новостные оповещения о крупных религиозных праздниках. В анализе эта группа представлена пятью православными сообществами («Верую. Православие», «Доброе слово. Православие», «Мудрые мысли. Православие», «Православие. мудрость», «От Юности Моя») и четырьмя кришнаитскими сообществами («Харе Кришна», «КРИШНАиТЫ», «FOR KRISHNA. ISKCON», «HARE KRISHNA lifestyle»).

Сообщества, которые обозначены в анализе как сообщества общерелигиозного контента содержат публикации, которые отражают религиозные новости, события. Для кришнаитских сообществ, попавших в данную группу (одно сообщество «Харе Кришна | Сознание Кришны | ИСККОН») характерны публикации, содержащие диалоги, изречения, перевод текстов основателя движения Шрилы Прабхупады, видео лекций, проповедей религиозных деятелей. Всего в таких сообществах состоит более половины опрошенных кришнаитов.

Среди публикаций онлайн-сообществ православных деятелей религии чаще всего встречаются лекции таких деятелей, их обращения к верующим, цитаты, изречения. В анализе участвуют 2 таких православных сообщества: «Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл» и «Святитель Игнатий (Брянчанинов). Православие. В кришнаитских сообществах, включенных в данную группу, также встречаются цитаты, лекции тех религиозных деятелей, кому они

посвящены. Такие религиозные сообщества, как: «Джидду Кришнамурти», «Цитаты Шрилы Прабхупады. Харе Кришна», «Движение Харе Кришна – Шрила Прабхупада», «Е.С. Бхакти Ананта Кришна Госвами» и «ГУРУ – моя жизнь. Прабхупада. Харе Кришна». Всего участниками таких сообществ являются более трети всех респондентов – кришнаитов.

В группу сообществ религиозных СМИ входят онлайн-сообщества, имеющие связь со средствами массовой информации, например, радио, телевидение, журналы и газеты или позиционирующие себя как таковые.

В группу нишевых (тематических) онлайн-сообществ «Вконтакте» включены 3 кришнаитских («Jiva Project (Харе Кришна кафе) vegan/vegetarian», «Kirtan Pro – Кришна, Веды, Мриданга и Фисгармонь», «Подслушано | Харе Кришна») и 6 православных сообществ («ДЕТИ В СЧАСТЛИВОЙ СЕМЬЕ. Православие», «Православие для начинающих», «Лампадка | Православие | Поэзия», «Поэтический альбом», «ПРАВОСЛАВИЕ | Молитва, паломничество и отдых», «Православие в фотографии»).

Наиболее популярными религиозными сообществами среди православных пользователей «Вконтакте» является группа сообществ краткого контента:

Таблица 1. Участие в сообществе «Верую. Православие» (православные), %

Не знают и не участвуют в сообществе	44
Знают о сообществе, но не участвуют	25
Участвуют	31

Подобные сообщества привлекают большое число людей, считающих себя верующими, поскольку публикации в них содержат минимальную смысловую нагрузку, все тексты представлены в виде кратких выражений, которые легко и быстро читаются, не требуют осмысленного изучения. Общерегиональные сообщества также интересуют православных.

Интересно, что среди кришнаитских пользователей самым популярным сообществом стало «Харе Кришна | Сознание Кришны | ИСККОН», которое относится к группе общерегиональных сообществ (Табл. 2).

Таблица 2. Участие в сообществе «Харе Кришна|Сознание Кришны|ИСККОН» (кришнаиты), %

Не знают и не участвуют в сообществе	24
Знают о сообществе, но не участвуют	21
Участвуют	55

Тем не менее, сообщества краткого религиозного содержания также пользуются популярностью среди кришнаитов. Подавляющее большинство кришнаитских пользователей знают о сообществе «Харе Кришна», был также зафиксирован интерес к сообществу «Кришна ТВ», в котором публикуются различные видео учителей, мыслителей религиозного сообщества.

Интересно, что и среди кришнаитских, и среди православных пользователей Вконтакте менее всего известны сообщества, обозначенные в анализе как сообщества тематические или нишевые. В обеих группах верующих по отношению к участию в онлайн-сообществах «Вконтакте» есть как сходства, так и отличия. Среди православных верующих удалось выявить доминантную группу сообществ, которые привлекают их интерес – это сообщества краткого контента и общецерковные сообщества. Об остальных сообществах православные пользователи осведомлены в меньшей степени. Для кришнаитов также удалось выявить самое известное сообщество, которое по своему содержанию является сообществом с общерегиональной информацией. Тем не менее, данная группа верующих отличается большим разбросом информированности о религиозных сообществах.

Важным аспектом исследования практик взаимодействия двух религиозных групп верующих православных и кришнаитов является анализ мотивации использования или участия в онлайн-сообществах на примере социальной сети «ВКонтакте» (Таблицы 4,5).

Таблица 4. Мотивы участия в православных онлайн-сообществах, % от всей выборки, можно было выбрать несколько ответов

Потребность в информации	50
Возможность больше узнать о своей вере и подпитать ее	46
Возможность следить за информационной повесткой церкви	44
Быстрый и простой доступ к информации	42
Общение с другими верующими	35
Возможность узнавать мнение других верующих	33
Духовная поддержка других верующих	31
Необходимость поиска ответов на внутренние духовные вопросы	29
Получение навыков совершения религиозных обрядов	29
Личные рассуждения о вере	27
Возможность поделиться своими духовными исканиями	25
Возможность высказывать свое мнение	25
Возможность отбирать контент	23
Переживание положительных эмоций	21

Интересно сравнить картину мотивации участия в сообществах «ВКонтакте» православных верующих с мотивацией представителей общества сознания Кришны.

Таблица 5. Мотивы участия в кришнаитских онлайн-сообществах, % от всей выборки, можно было выбрать несколько ответов

Переживание положительных эмоций	73
Полезный, осмысленный отдых	64
Быстрый и простой доступ к информации	63
Возможность узнавать мнение других верующих	63
Общение с другими верующими	57
Возможность больше узнать о своей вере и укрепить ее	54
Потребность в информации	54
Средство справиться со стрессом, расслабиться	54
Развлечение	51
Возможность следить за информационной повесткой церкви	51
Установление и формирование связей внутри сообщества	51
Получение навыков совершения религиозных обрядов	48
Возможность отбирать информацию	48
Мобильность	48
Необходимость поиска ответов на внутренние духовные вопросы	45

В группе православных верующих в мотивации участия в онлайн-сообществах «ВКонтакте» отмечается заметный уклон в сторону потребности в восполнении информации: верующие православных сообществ осуществляют поиск общецерковных праздников, особенностей их проведения в русле православия, правилах совершения обрядов и таинств, информацию о текущей повестке РПЦ. Потребность в информации – движущий мотив подписки на то или иное религиозное онлайн-сообщество, остальные мотивы отодвигаются на второй план. Более того, православные верующие склонны к отрицанию мотивов развлекательного или релаксационного характера. В своей причастности к Церкви православные верующие не могут видеть возможности отдыха или расслабления от чтения соответствующей религиозной литературы. Для кришнаитов, напротив именно согласие с тем, что обращение к религиозным интернет медиа

является для них неким средством развлечения, ухода от рутины. Отсюда образуется специфика содержательного наполнения публикаций наиболее популярных среди кришнаитских пользователей онлайн-сообществ.

В целом степень осведомленности двух групп верующих о разнообразии источников религиозной информации несколько смещается: в случае православной группы – в сторону крупных порталов, преимущественно с текстовым наполнением. Это, прежде всего, религиозные сайты, СМИ. Для группы кришнаитских верующих, судя по всему, важна визуализация восприятия – их круг интересов включает видео, сайты.

Индивидуализация и субъективация религиозных верований и практик, возникшая в постиндустриальном обществе, стала ключевой движущей силой бурного процесса образования различных новых религиозных движений. Отличительной особенностью их стало заимствование и взаимопроникновение различающихся вероучений. Подобная фрагментарность, эклектичность религиозности сегодня подпитывается возможностями организации религиозных сообществ в пространстве интернета для моментальной передачи религиозной информации.

Религиозные сообщества православных и кришнаитов отличаются по характеру взаимодействия с религиозными онлайн-сообществами. В среде кришнаитских сообществ преобладают формы интернет-коммуникации, связанные с поддержанием определенного эмоционального состояния. Религиозные медиа приобретают некий сакральный характер, религиозная жизнь не мыслится без такого взаимодействия.

В то время как для православных верующих наиболее актуальными все еще остаются оффлайн-коммуникация. Онлайн-взаимодействие для такой группы верующих является скорее средством получения информации. Здесь менее выражена потребность во взаимодействии с другими верующими в рамках онлайн-сообществ.

Наконец, выявленные различия религиозной эклектичности на основе заинтересованности различными спиритуальными концептами среди представителей традиционного для России православия и относительно нового Движения сознания Кришны продемонстрировали разную направленность представлений данных групп. Для группы участников православных онлайн-сообществ оказались характерны сдвиги представлений в сторону экстрасенсорики и астрологии, а для владельцев аккаунтов, подписанных на кришнаитские онлайн-сообщества более характерна заинтересованность в различных квазирелигиозных концептах, самые противоречивые из которых являются целительные и экстрасенсорные практики, а также высокий интерес к православным сообществам.

Литература

1. Трофимов, С.В. Индивидуализм и формирование современных религиозных верований / С.В. Трофимов // В сборнике: Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Серия «Демография. Социология. Экономика». – Под ред. Глазьева С.Ю., Рязанцева С.В., Кублицкой Е.А. – Том 4. – № 4. – М.: Изд-во «Экон-информ», 2018. – С. 91–113.
2. Яцуценко, Ю.В. Опыт определения современных религиозных представлений и практик: Даниэль Эрвье-Леже / Ю.В. Яцуценко // Вестник РУДН, серия Социология. – 2014. – № 4. – С. 18–32.
3. Бадмацыренов Т.Б., Цэдэндамба С., Цэцэнбилэг Ц. Буддийские сообщества в логике социологического исследования // Вестник БГУ. 2015. № 14. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/buddiyskie-soobschestva-v-logike-sotsiologicheskogo-issledovaniya> (дата обращения: 06.05.2023).
4. Иванов, А.В. Цифровая религия // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2018. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovaya-religiya-1> (дата обращения: 06.05.2023).
5. Писаревский В.Г. Анализ православной интернет-аудитории на примере социальной сети «ВКонтакте» / В.Г. Писаревский // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. – № 3 (27). – 2013. – С. 84-91.

означает «стремление группы людей, принадлежащих к одной этнической группе, культуре, языку и т.д., образовать независимую страну» [5], «стремление к политической независимости людей, считающих себя исторически или культурно отдельной группой внутри страны» [6], «чувства привязанности и гордости, которые люди испытывают к своей стране» [7]. Термин «нация» в данной статье рассматривается культурно-этническим значением как синоним понятия «народ» [2].

На протяжении всей своей истории Христианство было так или иначе связано с национализмом. Характер этих отношений был сложным и часто спорным. В некоторых случаях формирующаяся национальная идентичность находила почву в христианских идеях, в иных же христианство бросало вызов радикальным националистическим идеологиям. Изучение взаимосвязи христианства и нации имеет богатую историю. Среди наиболее радикальных примеров, использования христианских мотивов в национализме исследователи выделяют образ «богоизбранного народа», а также идею радикальной «защиты христианских ценностей» перед лицом прочих наций «утративших эти ценности» [3, pp. 18–19].

Образ Девы Марии в контексте национализма играет менее радикальную роль, однако в ряде случаев является одним из важнейших элементов в зарождении и развитии национализма. Обратимся к примерам.

Одним из наиболее ярких примеров является образ Гваделупской Божьей Матери. В 1531 Дева Мария явилась крестьянину Хуану Диего Куаухтлатоатци и говорила с ним на его родном языке науатль, а затем явила свой нерукотворный образ, на котором она изображена в виде смуглой мексиканской девушки. Этот нарратив лежит в основе мексиканского национального мифа, а образ Девы Марии Гваделупской стал символом мексиканской борьбы за независимость. Образ Божьей Матери является одной из основных доминант современной мексиканской культуры. Исследователи прослеживают в мексиканской культуре явный нарратив «Богородица – патронесса мексиканского народа» [9, pp. 14–16].

Еще один пример – образ Ченстоховской Божьей Матери, покровительницы Польши. В польском национальном мифе она выступает в роли объединительницы и покровительницы польского народа. Она издревле защищала поляков от язычников, выступила против попыток шведского завоевания в семнадцатом веке, а затем стала символом польского движения за независимость в 1980-х годах в борьбе против коммунистических доктрин. Образ Божьей Матери на сегодняшний день играет весьма важную роль в польской культуре и национальном мифе. Польские антропологи прослеживают в национальном самосознании нарратив «Мария – королева польской нации» [7].

Исследователи также отмечают особое значение образа Богородицы в сербском национализме. Богородица занимает важное место в сербском национальном самосознании, являясь защитницей сербского народа и «указателем пути» для нации на рубеже миллениума [8].

В множестве прочих древних и современных примеров Божья Матерь продолжает выступать как опора национального самосознания и покровительница нации перед лицом притеснений. Например, Междугорская Божья Матерь, Божья Матерь острова Тинос, Богородица Ла Ванг во Вьетнаме, «Племенная Мария» в индийском штате Джхаркханд и так далее [9, p. 14].

Для Беларуси образ Божьей Матери также весьма важен. Белорусская культура издревле связана с почитанием Богородицы. Самая древняя сохранившаяся на территории Беларуси икона посвящена Деве Марии. Многие белорусские богородичные святыни почитаются православными, католиками и греко-католиками и являются свидетелями сложной истории межконфессиональных взаимоотношений. Богородичные праздники в Беларуси являются неотъемлемой частью циклов народного календаря. Богородица изображена на гербах белорусских городов (Минск, Молодечно, Кобрин). Эти примеры можно продолжать. Однако связан ли в Беларуси образ Богородицы с национализмом? Видят ли современные белорусы особую связь Богородицы со своим народом?

Объективный ответ на данный вопрос может быть получен при применении различных методов гуманитарной науки. Можно, например, провести количественное социологическое или антропологическое исследование, основанное на анкетировании, также определённых результатов позволил бы добиться контент-анализ белорусских СМИ, церковных и светских веб-сайтов, а также анализ исторических источников. В данной же статье представлен результат качественной антропологической интерпретации данных, полученных с применения классических этнографических методов – интервью и включенного наблюдения.

В ходе кратковременного этнологического (антропологического) исследования, проводимого автором в апреле 2023 и посвященного изучению почитания Божьей Матери в Беларуси, связь Девы Марии и национализма являлась одним из элементов фокуса внимания. Отметим, однако, что белорусский национализм как таковой не являлся объектом данного исследования, поэтому в ходе интервью не планировалось глубокое исследование прочих аспектов национализма в Беларуси, а также его форм и особенностей. Исследование включало интервью с двадцатью информантами в возрасте от 25 до 76 лет, 8 мужчин и 12 женщин. Информантами исследования являлись клирики Бобруйской епархии, прихожане и паломники. Данное исследование являлось пилотным, то есть заложило основу для дальнейшего более длительного и глубокого антропологического исследования почитания Девы Марии в посткоммунистической Беларуси.

Стоит отметить, что в ходе единичных и повторных открытых и полукоткрытых интервью никто из информантов самостоятельно (без наводящих и уточняющих вопросов со стороны автора) не затронул тему особенной связи Девы Марии и белорусской нации, никто также самостоятельно не выразил идеи, которые могли бы быть интерпретированы как националистические.

Чтобы подвести информантов к теме связи Девы Марии и нации и при этом оставить тему белорусского национализма неочевидной для информантов, наводящие вопросы задавались примерно в такой форме: «Существуют ли особые проявления, чудеса Божьей Матери, связанные с нашим народом?», «Как вы думаете, почему наш народ почитает Богородицу?», «Как вы думаете, есть ли какие-то особые отношения между нашим народом и Богородицей?».

В ходе исследования было отмечено, что молодые люди, не задумываясь отвергали какое-либо особое значение образа Божьей для белорусского народа. При этом их высказывания можно интерпретировать как манифестацию именно *обычности* связи белорусской нации с Богородицей:

Екатерина (27 лет) «Да нет, я не думаю, что она [Богородица] имеет для нас, ну для нашего народа какое-то такое значение. Нет, это скорее для других народов. Ну там для поляков, может испанцев, итальянцев наверно. Они всегда там так сильно ей молятся. Так что наверно это скорее для них будет».

Так же молодые информанты, говоря о белорусской нации, прибегали к аргументации, основанной на межконфессиональных различиях.

Александр (25 лет): «Нет, думаю у нас как-то так особенно сильно распространено [почитание Марии], так как там за границей. Особенно католики. Для них там вообще Божья Матерь это уже чуть ли не как Бог. У нас в православии так, ну, обычно [почитается Богородица], так что в Беларуси не так уж сильно, скорее обычно».

Приведенные примеры парадоксальным образом свидетельствуют о связи почитания Богородицы с национальной идентичностью. Эта связь проявляется в противопоставлении «обычного» почитания Богородицы белорусским народом и гипертрофированного почитания Богородицы другими народами.

Иной паттерн наблюдается в интервью с информантами старших поколений. Так информанты из группы 45–76 лет не отрицают что Богородица играет значительную роль в истории и современности белорусского народа. Однако из их высказываний следует, что эта роль не имеет особенного, исключительного значения для белорусской нации. Подчеркивается равное отношение Богородицы ко всем нациям.

Людмила (58 лет) «Ну да, в Белоруссии Богородицу сильно почитают. У нас же святыней много, не только тут [в Проще], но и в Баркалабово и в Жировичах еще есть. А люди знают, что молиться надо. У нас и крестный ход каждый год есть. Чудо же так просто без молитвы не бывает. Но вообще бывает. Богородица же она всегда помогает чадам неразумным. Она все народы своим благодатным покрывом покрывала. От нечистых духов избавление ...».

Зинаида (72 года): У нас в народе всегда так было, что крест, Никола и Божья Матерь, заступница. «...» «...и покрывала тогда весь мир своим пояском».

В высказываниях почти всех информантов данной группы в той или иной форме упоминается образ защитного покрова Богородицы. Иногда используется слово «омофор» или «пояс».

Отметим важное различие в высказываниях информантов различных поколений: при ответе на один и тот же вопрос «Как вы думаете, есть ли какие-то особые отношения между нашим народом и Богородицей?» более молодые информанты говорили о том, как *люди* почитают Богородицу, в то время как информанты постарше говорили о том, как *Богородица* проявляет себя в отношении народа.

В целом, из двадцати информантов лишь трое прямо или косвенно утверждали особую связь Богородицы и нации.

Елена (42 года): «Конечно, наш народ что? Когда ковид был во всем мире храмы позакрывали? Да. Даже в России! А у нас все открыто было. Божья Матерь, заступница нас поэтому своим омофором защитила. У нас в стране видели? Почти нулевая смертность. Наш народ оградила, а остальные хоть и в масках ходили, и там с прививками, все равно».

Интересно отметить в высказываниях Дмитрия (48 лет) переплетение двух идентичностей и связи образа Богородицы с двумя видами национализма – белорусским и русским в: «*Наш русский народ, наши предки всегда молились ей [Богородице]. Историю знаешь? Божья мать всегда Россию покрывала от всяких басурман. Никто нас покорить не смог, и всегда Россия была впереди. И когда война была, Сталин приказал с иконой Казанской облететь вокруг Москвы, и немцы никак не могли продвинуться. А и сейчас России помогает от Запада и всякого там разврата, ну ты знаешь*». Интервью продолжилось после окончания богослужения, и говоря о своих семейных традициях Дмитрий сообщил «... а знали и тогда люди что Божья Матерь всегда заступница и ходатайница, у нас же белорусы и в советские годы на поклон в Жировичи ездили, и россияне приезжали и украинцы».

Что касается информантов из среды клириков и монашествующих, то рассказ монахини М. может быть интерпретирован как косвенное проявление национализма в контексте образа Богородицы. Она рассказала историю о женщине из Польши, которую Богородица «*привела спастись к нам в Беларусь, потому что у нас конечно благодатнее чем там*».

Два священника, в ходе интервью ни разу не выразили идеи, в которых можно было бы проследить особую связь образа Богородицы и белорусской нации. Напротив, они настаивали на интернациональности образа Богородицы. Для клириков из числа братии монастыря в честь иконы Божией Матери «Животворящий источник» было важно подчеркнуть тот факт, что в обитель приезжают люди из разных стран и Богородица слышит их молитвы и помогает всем. Священник Адриан на вопрос почему люди приезжают молиться именно сюда (в Беларусь), ответил: «*У каждого свои мотивации, так обобщенно и не скажешь «...» вообще же люди к разным святыням ездят, и не только в Беларусь*». Священник Дамиан: «... ведь Божья Матерь – защита и опора всего мира». Священник Дамиан также рассказал ряд историй о том, как Богородица помогала людям из разных стран. Кроме того, он рассказал историю о том, как Божья Матерь помогла католику-словаку. Эту историю можно интерпретировать как декларацию священником не только наднациональности Божьей Матери он и ее надконфессиональности. Интересно, что, для священника Адриана Божья Матерь даже не надконфессиональный, но надрелигиозный актор: «*Это в 2015 году было. «...» Женщина мусульманка приехала ... и исцелилась. Тогда акафист был в храме. Она пришла. Ну и потом каждый день Богородице*

акафист читала. «...» Знаю, что они потом, когда они уезжали, взяли иконы с собой и акафист. Но православными не стали».

В заключение можно отметить, что пилотное антропологическое исследование почитания Девы Марии в Беларуси не выявило очевидной связи образа Богородицы с национализмом и белорусским национальным самосознанием. Высказывания трех информантов, зафиксированные после наводящего вопроса, могут быть интерпретированы, как признание особой связи Богородицы с нацией. При этом двое из них подчеркнули особую связь Богородицы с белорусским народом, а один с русским. Национальная идентичность более молодых информантов парадоксальным образом проявлялась в отрицании особой связи Богородицы с белорусской нацией. Они противопоставляют «обычное» почитания Богородицы белорусским народом гипертрофированному почитания Богородицы другими народами. Высказывания большинства более взрослых информантов (в том числе двух священников) можно интерпретировать как отрицание особенной связи Богородицы и белорусского народа.

Кратковременность данного исследования вносит определенные ограничения, и результаты не могут считаться исчерпывающими. Еще одним важным ограничением данного исследования является выборка информантов исключительно из числа членов Белорусской Православной Церкви. В перспективе дальнейшего исследования представляется целесообразным проведение антропологического исследования также среди белорусских католиков. Данное пилотное исследование заложило основу для дальнейшего более длительного и глубокого антропологического исследования почитания Девы Марии в посткоммунистической Беларуси. Интерпретация этнографических данных, представленная в данной статье может быть полезна для последующих качественных и количественных исследований феномена национализма и почитания Девы Марии.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – 4-е изд. – Брюссель : Издательство «Жизнь с Богом», 1989. – 2535 с.
2. Народ / Новая Философская Энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH3d2ea45e4294a99c279a3d?p.s=TextQuery>. – Дата доступа: 08.05.2023.
3. Leustean, L.N. Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe / Lucian N. Leustean (ed.). – New York : Fordham University Press, 2014. – 288 p.
4. Nationalism / Oxford Learner's Dictionary [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/nationalism>. – Дата доступа: 08.05.2023.
5. Nationalism / Cambridge Dictionary [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/nationalism>. – Дата доступа: 08.05.2023.
6. Nationalism / Collins Dictionary [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/nationalism>. – Дата доступа: 08.05.2023.
7. Niedźwiedz, A. Mary in Poland: A Polish Master Symbol / A. Niedźwiedz, C. Busser // Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World / Hermkens A-K, Jansen W. and Notermans C. (eds.). – Burlington : Ashgate Publishing Company, 2009. – pp. 87–101.
8. Pavićević, A. Travelling Through the Battle Field. The Cult of Bogorodica in Serbian Tradition and Contemporary Times / A. Pavićević // Traces of the Virgin Mary in Post-Communist Europe / T. Zachar Podolinská (Ed.). – Bratislava : VEDA, IESA SAS, 2019. – pp. 234–249.
9. Podolinska, T.Z. Marian Devotion Among the Roma in Slovakia / T.Z. Podolinska. – Cham : Springer Nature Switzerland, 2021. – 166 p.

СЕКЦИЯ «БИБЛИЯ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ»

ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ В БОГОСЛОВИИ АПОСТОЛА ПАВЛА

Грицевич В.Д., иерей

Минская духовная академия, Белорусский государственный университет

Минск, Беларусь

Email: vova.i.mir@mail.ru

В статье автор анализирует использование термина δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ в корпусе Посланий апостола Павла. Данная фраза одна из самых употребительных и во многом задает вектор Посланий к Римлянам и Галатам, которые раскрывают суть этой словосочетания. Δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ весьма многогранна и дать однозначного определения нельзя. Можно утверждать, что оно тесно связано с категориями Завета, которые были понятны иудейскому обществу, но в то же самое время нельзя исключать и судебных коннотаций, которые бы пришли на ум человеку греко-римской культуры.

Ключевые слова: δικαιοσύνη, δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ, праведность, справедливость, праведность Божия, Послания, Corpus Paulinum, апостол Павел, Новый Завет, экзегетика, Священное Писание.

ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΤΟΥ ΘΕΟΥ IN THE THEOLOGY OF THE APOSTLE PAUL

Hrytsevich U.D., priest

Minsk Theological Academy, Belarusian State University

Minsk, Belarus

In the article, the author analyzes the use of the term δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ in the corpus of the Epistles of the Apostle Paul. This phrase is one of the most commonly used and largely sets the vector of the Epistles to the Romans and Galatians, which reveal the essence of this phrase. Δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ is very multifaceted and it is impossible to give an unambiguous definition. It can be argued that it is closely related to the categories of the Covenant, which were understandable to the Jewish society, but at the same time it is impossible to exclude judicial connotations that would come to the mind of a person of Greco-Roman culture.

Keywords: δικαιοσύνη, δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ, righteousness, justice, the righteousness of God, Epistles, Corpus Paulinum, Apostle Paul, New Testament, exegesis, Holy Scripture.

История интерпретации термина δικαιοσύνη весьма многогранна и иногда противоречива. Говоря о праведности в корпусе Посланий апостола Павла, исследователи обычно выделяют несколько категорий: праведность человека и праведность Бога. Эти понятия иногда пересекаются между собой, а иногда могут и противопоставляться. Так, например, случай сопоставления человеческой и божественной праведности можно встретить в тексте Послания апостола Павла к Евреям, где приводятся образы ветхозаветных святых, удостоившихся называться праведниками и получившими δικαιοσύνη. В свою очередь прием противопоставления праведности божественной и человеческой можно встретить в Посланиях к Римлянам и Галатам. Собственно, эти два текста в своей сути посвящены изложению учения апостола Павла о δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ.

Долгое время при исследовании данного термина толкователи и экзегеты считали, что апостол Павел находится под сильным влиянием греко-римской культуры, в которой понятие δικαιοσύνη – в основном юридический термин, хотя стоит оговориться, что в ряде случаев и в греческой литературе, этот термин понимается как добродетель, но добродетель моральная, а не религиозная,

каковою она является в иудейской культуре. Таким образом многие западные экзегеты под влиянием латинского *justitia*, понимали праведность Божию исключительно как судебную честность, где судья выносит вердикт исключительно в рамках закона. Безусловно, подобного рода трактовка является ошибочной, т.к. в таком случае превращает Бога в безжалостного судью. В противовес данной концепции протестантами формируется новая доктрина: *solo gratia*, согласно которой, грешник оправдывается исключительно по вере и, таким образом, праведность Божия заключается в том, чтобы спасти и оправдать любого человека, уверовавшего в него, а от человека требуется признать Христа как «личного Бога и Искупителя». Подобная трактовка также не приемлема, т.к. упраздняет человеческое делание, превращая его в пассивный объект, над которым совершается действие.

Для правильного истолкования термина *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* стоит обратиться к ветхозаветному контексту, т.к. апостол Павел, хотя и является эллинизированным иудеем, но все-таки «Иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге» (Деян. 22:3). Учитывая тот факт, что Послание к Римлянам писалось в контексте языко-иудейского вопроса, ветхозаветных аллюзий будет больше, чем греко-римских.

Говоря о ветхозаветных отсылках, понятие праведность очень тесно идет с такими понятиями как завет, спасение и верность завету. Ключевой фразой для понимания ветхозаветного ключа служит фраза: «[я] буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26:12). Вместе с этим важными местами для понимания праведности Божией в Ветхом Завете могут служить следующие места: Ис. 11:5; 16:5; Пс. 5:7–8; 89:13–14; 98:2–3. При внимательном прочтении этих мест можно заметить праведность Божия во многих случаях синонимична выше озвученным понятиям. Таким образом, Божья праведность может быть переведена как «спасительное дело» или «любовь, восстанавливающая отношения». Однако, стоит быть осторожным при использовании этих терминов, т.к. хотя Бог и оправдывает, и спасает свой народ, но он должен в ответ «приготовить путь Господу, прямыми сделать в степи стези Богу» (Ис. 40:3). Таким образом, уже в Ветхом Завете мы видим указание на то, что праведность Божия – не односторонняя, но требует и от человека взаимного ответа.

В греческом мировоззрении «праведность» – это идея или идеал, по отношению к которому может быть измерено индивидуальное и личностное действие. В свою очередь иудейское мировоззрение воспринимает «праведность» как сохранение верности и выполнение Заветных обязательств со стороны человек по отношению к другому человеку, обществу или Богу. Пример, который может проиллюстрировать данную концепцию содержится в 1 Царств: «Когда кончил Давид говорить слова сии к Саулу, Саул сказал: твой ли это голос, сын мой Давид? И возвысил Саул голос свой, и плакал, и сказал Давиду: ты правее меня, ибо ты воздал мне добром, а я воздавал тебе злом» (1 Цар. 24:17). Из этого примера видно, что Давид объявляется праведным не потому, что он добродетелен, а Саул грешен, а потому что Саул нарушил заветные отношения по отношению к Давиду, а пророк – нет. Хотя Саул и согрешал, но он был помазанником Божиим, а следовательно, всякий восстававший на него нарушал Божественный Завет, и Давид был верен этому установлению.

Именно ветхозаветной традиции и придерживается апостол Павел, хотя в определенных местах и прослеживается эллинистическое влияние. Основной объем употребления понятия *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* приходится на Послания к Римлянам и Галатам, где апостол раскрывает это понятие, хотя стоит оговориться, что данные тексты нельзя читать вне контекста всего корпуса Посланий, т.к. данные тексты писались по определенной проблематике и исследуют данный термин в определенном ключе. Для апостола Павла, праведность Божия открывается в Евангелии, а именно в том, что Христос через крест восставляет падшего человека в прежнее достоинство и делает сынами Божиими всякого человека, приходящего к нему. Праведность Божия заключается в том, что Христос на кресте заключает новый Завет с человечеством, но на тех же условиях, которые описаны в книге Левит.

Исходя из этого тезиса, праведность Божия должна пониматься в контексте послушания людей Богу. Важным моментом, который влияет на понимание всего концепта «праведность», является определение родительного падежа фразы δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ. Современные исследователи спорят о том, как понимать этот падеж: Бог как обладающий праведностью или Бог как источник этой праведности. Безусловно, эти два значения в контексте богословия апостола Павла разделять нельзя, и те исследователи, которые пытаются определить только одно из этих значений рискуют потерять ряд возможных значений. Ведь Христос дарует праведность только потому, что Сам праведен, а следовательно, Он и Обладатель и Источник праведности.

Праведность Бога, понимается как восстанавливающая отношения между Богом и людьми Божья любовь, занимающая центральное место в Послании апостола Павла к Римлянам. Воплощение праведности Божьей, которое произошло во время крестных страданий Спасителя приводит к примирению человечества со своим Создателем и, как результат, примирение с Богом. Так как Бог не нуждался в этом примирении, но исключительно человек, апостол Павел называет это событие даром. И в этих событиях человек должен понять, что своими силами, он не способен превзойти закон и победить грех, а находясь под грехом, человек не способен обрести праведности. Поэтому апостол подчеркивает то, что пока человек пытается достичь праведности своими силами, его попытки обречены на провал, но как только человек подчиняется Божественной воли он становится мертвым для греха, но живым для Бога. Через это переподчинение человек становится свободным, примиряется с Богом и получает возможность получить праведность.

Говоря об этом аспекте Праведности Божией, надо также правильно понимать слова, которые апостол Павел пишет к верующим: «Праведный верой жив будет» (Рим. 1:17, Евр. 10:38). Очень часто эту фразу понимают как оправдание верой, однако учитывая тот факт, что эта цитата в Посланиях используется в двух различных ситуациях данную фразу стоит трактовать не только как констатацию совершившегося факта, но и как указание на эсхатологические времена, когда праведники увидят исполнение своих надежд и ожиданий. В тоже самое время говоря о втором аспекте этой фразы надо понимать, что апостол Павел писал эту цитату из пророка Аввакума в противовес иудеохристианам, которые настаивали на необходимости соблюдения ветхозаветного закона и различных мелких предписаний, которые могли испугать и отвратить от веры еще неокрепших в вере языкохристиан. Поэтому апостол Павел и пишет, что не делами, но верой оправдывается человек.

Для богословия апостола Павла характерно использование различных образов ветхозаветных праведников, которые помогают раскрытию понятия «праведность» именно исследование этих образов показывает то, что праведность у человека обретается через веру (пример Авраама), но и тесно связана с делами (пример Ноя) и именно вера и дела по вере являются неотъемлемыми компонентами праведности, которая даруется Богом человеку. Безусловно, Бог обращается к человеку с призывом, являясь инициатором богочеловеческих отношений, но пока человек не откликнется, Завет не может быть заключен.

Выражение во 2 Кор. 5:21 о том, что во Христе «мы ... сделали праведными пред Богом», подчеркивает то, что через Крест Христов человечество усыновляется Богу. А Христос через умаление Себя становится подобным нам во всем, кроме греха, а следовательно, мы имеем возможность уподобиться Богу, становясь новым творением, людьми Нового Завета, и как результат находиться в правильном положении перед Богом и являться выражением Божьей праведности перед миром.

Таким образом, для апостола Павла Божья праведность – это святое спасительное деяние. Значение употребления апостолом Павлом слова δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ и основные элементы учения об оправдании, следующие: все верующие пребывают под божьей праведностью. Это соединение суда и благодати, которое Бог проявляет, показывая праведность, передавая ее как прощение и привлекая верующих в Свое Царство, когда будет явлен последний суд. Божья праведность включает в себя следующие компоненты:

- а. Все человечество. Эта Божья праведность – не просто индивидуальный опыт; это универсальное событие во Христе для всего человечества.
- б. Божественное действие. Праведность – не только атрибут, но и деяния Бога.
- в. Центр в Кресте. Именно на кресте происходит спасительное деяние. Но воскресение тесно связано с распятием, так что праведность не только объявляется как некий атрибут, но и имеет конкретное место в истории спасения человека. По этой причине Христа можно назвать нашей δικαιοσύνη (1 Кор. 1:30).
- г. Бог Сам по Себя является праведностью и являет эту праведность в мире. Бог праведен (Рим. 3:25), но Его праведность является выражением благодати, которая также проявляет Его праведность в конкретной форме событий, связанных с крестной жертвой (Гал. 3:13; 2 Кор. 5:21 и др.). Так праведность и благодать активно соединяются во все времена. Это означает, что антиномическая распушенность исключена, ибо прощение есть акт суда, выражающий бескомпромиссный отказ от греха. Божья праведность является и судебной, и милостивой одновременно в одном акте спасения во Христе. В тоже самое время фразу «праведность Божья» нельзя рассматривать как фиксированную апокалиптическую и судебную фразу. Родительный падеж τοῦ Θεοῦ, хотя, скорее всего, и относится к источнику праведности, которая исходит от Бога, но также является и атрибутом или качеством Бога, а также может означать «праведность перед Богом», что позволяет понимать фразу δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ как многогранную и зачастую раскрытие смысла невозможно только в одном каком-то направлении.

Литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.

МОТИВ РАЗРУШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ В ЛИРИКЕ ПОЭТОВ АЛТАЯ¹

Скокова Д.С.

Алтайский государственный педагогический университет,

Барнаул, Россия

E-mail: dinara-skokova@mail.ru

В докладе представлены некоторые результаты исследования мотива разрушения православных церквей в произведениях алтайских поэтов, представителей «тихой лирики» (Н.В. Гайдука, Г.П. Панова, М.И. Юдалевича). Образы церкви и атрибутов христианской веры в целом редки для поэзии Алтая исследуемого периода, однако существуют отдельные лирические сюжеты, демонстрирующие статус церкви и религии в поздние советские и постсоветские годы. Вниманию слушателей предлагается исследование вариантов мотива разрушения церкви в лирических произведениях алтайских поэтов: снос храма, сбрасывание колоколов, переоборудование церкви в кузнечный цех, кража иконы.

Ключевые слова: христианство, поэты Алтая, святотатство, мотивы, культовые сооружения.

THE MOTIVE OF THE DESTRUCTION OF ORTHODOX CHURCHES IN THE LYRICS OF ALTAI POETS²

Skokova D.S.

Altai State Pedagogical University,

Barnaul, Russia

The report presents some results of the study of the motive for the destruction of Orthodox churches in the works of the Altai poets, representatives of the "quiet lyrics" (N.V. Gaiduk, G.P. Panov, M.I. Yudalevich). The images of the church and the attributes of the Christian faith are generally rare in the poetry of Altai of the period under study, however, there are separate lyrical plots that demonstrate the status of the church and religion in the late Soviet and post-Soviet years. The attention of the listeners is invited to study the variants of the motive for the destruction of the church in the lyrical works of the Altai poets: the demolition of the temple, the dropping of bells, the conversion of the church into a blacksmith shop, theft of the icon and subsequent resale.

Keywords: Christianity, poets of Altai, sacrilege, motives, temples.

В докладе представлены результаты исследования мотива поругания церкви в произведениях алтайских поэтов, представителей «тихой лирики», в частности Н.В. Гайдука, Г.П. Панова и М.И. Юдалевича. Работа в данном направлении инициирована постановкой вопроса о способах воплощения категории сакрального и статусе христианской образности и мотивики в лирике алтайских поэтов. При исследовании поэтических текстов указанных авторов был сделан вывод, что в их произведениях лирический герой способен переживать высокие духовные состояния, но не в храме, перед иконами, в молитвах, а в контакте с природой. Образы церкви и атрибутов христианской веры в целом редки для поэзии Алтая исследуемого периода, однако существуют отдельные лирические сюжеты, демонстрирующие статус церкви и религии в поздние советские и постсоветские годы. В настоящем докладе предлагаются четыре варианта мотива разрушения православных церквей в лирических произведениях алтайских поэтов: снос храма, сбрасывание колоколов, переоборудование церкви в кузнечный цех, кража икон.

Разрушение храма. В стихотворении Марка Иосифовича Юдалевича (1918–2014) «Я помню собор в Барнауле» (1988) лирический герой принимает участие в сносе культового сооружения.

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 23-28-00496, <https://rscf.ru/project/23-28-00496/>.

² This work was supported by the Russian Science Foundation under grant no. 23-28-00496, <https://rscf.ru/project/23-28-00496/>.

Текст строится на антитезе сакрального и профанного. Первая часть произведения посвящена собору как точке стягивания природных и космических сил:

Я помню собор в Барнауле –
багровая туча прошла,
и словно бы к солнцу прильнули
крутые его купола [6].

Солнце в восприятии героя стихотворения – метафора божественного света, но также посредством данного образа утверждается осязаемость, вещественность материального мира. Лирический герой смотрит на храм снизу-вверх, поэтому восходящая вертикаль – один из значимых мотивов, конструирующих не только образ собора, но также художественное пространство.

И в синем просторе блестели
его золотые кресты,
но мы понимать не умели
летающей его красоты [6].

Кроме того, внимание героя к высотам «отрывает» храм от земли, исчезает линия горизонта, появляются небесные пространственные образы «синий простор» и «летающая красота». В изображении собора Юдалевич использует цветопись вслед за иконописной цветовой традицией («синий», «золотой»). Функциональна также и звукопись, этот прием также формирует текстообразующую антитезу. Плавно летящему, парящему образу собора в первой части стихотворения противопоставлен акт его уничтожения, здесь меняется характер динамики действия на хаотичные острые, отрывистые и резкие движения:

И весь устремлен в поднебесье,
как будто к полету готов,
он символом был мракобесья
по меркам тридцатых годов.
За это с размахом немалым,
довольные очень собой,
мы рвали собор аммоналом,
ломали ломами собор.
Мы были не люди, а масса,
и в этот вписались оскал
ребята из нашего класса,
конечно, и я не отстал [6].

Звериные коннотации приобретают святотатцы, совершающие акт разрушения собора. В этот момент они утрачивают человеческий облик: «не люди, а масса», благодаря глаголу «рвали» и существительному «оскал» создается смысловая линия собора как тела, тогда как его разрушители понимаются как дикие звери, рвущие зубами плоть.

Работали мы иступленно,
рубили, крушили сплеча,
а рядом, у древней иконы,
горела, мерцала свеча [6].

Стихотворение Юдалевича представляет собой монолог покаяния и соболезнования, не случайно в финале автор возвращает читателя к сакральному, таким образом он создает контраст между иступленными и неистовыми действиями ребят и многозначительным молчанием святого Лица, взирающего с иконы. Образ «свечи» у «древней иконы» в финале стихотворения важен, поскольку является символом соприсутствия Высшего при происходящем: «рядом». Образ зажжённой свечи поэтому может быть прочитан и как антитеза inferнальному огню, так как ее

пламя безмолвно «мерцает», «горит» и противопоставляется огню «аммонала», взрывчатого вещества. Свеча не гаснет, что демонстрирует постоянство божественного присутствия на земле.

Сбрасывание колоколов. Мотив разрушения церкви реализован в метонимическом сюжете снятия колоколов в стихотворении Николая Гайдука (1953) «Колокола».

Звон тогда стоял на всю окольность!
Горькая мелодия текла...
На крутых округлых колокольнях
Корчевала Русь колокола! [1, с. 33].

Ведущим мотивом в тексте является колокольный звон, с ним связан образ звонаря. Корчевание, вырывание с корнем, уподобляется хирургическому вмешательству. Странное на наш взгляд, сочетание «корчевала Русь» посредством олицетворения формирует коннотации аутоагрессии, которая рифмуется далее с образом звонаря, «сошедшего с ума»:

А звонарь, которому намедни
Руки целовало всё село –
Колокол его из тёмной меди
Мог звенеть и свято и светло –
Тот звонарь ушёл в поля пустые,
Думу думал – слёзоньки из глаз...
Ах, как славно вся звенит Россия!
Да неужто звон в последний раз? [1, с. 33]

Колокольный звон понимается как духовный голос России.
Нет!.. Калёный колокол какой-то
Стукнулся об землю – и взлетел!
На небесной синей колокольне
Он один – как солнце – уцелел [1, с. 33].

Центральным событием анализируемого стихотворения можно считать чудо: сброшенный на землю колокол взмывает вверх, храмом и колокольной становится весь мир («На небесной синей колокольне / Он один – как солнце – уцелел»). Звон из акустического переходит в разряд метафизического и разливается повсюду, его источник не локализован. Комсомольцы изображены духовными профанами, ограниченными новой идеологией и причинно-следственным мышлением, а хохот звонаря знаменует прозрение, освобождение от рационального. Сумасшествие его можно сопоставить с частым в русской поэзии XIX века мотивом обретения поэтического дара, образом поэта как пророка-отшельника (Лермонтовская линия), звонарь сошел с ума по милости Бога, этому предшествовала аскеза: «ушёл в поля пустые, / Думу думал – слёзоньки из глаз...». Оценка лирическим субъектом состояния героя стихотворения (звонаря) производится со стороны, когда иступленная радость от обретения такого дара квалифицируется как сумасшествие:

Хохотал звонарь! А комсомольцы
Думали, что это за селом
Небольшая церковь с колокольцем –
И её бы надо бы на слом... [1, с. 33].

Колокольный звон приобретает космический характер, божественное в восприятии героя присутствует везде: космос стал храмом. Поэтому акустический образ колокольного звона эволюционирует в звон космический:

Ой, звонит в душе земля и солнце!
Плечи трёт нехитрая сума.
Хорошо теперь в полях живётся
Звонарю, сошедшему с ума!.. [1, с. 33].

В последней строфе можно обратить внимание на мотив слияния пространства души и мира, звонарь постиг единство божественного космоса.

Переоборудование церкви. В произведении Г. Панова «Если корни дерева подсесть...» (1990) отражен исторический факт, размещение в барнаульском храме Александра Невского кузнечного цеха.

...В храме Невского Александра
разместили «Электропечь».
Там, где сердцу
внушалась нежность,
там, где людям
прощался грех,
огнедышащий ад кромешный
вздул мехами
кузнечный цех [5, с. 112].

В первую очередь заметна антитеза сакрального и профанного и вместе с тем сочетание несочетаемого, порождающие дистопию – рассинхронизацию назначения пространства («Там, где сердцу / внушалась нежность, / там, где людям / прощался грех») и его применения «огнедышащий ад кромешный / вздул мехами / кузнечный цех»: иными словами, нарушается сакральная логика и смысл храмового пространства. Конечно, подобное святотатство передается в образах дьявольского, inferнального. Храм становится логовом зла.

Последующее осквернение пространства сопровождается актами поругания икон и фресок: «И смущался кузнец под взглядом / прокопченых святых / (насквозь!) [5, с. 112], и далее:

И какой-то остряк однажды
л и к и
краской загрунтовал.
Шутки ради.
Так, между прочим.
Стыд – не дым, он глаза не есть [5, с. 113].

Проступающие сквозь копоть и грунтовку лики святых воспринимаются как элемент божественного чуда, торжество Высшей воли:

Но со стен проступали очи,
но указывал
в небо
перст.
Эти лики и эти очи
созидали духовный щит!.. [5, с. 113].

Анафорический повтор в финале стихотворения («гром кузнечный» / «гром небесный») создает мотив противоборства равных сил небесного и адского. Последний стих «Гром небесный молчит пока» может восприниматься как укор, обращенный к Богу, и ожидание наказания за грех святотатства.

Кража иконы. Пятый сонет в венке «Шукшинская калина» Г. Панова строится вокруг мотива кражи икон. Здесь, однако, подчеркивается двойственная природа иконы, она является предметом культа и в то же время произведением мирового искусства: «Тебя свели к религии одной, / а между тем среди шедевров мира / ты в разных луврах выглядишь не сиром, / в тоске чернея по земле родной...» [5, с. 199]. Такое восприятие иконы можно обосновать авторским мироощущением, во втором сонете этого же венка есть такие строки: «И мы с тобой, не верящие в бога, / в виденья и знамения Христа, / несём неукоснительно и строго / тот тяжкий крест, чьё имя Красота» [5, с. 197]. Подобный культ Красоты (поэтическая традиция, восходящая к Ш. Бодлеру) делает икону объектом эстетического внимания. Стоит отметить, что

анализируемое стихотворение изображает разные судьбы икон (одну нелегально вывезли за границу, вторую, ту, которую не вывезли, тайком продают на черном рынке: «Не эмигрантка – вылезла тайком: / на чёрном рынке хитрый выставком – / пойдя узнай иуду по обличью...» [5, с. 199], здесь важно заметить, что выкрал икону кто-то из «своих»). В финальной строфе автор, используя прием иронии, подчеркивает типичность подобных краж по всей русской земле: «Тужи, Кизи и чудо на Нерли, / ещё одну икону увели...» [5, с. 199], употребление нарицательного имени иуды показывает, что крадут люди, посвященные в культ, люди божьи, иными словами, по Панову, церковь претерпевала разрушения не только в борьбе с внешним врагом, наблюдается разложение традиции, нравственных и духовных ценностей изнутри.

Итак, на примере отдельных произведений поэтов Алтая были показаны способы художественного осмысления и реализации мотива разрушения церкви – от сноса культового сооружения до осквернения атрибутов веры. Во всех анализируемых текстах прочитывается конфликт сакрального и профанного, при этом очевидным стал мотив безнаказанности греха святотатства либо отсроченности подобного наказания. Стоит отметить, что набор вариантов исследуемого мотива не является уникальным для лирики Алтая. Похожие темы, образы и мотивы можно найти в творчестве поэтов других регионов.

Литература

1. Гайдук, Н.В. И любовь, и душа, и отчизна. Избранные стихотворения / Н.В. Гайдук – Барнаул: «Авторский Альманах Август», 1994. – 68 с.
2. Дранникова, Н.В. Разрушение православных церквей и культовых сооружений в повествовательной традиции Архангельской области / Н.В. Дранникова // Традиционная культура. – 2020. – Т. 21, № 2. – С. 91–102.
3. Захаров, В.Н. Русская литература и христианство / В.Н. Захаров // Проблемы исторической поэтики. – 1994. – № 3. – С. 5–11.
4. Кошемчук, Т.А. Русская поэзия в контексте православной культуры / Т.А. Кошемчук. – СПб.: Наука, 2006. – 638 с.
5. Панов, Г.П. Избранное / Г. Панов; [ред.-сост. С.А. Мансков]; М-во культуры Алтайского края, Алт. краев. универ. науч. б-ка им. В.Я. Шишкова. – Барнаул: ООО «АЗБУКА», 2022. – 272 с.
6. Юдалевич, М.И. Избранные стихотворения о Барнауле [Электронный ресурс] / М.И. Юдалевич – Режим доступа: <http://akunb.altlib.ru/files/LiteraryMap/Texts/Yudalevih/230.htm> – Дата доступа: 29.04.2023.

БИБЛЕИЗМЫ В ПРОЗЕ Н.Д. ГОРОДЕЦКОЙ

Сидорова Т.П.

Белорусский государственный университет,

Минск, Беларусь

E-mail: tsidorova1980@mail.ru

В статье на материале рассказа «В дни потопа» цикла «Исход» писательницы и богослова русского зарубежья Надежды Даниловны Городецкой выявлены и проанализированы библейские аллюзии и реминисценции, определена их семантико-функциональная роль в формировании авторской картины мира, где ведущими образами являются образ Родины и женщины в изгнании.

Ключевые слова: Н.Д. Городецкая, рассказ, мотив, образ, Библия, аллюзия, реминисценция.

BIBLICAL ISSUES IN N.D. GORODETSKAYA'S PROSE

Sidorova T.P.

Belarusian State University,

Minsk, Belarus

In the article on the material of the story «In the days of the flood» of the cycle «Exodus» by the writer and theologian of Russian abroad Nadezhda Danilovna Gorodetskaya, biblical allusions and reminiscences are identified and analyzed, their semantic and functional role in the formation of the author's picture of the world, where the leading images are the image of the Motherland and women in exile.

Keywords: N.D. Gorodetskaya, story, motif, image, Bible, allusion, reminiscence.

Надежда Даниловна Городецкая (1901–1985) – писательница первой волны русской эмиграции, расцвет художественного творчества которой пришелся на Парижский период ее 65-летнего пребывания в изгнании. Потеряв в годы революции родных, морским путем через Крым, Константинополь, вчерашняя гимназистка оказалась в культурном центре русской эмиграции – Париже, где попала в литературные (редакция газеты «Возрождение», объединение «Кочевье») и философско-религиозные сообщества (Академия философии Н.А. Бердяева, РСХД). В Париже Городецкая обрела духовника – им стал французский старец архимандрит Лев (Жилле), который «вел ее по пути кенозиса» до конца ее дней [2, с. 213]. По благословию отца Льва, Надежда Городецкая переехала в Англию, где получила богословское образование в Бирмингеме, начала писать духовные произведения (статьи об Иисусовой молитве, Крещении Руси), заниматься вопросами синергии литературы и богословия (изучала концепцию «религиозного беспокойства» во французской и русской литературах). Все эти занятия вылились в монографию «The humiliated Christ in modern Russian thought» / «Уничиженный Христос в современной русской мысли» (Лондон, 1938) и позволили писательнице занять вакансию лектора на богословском факультете Оксфордского университета. Так Городецкая стала первой женщиной-лектором, разработавшей и прочитавшей курс по восточной религиозной культуре и ее рецепциях в русской художественной литературе на богословском факультете Оксфорда. Другим значимым литературно-богословским исследованием стала докторская диссертация Городецкой «Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoevsky» / «Святитель Тихон – вдохновитель Достоевского» (Лондон, 1951).

В данной статье будут рассмотрены библейские аллюзии и реминисценции в творчестве Н. Д. Городецкой на материале рассказа «В дни потопа», относящегося к художественной беллетристике писательницы: впервые рассказ был опубликован в газете «Возрождение» в 1930 году.

Творчество Н. Городецкой автобиографично: в центре ее художественной прозы – одинокая женщина-эмигрантка, путь которой реализуется посредством мотивов странничества и изгнания.

Христианское мировоззрение Городецкой нашло отражение в ее литературном творчестве, где отсылки на образы и сюжеты библейской мифологии являются не только художественно-стилистическими приемами, обогащающими образность художественной картины мира, но несут символично-смысловую нагрузку для репрезентации духовно-нравственных аспектов общемировой истории.

Само название рассказа «В дни потопа» является реминисценцией (прямой отсылкой, явным указанием) на катастрофу в истории человечества: гнев Божий обрушился на грешных людей в виде 40-дневного ливня: *разверзлись все источники великой бездны и окна небесные отворились – и хлынул на землю ливень, сорок дней и сорок ночей лился он* (Быт 7:11).

Общее название цикла рассказов «Исход» напоминает о выходе евреев из египетского плена. Таким образом, на уровне названий Городецкая апеллирует к сравнению происходящей в России революционной катастрофы с библейскими вехами истории.

Объявленная эвакуация Крыма становится потрясением для всех: «известие потрясло и удивило, как поражает смерть» [2, с. 201].

Пароходы, увозящие беженцев из Крыма, становятся символами Ноева ковчега, где пытаются спасти причастные к праведнику по родству счастливицы, прихватив с собой прочую живность земли.

Мотивы воды, сырости, мокроты реализуется в хронотопе рассказа на следующих уровнях: вода за кормой корабля («еще не опала вода, еще между домов, по вчерашним улицам, плавают спасательные лодки» [2, с. 202]), мокрое детское белье, скрученное в узел; вода, попадающая сквозь корабль: «с потолка капало, деревянный настил и соломенные тюфяки были влажны» [2, с. 203]. Реки слез проливают женщины-беженцы, среди которых Городецкая выделяет образ старой графини, провожающей сына: «она качалась и плакала, и отличалась от бабы, отправляющей сына на войну, только неуместной шляпкой да тем, что ее слезы, не сопровождаемые криком и причитаниями, точно не выходили наружу, а изливались обратно в ее сердце молчаливой и горькой струей» [2, с. 201].

Образ автомата-женщины, качающейся из стороны в сторону, является литературной аллюзией к гоголевским пожилым героиням-старушкам-маятникам. Ю.В. Манн обратил внимание, что одним из ведущих мотивов в творчестве Гоголя являются мотивы кукольности, автоматичности [3, с. 9]. Гоголь был любимым писателем Городецкой: об этом свидетельствуют многочисленные прямые и скрытые цитаты из его жизни и творчества в ее произведениях, но рецепция гоголевской кукольности у Городецкой усложняется введением художественного психологизма. У писательницы качание героини не есть иллюстрация пошлой бездуховности, мертвенности мира (как, например, у старушек из повести Н.В. Гоголя «Страшная месть»), а указывает на выпадание графини в мистическую гротескную кукольность вследствие психологического потрясения от разлуки с сыном.

Ближе к гоголевской кукольности как символа мертвенности, смерти, становится описание сумасшедшего юноши в рассказе: Городецкая акцентирует внимание на его «круглое, детское, но совершенно мертвое и трупно-бледное лицо», когда он «откидывал голову и кричал неживым деревянным голосом» [2, с. 201]

В хронотопе рассказа наблюдается сложный синтез исторических и символических свидетельств: исторические места и лица (лагерь Сан-Стефано, крепость Йедикуле – в Стамбуле, «королева Греции Ольга» – дочь великого князя Константина Романова, племянница Александра II, которая занималась помощью беженцам) упоминаются на фоне апокалиптических предостережений Евангелия. «Из-под сознания всплыли грозные строки: “Горе беременным и питающим сосцами в те дни” [2, с. 201], что является прямой цитатой из Евангелия от Марка: *Горе беременным и питающим сосцами в те дни. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою. Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже донныне и не будет* (Мк 13:17–19). Так исторический исход становится бегством: если

евреи бежали на Родину от поработителей-египтян, то русские эмигранты начала XX века покидали Россию вынужденно, спасаясь в стране далече от революционной чумы.

Мотив бегства реализуется в пространстве рассказа на уровне вещей, которые становятся деталью, выполняющей следующие функции:

Покинутого уюта: оставленные вещи, мука и вареники на столе.

Напоминание о доме: женщина со множеством вещей, «которые нужно спасти в первую очередь». Здесь происходит «очеловечивание вещи»: она становится свидетелем личной истории владельца: «грузят ее рояль, сундуки, дама прижимает к каракулевой шубе шляпную картонку» [2, с. 202]; маленький самовар, раковины-пепельницы, рамки из ракушек, которые вывезла хлопотливая мать Васеньки.

О прошлом образе жизни: неуместная шляпка пожилой графини, туалетные принадлежности дамы.

Абсурдность настоящего, где вещь становится элементом художественного карнавала: английская шинель на безумном юноше, «мужская бязевая рубаша с оборванным воротом» на худеньких плечах девушки, на спор с братьями сбежавшей на фронт [2, с. 204].

Оппозиция жизнь-смерть реализуется на уровне семьи, существующей и зарождающейся. Символом семьи становится семейный очаг, которые на всякой остановке в любых условиях мастерят из подручных средств молодожены-робинзоны. «Печь вышла на славу. Целый барак варил на ней чай» [2, с. 205]. Молодая семья сравнивается с птицами: «Они походили на птиц, выющих свое гнездо» [2, с. 205]. Здесь снова библейская аллюзия (намек, указание) на голубя, который однажды не вернулся в ковчег, оставшись вить свое гнездо на высохшей земле.

Так, корабль беженцев помимо Ноева ковчега становится символом дома, своего гнезда. На его палубе пытаются создать уютные уголки: «кто-то уже отгородился сундуками, накрыл их полотном и зажил “своим домом”» [2, с. 202].

«Без страдания и не поймешь счастья. Идеал через страдание переходит, как золото через огонь», – эти слова Ф.М. Достоевского звучат лейтмотивом во всей истории русской классической литературы (Н. Гоголь, И. Тургенев, Л. Толстой): только выстраданное счастье имеет право на существование. Страдание как очищение является одним из вех на пути следования за Христом: *возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мк 8:34).

Городецкая продолжает развивать традицию христианской литературы. В рассматриваемом рассказе она остается верна кенотическому взгляду на русского человека¹. «Не знаю, что замечательнее в человеке: его способность к страданию или неведомая жизненная сила, благодаря которой страдание преодолевается», – пишет она [2, с. 202]. С ее точки зрения, которая формировалась под влиянием окружающих ее религиозных философов и священников: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, архим. Лев Жилле и пр., идея уничиженного Христа, «русского Христа» в литературе, кровавыми ступнями исходившими матушку Русь (Ф.И. Тютчев), сформировала концепт «русская душа». Русским людям в большей степени свойственно подражание Иисусу Христу в Его подвиге кенозиса в бескрайнем терпении, смирении, послушании, милосердии [4].

И в апокалиптической ситуации абсурда, когда выход на свет из трюма бездомья с намеком на содомский хаос кажется невозможным:

«Жизнь кипела. Неумытая дама подкрашивалась. В лазарете бредили тифозные. Боцман учил худенькую барышню стирать. Жена ушла от мужа и переселилась в другой трюм. Роженица кричала. Пел кубанский хор» [2, с. 206].

¹ Кенозис (греч. κένωσις; лат. exinanitio – истощание, умаление, опустошение) – богословский термин, обозначающий уничижительное состояние, добровольно воспринятое Сыном Божиим при Воплощении для спасения мира. Самоуничтожение и последовавшее за ним прославление Иисуса Христа от Бога Отца описано в послании апостола Павла к Филиппийцам, глава 2-я.

Городецкая вводит мотивы жизни, которые реализуются посредством проведения богослужения и таинства венчания: «на пароходе обвенчалась с командиром своего полка курчавая Оля <...> и обратилась в милостивую застенчивую девушку» [2, с. 206].

Свадьбой и сообщением о рождении у пары ребенка – «белокурого бутуза» – Городецкая завершает свой рассказ. Эпилог, отсылающий к первому чуду Христа на свадьбе в Кане Галилейской, несет жизнеутверждающий смысл: только тот дом устоит, который устроится по благословению Бога.

Таким образом, в рассказе Н. Городецкой «В дни потопа» посредством введения библейских аллюзий и реминисценций реализуется бинарная оппозиция жизнь-смерть, представленная мотивами изгнания, одиночества, пути, стихиями воды и огня, многофункциональностью художественной детали. В хронотопе рассказа смыслообразующим символом является корабль в значениях Ноев ковчег, Россия, дом.

Литература

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета : в рус. пер. с парал. местами и прил. – Москва : Российское библейское об-во, 2001. – 1371 с.
2. Городецкая, Н.Д. Остров одиночества: Роман, рассказы, очерки, письма / Н.Д. Городецкая. – СПб.: ООО «Издательство Росток», 2013. – 845 с.
3. Манн, Ю. Поэтика Гоголя / Ю. Манн. – М.: Художественная литература, 1988. – 416 с.
4. Gorodetsky, N. The humiliated Christ in modern Russian thought / N. Gorodetsky. – Leighton Buzzard: FAIT PRESS' LTD, 1938. – 185 P. / Городецкая, Н.Д. Униженный Христос в современной русской мысли / Н.Д. Городецкая / Пер. Т.П. Сидорова. В рукописи.

БИБЛЕЙСКИЙ КОД СИБИРСКОГО ТЕКСТА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ¹

Богумил Т.А.

*Алтайский государственный педагогический университет,
Барнаул, Россия*

E-mail: tbogumil@mail.ru

В статье дан обзор библейских образов, мотивов и сюжетов, лежащих в основе сибирского текста русской культуры. Обозначена смысловая оппозиция «рай – ад», существенная для формирования образа Сибири в литературе. Райская топка проиллюстрирована при помощи дендронимов. К полюсу «рая» тяготеют сюжеты о миссионерском служении (Ермак как первый апостол), изгнания из рая (в связи с инородцами), поиска утраченного рая (Беловодье, сюжет о блудном сыне). С полюсом «ада» связан сюжет христологической инициации.

Ключевые слова: христианство, локальный текст, апостольский сюжет, Беловодье.

BIBLICAL CODE OF THE SIBERIAN TEXT OF RUSSIAN CULTURE²

Bogumil T.A.

*Altai State Pedagogical University,
Barnaul, Russia*

The article provides an overview of the biblical images, motifs and plots underlying the Siberian text of Russian culture. The semantic opposition "heaven – hell", essential for the formation of the image of Siberia in literature, is indicated. Paradise topic illustrated with dendronims. Plots about missionary service (Yermak as the first apostle), expulsions from paradise (in connection with foreigners), search for the lost paradise (Belovodye, the plot about the prodigal son) gravitate towards the pole of «paradise». The plot of the Christological initiation is connected with the «hell» pole.

Keywords: Christianity, local text, apostolic story, Belovodye.

Сибирский текст является одним из главных региональных сверхтекстов русской культуры наряду с кавказским, крымским, северным, дальневосточным сверхтекстами (под локальным сверхтекстом понимается «сложная система интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью» [7]). Общеизвестным фактом является то, что истоки славянской художественной словесности связаны с христианством: «Крещение явило Древней Руси и письменность, и литературу. <...> дало идеал и предопределило содержание русской литературы» [5, с. 6]. Закономерно, что библейский код определяет базовую семантическую оппозицию геоэтики Сибири: политическое освоение территории сопровождалось культурной мифологизацией локуса как «рая» или «ада»; библейские образы, мотивы и сюжеты лежат в основе сибирского сверхтекста [3]. Своеобразным фильтром, обусловившим состав сложившегося мотиво-образного комплекса, стали природно-исторические реалии региона.

Образ Сибири–Эдема возник в первых сибирских летописях XVII в., где завоеванное Ермаком пространство описано как изобильное природными благами. Показательно, в частности, что русские первопроходцы именовали незнакомые деревья библейскими дендронимами. К примеру, в Толстовском списке Строгановской летописи написано: «...по камени растяху дровие велие, высокое, красное, хорошее, кедри и певги ливания...» [10, с. 59–60]. Сибирская сосна в обыденной и художественной речи стала «кедром», хотя с точки зрения ботанической номенклатуры Кедр и Сосна – разные роды. Дело в том, что в средневековье

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 23-28-00496, <https://rscf.ru/project/23-28-00496/>.

² This work was supported by the Russian Science Foundation under grant no. 23-28-00496, <https://rscf.ru/project/23-28-00496/>.

ливанский кедр ассоциировался с мощной красотой и величием [11, с. 232]. Данная образная аналогия оставалась неизменной вплоть до начала XX в., о чем свидетельствует, в частности, эпизод рассказа В.М. Бахметьева «На земле» (1912–1913). Странник из «России», ищущий на Алтае плодородные и свободные места «для обчества», восхищается открывшимися возможностями: «Попалась одинокая лиственница, прямая, ядреная, камень – не дерево. – Кедр ливанская, древа перемытная!» [9, т. 2, с. 178]. Другое библейское дерево, «пересаженное» на сибирскую почву благодаря летописям и последующей литературной традиции, – кипарис. Так, П.А. Словцов в «Прогулках вокруг Тобольска» (1834) пишет, что пихту «можно бы сибиряку называть *северным кипарисом* (курсив автора. – Т.Б.)» [Цит. по: 1, с. 51–52]. Названия деревьев относятся к одним из первоначальных элементов структурирования картины мира. В книге пророка Исаии грядущая духовная слава Сиона уподоблена «славе Ливана» – покрывающим горный хребет нетленным породам: «кипарис и пегв и ... кедр» (Ис. 60:13). отождествление сибирских деревьев (сосны / лиственницы, пихты) с деревьями Палестины (кедр, кипарис) есть частное проявление семантизации пространства Сибири как «Земли Обетованной» [4, с. 236–237].

При всем том, что новоприобретенные земли мыслились раеподобными, языческое аборигенное население, по мнению летописцев, было грешно и нуждалось в приобщении к истинной вере. Поэтому самый первый сибирский сюжет о завоевании Ермаком Сибири складывался как история об апостольском (миссионерском) служении. И позднее, в XIX веке, именно Сибирь ощущалась как место духовного подвига. К примеру, автобиография преосв. Вениамина (Благонравова, 1825–1892) тяготеет к канону святительского жития, где архиепископ выступает как миссионер и креститель бурят, храмостроитель и чудотворец с божьей помощью [8, с. 71–73].

Мифологема «Сибирь – рай» предполагает развертывание, как минимум, двух полярно направленных сюжетных нарративов: изгнание из рая и поиск утраченного рая (вариант: возвращение блудного сына). В литературе о Сибири первый сюжет представлен, в основном, в связи с осмыслением тех утрат, которое понесло коренное население. Поскольку автохтоны были язычниками, данный сюжет совпадает с ветхозаветным на типологическом, а не генетическом уровне. К примеру, в романе «Горы» (1933) советского писателя В.Я. Зазубрина написано: «В прежнее время на Алтае народа было мало. Тайга лежала на горах, как соболя шкура с горностаевым воротником. Так темны были ее чащи, так белы снега вершин. Горы поднимались, как полные груди матери. Из каменных сосцов бежали реки со вкусом молока. Пастбища в обширных долинах не могла перелететь сорока. Стада бродили, как звезды в небе, не знающие счета. В ту пору не было войн, и оружие служило потехой праздным. Анчи знает – обнищал отец Алтай. Шубу его дорогую изодрали. Остался от нее один белый воротник. Нагота его прикрыта черным сукном пожарищ» [9, т. 3, с. 54].

Сюжет поиска земли обетованной, земного рая лежит в основе легенды о Беловодье, распространяемой в старообрядческой среде на рубеже XVIII–XIX вв., и, соответственно, в литературных произведениях на эту тему. С одной стороны, легенда является вариантом общечеловеческой «утопии места», связанной с универсальными представлениями о «далекой земле» и «золотом веке». С другой стороны, наблюдается генетическая и структурная преемственность бегства староверов из наступающего царства Антихристово в Беловодье / Китеж с историей Исхода евреев из египетского плена [12]. Известно, что Беловодьем во второй половине XVIII в. полагали Бухтарминскую и Уймонскую долины на Алтае. Когда община «каменщиков» официально вошла в состав России (1791) поиск идеальной страны сместился восточнее. В русской литературе эмблематичный для сибирского текста сюжет о Беловодье активизировался в моменты исторических и духовно-нравственных кризисов: в первой трети XX в. (искали, но нашли; нашли, но не то); во второй половине XX века в творчестве писателей-традиционалистов (имели, но утратили). На настоящий момент Беловодье – культурно-туристический и торгово-промышленный бренд Алтая [2].

Актуализация сюжета о блудном сыне в связи с Сибирью стала возможной тогда, когда это пространство стало восприниматься не как чужое, а как свое, родное, т.е. сформировалось региональное самосознание. Принципиальный сдвиг точки зрения произошел в середине XIX века в связи с деятельностью областников и появлением плеяды писателей-сибиряков. Сюжет о блудном сыне реализовывался как возвращение из столицы в провинцию. В середине XX века в творчестве сибирских шестидесятников данный сюжет преобразовался в возвращение из города в деревню.

Образ Сибири–Ада возник благодаря природно-климатическим условиям (морозная долгая зима и пр.) и в связи с исторической ролью Сибири как места ссылки и каторги. Глава старообрядческой оппозиции Аввакум Петров (1620–1682) в своем «Житии...» написал автобиографию по канону «христологической инициации» [13, с. 29], что стало в дальнейшем поведенческой моделью для декабристов.

Впервые идея Сибири, преобразующей человека, впрочем, возникла еще в исторических песнях XVI века о Ермаке–раскаявшемся грешнике. В литературу данный сюжет попал через посредничество Н.В. Карамзина, который в IX томе «Истории государства Российского» (1821) «придерживался версии <...> о разбойничестве Ермака и искуплении им своей вины победой над Кучумом» [1, с. 80].

В русской литературе XIX в. Сибирь осмысляется в качестве пространства «гражданской смерти» и последующего духовного возрождения. Сюжетная преемственность «преступление (подлинное или мнимое) – ссылка в Сибирь – воскресение» синонимична последовательности «смерть – ад – воскресение» [6, с. 723–725]. Инвариантная для сибирского текста сюжетная схема (преступление – раскаяние – возрождение) реализуется как в классических произведениях русской литературы (диалогия Н.А. Некрасова «Русские женщины», «Записки из мертвого дома» и «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского, «Воскресение» Л.Н. Толстого, «В ссылке» А.П. Чехова и др.), так и в массовой беллетристике XIX века. В «лагерной прозе» XX века сюжет инициации претерпел радикальные изменения: воскресения человека в адовом пространстве Сибири больше не происходит.

Библейские сюжеты в сибирском тексте русской культуры со временем потеряли свое религиозное содержание. Оно, как правило, вытеснялось социальной и психологической проблематикой. Ядерный мотив, объединяющий эти сюжеты воедино, помимо того, что все они – про Сибирь, связан с идеей преображения человека и пространства.

Литература

1. Анисимов, К.В. Проблемы поэтики литературы Сибири XIX – начала XX веков: особенности становления и развития региональной литературной традиции / К.В. Анисимов. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2005. – 304 с.
2. Богумил, Т.А. Беловодье: легенда, мифологема, бренд / Т.А. Богумил // Культура и текст. – 2018. – № 3 (34). – С. 89–102.
3. Богумил, Т.А. Библейские сюжеты в сибирском тексте / Т.А. Богумил // Проблемы исторической поэтики. – 2020. – Т. 18. – № 4. – С. 331–347. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8742
4. Богумил, Т.А. Кедр как дендрообраз сибирского текста / Т.А. Богумил // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. – 2022. – Т. 24, № 4. – С. 233–248. DOI: 10.15826/izv2.2022.24.4.075
5. Захаров, В.Н. Русская литература и христианство / В.Н. Захаров // Проблемы исторической поэтики. – 1994. – № 3. – С. 5–11.
6. Лотман, Ю.М. Сюжетное пространство русского романа XIX столетия // О русской литературе / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб, 1997. – С. 712–729.
7. Меднис, Н.Е. Сверхтексты в русской литературе [Электронный ресурс] / Н.Е. Меднис. – Новосибирск: НГПУ, 2003. – 170 с. – Режим доступа: <http://rassvet.websib.ru/text.htm?no=35&id=5>. – Дата доступа: 17.04.2023.

8. Мельникова, С.В. Мемуары сибирского православного духовенства XIX века и областная сибирская литература / С.В. Мельникова // Проблемы исторической поэтики. – 2012. – Вып. 10. – С. 67–76. DOI: 10.15393/j9.art.2012.341.
9. Образ Алтая в русской литературе: антология: в 5 т. – Барнаул: ИД «Барнаул», 2012.
10. Сибирские летописи. – СПб.: Имп. Археогр. комис., 1907. – 397 с.
11. Словарь русского языка XI–XVII вв. – Вып. 8. – М.: Наука, 1981. – 351 с.
12. Сморгунова, Е.М. Библейский Исход и рассеяние русских староверов: некоторые изоморфные черты / Е.М. Сморгунова // От бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народных культурах. – Вып. 2. – М.: ГЕОС, 1998. С. 208–219.
13. Тюпа, В.И. Мифологема Сибири: к вопросу о «сибирском тексте» русской литературы / В.И. Тюпа // Сибирский филологический журнал. – 2002. – № 1. – С. 27–35.

ПОНЯТИЕ СОФИИ В ПОСЛАНИЯХ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Гречко Д.Л., священник

Минская духовная академия,

Минск, Беларусь

E-mail: dmitrygrechko@mail.ru

Мудрость как духовная основа культуры человека относится к числу особенно важных проблем науки. Не смотря на разную интерпретацию понятия «мудрости» в различных философских, религиозных, мифологических концепциях мудрость не является отдельной дисциплиной. Ее исследование как выражения истины помогает в поисках пути и смысла совершенствования личности. Духовное преобразование может быть осуществлено только в процессе деятельности в форме личностного воплощения мудрости в жизни.

В своих посланиях святой апостол Павел излагает своё учение о Софии, которое дает неложные ориентиры всем, кто идёт путем, ведущим в Царствие Божие.

Ключевые слова: святой апостол Павел, Премудрость, Спасение, Крест.

UNDERSTANDING OF SOPHIA IN THE EPISTLES OF THE APOSTLE PAUL

Grechko Dimitriy, priest

Minsk Theological Academy,

Minsk, Belarus

Wisdom as the spiritual basis of human culture is one of the most important problems of science. Despite the different interpretation of the concept of «wisdom» in various philosophical, religious, mythological concepts, wisdom is not a separate discipline. Its study as an expression of truth helps in the search for the path and meaning of personal improvement. Spiritual transformation can be carried out only in the process of activity in the form of a personal embodiment of wisdom in life.

In his epistles, St. Paul the Apostle expounds his teaching about Sophia, which does not give false guidance to all who follow the path leading to the Kingdom of God.

Keywords: St. Paul the Apostle, Wisdom, Salvation, Cross.

Слово «Премудрость» святой первоверховный апостол Павел употребляет в нескольких своих посланиях к христианским Церквам. Основное же учение апостола Павла о Софии содержится в его первом послании к Коринфянам.

В Послании к Римлянам

В послании к Римлянам апостол пишет: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его» (Рим 11:33).

В этой главе апостол выражает свою скорбь о том, что иудеи упорно не желают верить во Христа и о том, что они Богом отвержены их от новозаветной Церкви. Святой Павел говорит, что Израиль сам виновен в своём отвержении, потому что ищет оправдания в исполнении внешнего обрядового закона Моисеева, а не в вере во Иисуса Христа. При этом святой Павел выражает убеждение, что отвержение не будет вечным для иудейского народа: в своё время и они уверуют во Христа и войдут в Его Церковь. В этом временном отвержении иудеев апостол видит особенное проявление премудрости Божией с точки зрения спасения человечества.

Отвержение иудеями веры во Христа как в долгожданного Мессию, заставило апостола Павла обратиться с проповедью о Христе к язычникам. И это отвержение иудеев послужило к обращению язычников через Павлову проповедь [5, с. 577].

Премудростью здесь апостол Павел называет то, как Бог мудро устраивает, что даже отступничество и мятеж идут на пользу. А также Божие ведение, ибо Он лучше всех знает, как управлять всем [16].

Протоиерей Виктор Василевич в своей книге «Катихизис» дает определение понятию Промысла Божия: «Промысл Божий – есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы твари, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет, и обращает к добрым последствиям» [7, с. 32].

Величие Промысла Божия, премудро ведущего все народы к спасению невидимым для человека путём, вызывает у апостола язычников это восторженное восклицание: «*О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его*» (Рим. 11:33).

В Послании к Ефессянам

В послании к Эфесской Церкви апостол дважды говорит о премудрости. Это восьмой стих первой главы и семнадцатый стих той же главы.

Упоминание в восьмом стихе в контексте послания выглядит так: «³Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, ⁴так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, ⁵предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, ⁶в похвалу славы благодати Своей, которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, ⁷в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, ⁸каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем» (Еф. 1:3–8).

В толковании на восьмой стих вышеприведенного отрывка священник Даниил Сысоев пишет: «Нам дается чрезвычайная мудрость и разум, чтобы понимать пути Бога. Человеку, который живет в Господе, Бог Отец открывает пути Промысла Своего в этом мире, и человек становится все более и более зрячим. Он видит этот мир и начинает понимать, куда он движется и что его ожидает. Премудрость тем и отличается от разума. Премудрость познает сложность устройства мира, а разум позволяет осознать и принять его в цельном виде. Человек начинает видеть цельный Промысел Бога обо всем творении» [17].

Подлинная мудрость заключается в том, чтобы познавать Христа, а через Христа – постигать и созерцать Бога. Любая другая мудрость, какой бы великой она ни казалась, если она не ведает Христа, то она тщетна и ничтожна.

«Посему и я, услышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым, непрестанно благодарю за вас Бога, вспоминая о вас в молитвах моих, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его» (Еф. 1:16–17). В этом отрывке из своего послания апостол Павел обращается к Богу с молитвой о даровании эфесским христианам «Духа премудрости и откровения к познанию Его». Премудрость здесь – это не просто знание христианской теории, а понимание Божественных истин сердцем. Для этого разум человека должен быть исполнен премудростью Божией, в нем должны открыться глубины, дающие человеку возможность увидеть тайны веры [19].

В Послании к Колоссянам

В трех первых главах послания к Колоссянам святой Павел упоминает премудрость.

Глава первая: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь, которой сделался я служителем по домостроительству Божью, вверенному мне для вас, чтобы исполнить слово Божие, тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, Которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы, Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1-24–28).

В первой главе апостол изложил сущность домостроительства нашего спасения и говорит, что колоссяне также могут сподобиться плодов искупительного дела Христова, но только если пребудут непоколебимыми в вере и не отпадут от учения, которое приняли через Павлову проповедь. В рассматриваемых стихах первой главы о себе апостол говорит, «что он радуется в страданиях своих за колоссян и за всё тело Церкви, ибо он страдает, по домостроительству, как служитель Слова Божия и проповедник той тайны спасения, которую он только что объяснил колоссянам» [5, с. 656].

Слова апостола «научая всякой премудрости» толкует блаженный Феофилакт Болгарский: «Чтобы с успехом научить сему, нужна всякая мудрость, заимствуя потребное то из Писания, то из разума, то из эллинских писателей» [15].

Содержание второй главы, в которой также упоминается премудрость (Кол. 2:3), всё направлено против лжеучителей, пытающихся прельстить колоссян. Святой Павел сначала хвалит колосских христиан, а также жителей Лаодикии и Иераполя за то, что сердца их соединены в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа (Кол. 2.2). Далее пишет: «в Нём сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3). В контексте второй главы становится понятно, что слова о премудрости имеют следующий смысл: кто познает Христа, тот в этом познании удостоится всей полноты премудрости и самого драгоценного знания. Апостол предупреждает колоссян, что если кто подойдёт к вам под видом премудрого и начнёт вам предлагать премудрость, смысл которой не познание тайны Божией об Иисусе Христе, то слушать его нельзя, ибо такой лжемудрец предлагает не премудрость, а пустое мирское мудрование [657].

«Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью; научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу» (Кол.3:16).

«Слово Христово да вселяется в вас обильно» – вероятно, здесь говорится о слове проповеди, через которое благовествует Сам Христос, или о слове о Христе как Благой вести, вошедшей в жизнь колоссян [20].

«Со всякою премудростью» – это выражение может означать, что слово Христово вселяется обильно и даёт премудрость, или относится к следующей фразе апостола и означает, что нужно учить и вразумлять друг друга во всей премудрости (используя псалмы, славословия, духовные песни) с премудростью, имея в виду, разумно.

Святитель Иоанн Златоуст так комментирует этот стих: «Премудростью называет добродетель. И справедливо, потому что действительно и смиренномудрие, и милостыня, и все подобное есть мудрость. Следовательно, противное этому будет глупость, так как от глупости происходит жестокость. Отсюда часто всякий грех называется безумием» [13].

В первом Послании к Коринфянам

С каждым днем основанная апостолом Павлом церковь в Коринфе росла [8, с. 578]. По слову Епископа Никанора (Каменского) умножению христиан в Коринфе во многом содействовали чудеса, совершенные апостолом (2 Кор. 12:12), а также явление благодатных даров, явно проявившихся во многих христианах Коринфа [6, с. 142].

После устроения Коринфской христианкой общины Павел отправился в Ефес вместе со своими соратниками Акилой и Прискиллой. Многие их коринфских христиан постепенно стали возвращаться к привычному образу жизни, который был далеко от христианского [3, с. 266].

Ослабление нравственной жизни христиан Коринфа повлекло за собой и искажение учения, преподанного им апостолом Павлом. Возникла необходимость его разъяснения, поэтому было составлено послание Павлу с вопросами, которые необходимо было решить.

Самой серьёзной проблемой, возникшей в среде церкви Коринфа, был раскол на мелкие группы приверженцев разных апостолов. Была и партия Христа, члены которой отрицали

значение всех апостолов [9, с. 385]. Причиной же возникших в среде коринфских христиан празногласий и падений святой Павел называет мирские мудрования, то есть дохристианские убеждения уверовавших во Христа коринфян, которые являются противоположными Софии. В этой связи апостол принимает решение разъяснить, что есть подлинная Премудрость. Это он и сделал в первом Послании к Коринфянам.

Стремление коринфян отдать себя в руки какого-нибудь учителя совершенно непонятны апостолу Павлу, и он объясняет христианам, что на самом деле не они принадлежат ему, а он им. Эта приверженность к той или иной группе является особым видом рабства, к которому добровольно стремятся те, кто призваны быть свободными во Христе Иисусе.

Апостол Павел рассматривает «мудрость мира сего» и «крест Господень» как понятия противоположные. Для мудрецов мирских проповедь распятого Господа – абсурд, потому что распятие, как орудие страшной казни, у тогдашних слушателей вызывало отвращение. Человек, в результате, попал в ловушку им же сконструированных мифов. Все достижения мирской мудрости для святого Павла не значат ровным счетом ничего, поскольку *«мир своей мудростью не познал Бога в премудрости Божией»* (1 Кор. 1:21).

События, произошедшие на Голгофе, легли в основу апостольской проповеди о Кресте Христовом. Святой Павел предлагает осмысленное понимание распятия Господня, почему именно Крестная смерть стала спасительной для людей. И под словом «Крест» им дается понимание не сколько самого орудия позорной казни, сколько символического обозначения спасительного промышления Божия о мире. Чтобы человек самостоятельно смог увидеть Божественную добровольную жертву и свое спасение.

Для иудеев проповедь о Христе распятом явилась неприемлемой, потому что они искали в Мессии силу земную, представляли Его как великого царя, победителя своих врагов. Греки же считали эту историю просто басней

Богу было угодно спасти нас Крестом, а не мудростью слова человеческого. Не удивительно, что безумные смеются над великими явлениями и не понимают их. Невозможно объяснить с помощью человеческой ограниченной мудрости то, что совершенно превышает разум. Здесь поможет только вера [14]. Ведь невозможно объяснить посредством речи, как Бог воплотился, вселившись в утробу Пречистой Девы, поэтому, по слову святого Иоанна Златоуста, великих явлений нельзя выразить никаким словом [14]. «Смотри, если я скажу: Христос был распят, то язычник возразит: сообразно ли это с разумом? Он не избавил Себя, когда распинали и мучили Его на кресте: как же Он после того воскрес и избавил других? Если он имел на то силу, то следовало показать ее прежде смерти (так действительно и говорили иудеи); если же Он не избавил Себя, то как мог избавить других? <...> И точно, это выше разума; в кресте явилась неизреченная сила. Подвергнуться мучениям и быть выше мучений... это – дело беспредельной силы. Как три отрока, будучи ввергнуты в печь и поправши пламень, явились более чудными, нежели когда бы они в нее не были ввергнуты; и как Иона, будучи поглощен китом и не потерпевши от него никакого вреда, стал более великим, нежели когда бы он не подвергался такой опасности, – так и Иисус Христос, умерши и упразднивши смерть, явился более славным, нежели когда бы Он не умирал» [14]. Впрочем, это известно спасаемым, а отвергающим спасение – нет. Потому апостол Павел и сказал: «слово бо крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть».

Все, что устанавливает и чему дает жизнь Бог, хотя мирской мудрости кажется безумием и слабостью, на деле же является мудрее всех достижений мудрости человеческой [3, с. 292].

Апостол пишет (1 Кор. 1:25): *«немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков»*. Этими словами святой Павел учит, что вообще нельзя человеческой мерой мерить мудрость Божию и силу Его. Апостол Павел говорит о мирской и Божией мудрости относительно к делу спасения души. Если мирские мудрования оппонируют христианству в деле спасения, то они не имеют силы и смысла перед домостроительством Божиим. Если же мудрования человеческие сами стремятся к познанию Истинного Бога, то, в таких случаях,

апостол не отрицает их большого значения. Тогда знания эти готовят людей к принятию спасения, которое дарует Христос Бог [11].

О простоте проповеди святого Павла, в которой отсутствовали риторские уловки, но сила заключалась в самой ее сути, внутреннем содержании апостольского слова, архиепископ Аверкий (Таушев) пишет: «святой апостол во второй главе вспоминает, как он приходил в Коринф в смиренном виде с простым словом о Распятом, чтобы уверование коринфян ничем не было обязано мудрости человеческой, но лишь Богу: *“слово моё и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы”* (1 Кор. 2:4), *“чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией”* (1 Кор. 2:5). Для более совершенных по вере потом открывается ведение истинной премудрости – Софии, превосходящей всякое разумение человеческое и недостижимое мудрецам мира сего. Это – *“премудрость тайная, сокровенная, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей”* – это образ устройства нашего спасения в Господе Иисусе Христе со всеми исходными его началами и с необъятными последствиями во всех областях тварного бытия (1 Кор. 2:6–8)» [11].

Разуметь то, о чем необходимо судить духовно может лишь тот, кто избавился от греховных страстей, человек живущий духом, а не низшими потребностями души. В противном случае для человека «душевного» откровения Духа будут почитаться безумием (1 Кор. 2:14).

Соединение понятий премудрости и силы дает нам понимание того, что великие и необъяснимые чудеса творения Божия не могли бы явиться, если бы премудрость не изобрела их, а сила, которая приводит мысли в действие, не сопутствовала бы премудрости в совершении изобретенного [12]. «Мы понимаем, что Им всё сотворено и в Нем сила для того, чтобы нас возродить, восстановить. Мы знаем это не теоретически, а практически. Мы знаем, что Он есть Божья премудрость. Та самая премудрость, о которой говорил Соломон, которая соучаствовала в творении Вселенной, которая правила миром, в которой скрыта вся полнота разума Отца. И в Нем мы черпаем такие пласты знаний, которые человеку и в голову не приходили! Но это только для призванных» [18].

Святитель Феофан цитирует блаженного Феодорита: «Одно и то же – и премудрость и буйство, и сила и немощь; буйство и немощь неверующим, премудрость же и сила верующим. Ибо и солнце – видящим свет, а слепотствующим – тьма. Но не оно приносит тьму, а болезнь задерживает светлость луча. Так и гной неверия возбуждает свету боговедения озарить душу» [18].

Духовные дары, ниспосылаемые Богом верующим во Христа, неизмеримо превышают все плотские преимущества, какими бы они ни были. Господь дарует верующим возможность быть Своими чадами. «Господь Иисус Христос для нас, верующих, есть источник истинной премудрости о Боге, мире и человеке: Он один дает истинное познание о всем; Он же дает верующим в Него богатство духовное – праведность – оправдание отпущением грехов и благодатию Святого Духа, дающей силы для праведной жизни; освящение, святость, чистоту сердца и искупление от уз греха и плоти, мира и диавола – свободу чад Божиих» [3, с. 294].

Преимущества внешние – пустота, значение имеют лишь преимущества духовные. «Мирская мудрость отброшена, но Бог Свою мудрость нам дает во Христе Иисусе. Вместо мирской мудрости люди наполняются премудростью Божественной» [18]. Поэтому святой Павел учит, что если хочешь хвалиться, то хвались только Господом Дароподателем нашим и Спасителем [3, с. 294].

«Христос является “Божией силой” и “Божией премудростью”. Бог есть Творец, а во Христе мы становимся новым творением (1 Кор. 5:17; Гал. 6:15; Еф. 4:24) – в этом сказывается Божия сила, Божие всемогущество. С другой стороны, Бог есть сама премудрость, а в Господе Иисусе Христе открыты все тайны вечной божественной премудрости (Еф. 1:8, 9)» [11].

Рассмотрев учение святого апостола Павла о Софии в контексте его посланий к христианским Церквам, можно сделать вывод что под Софией святой Павел понимает Промысл Божией, как непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией,

Его заботу о мире. Подлинная мудрость, по учению святого Павла, заключается и в том, чтобы познавать Христа, а через Христа – постигать Бога. Чтобы познавать Отца Небесного разум человека должен быть исполнен премудростью Божией, в нем должны открыться глубины, дающие человеку возможность увидеть тайны веры.

Святитель Иоанн Златоуст учит, что София, по апостолу Павлу, это и добродетель. Потому что и смиренномудрие, и милостыня, и все подобное есть премудрость. А противное добродетели есть глупость, так как от глупости происходит жестокость. Поэтому всякий грех и называется безумием [13].

Крест Христов – премудрость Божия, по рассуждению мира является безумием. Спаситель добровольно принимает от мира позор и смерть. Эта жертва – путь общения, который является миру во Христе и Крест – венец сего пути. Богу было угодно спасти нас Крестом, а не мудростью человеческого слова, чтобы человек самостоятельно смог увидеть Божественную добровольную жертву и свое спасение.

Иисус Христос – Премудрость Божия, в Нем мы становимся новым творением, в Нем открываются все тайны вечной Софии, и если мудрование не знает Христа, не стремится и не ведет к Нему, то это оно пусто и бессмысленно.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. : Российское библейское общество, 1995. – 1376 с.
2. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла / блаженный Феодорит, епископ Кирский. М : Сибирская Благовонница, 2013. – 704 с.
3. Святитель Феофан Затворник. Толковый Апостол. Послания святого апостола Павла, изъясненные святителем Феофаном Затворником. Том 1. Послания к Римлянам, к Коринфянам, к Галатам / святитель Феофан Затворник. – М : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. – 878 с.
4. Иларион (Алфеев), митрополит. Апостол Павел. Биография / митрополит Иларион (Алфеев). – М : Познание, 2017. – 592 с.
5. Аверкий (Таушев), архиепископ. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / архиепископ Аверкий (Таушев). – М : Издательство Православного Свято-Тихоновского института, 2000. – 781 с.
6. Никанор (Каменский), епископ. Толковый Апостол. Объяснение первый семи Посланий святого апостола Павла. Часть 2-я. Издание 3-е / епископ Никанор (Каменский). – СПб : Синодальная Типография, 1904. – 548 с.
7. Василевич, В., протоиерей. Конспект лекций по катихизису / В. Василевич. – Жировичи : МинДС, – 2009 – 137 с. – С. 32
8. Корсун, Г., священник. Труды Св. Апостола Павла в Коринфе и первое послание его к тамошним христианам. / Г. Корсун // Вера и разум : Журнал богословско-философский. – Харьков : Типография «Мирный труд», – 1910. – № 17. сент., кн. первая. – С. 573–592.
9. Кинер, К. Библейский культурно-исторический комментарий. Часть 2. Новый Завет. Перевод с английского / К. Кинер. – СПб : Мирт, 2005 – 731 с.
10. Сорокин, А., протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций) /А. Сорокин. – М. : Новоспасский мужской монастырь. Общество любителей церковной истории, – 2012. – 647 с.
11. Азбука веры. Православная библиотека [Электронный ресурс] / Лопухин А.П., Толковая Библия Толкование на Первое послание Святого Апостола Павла к Коринфянам / – Москва, – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_64/1 – Дата доступа : 21.04.2023.
12. Экзевет. Библейский портал [Электронный ресурс] / святитель Григорий Нисский. Толкование на 1-ое послание к Коринфянам апостола Павла, 1 глава 24 стих / – Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/1oe-poslanie-k-korinfanam-ap-pavla/glava-1/stih-24/> – Дата доступа : 03.05.2023.
13. Экзевет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Иоанн Златоуст, святитель. Толкование на послание к Колоссянам апостола Павла, 3 глава 16 стих / – Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/k-kolossanam-poslanie-ap-pavla/glava-3/stih-16/> – Дата доступа : 24.03.2023

14. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на 1-ое послание к Коринфянам апостола Павла, 1 глава 18 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/1oe-poslanie-k-korinfanam-ap-pavla/glava-1/stih-18/> – Дата доступа : 27.04.2023.
15. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Фофилакт Болгарский, блаженный. Толкование на послание к Колоссянам апостола Павла, 1 глава 28 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/k-kolossanam-poslanie-ap-pavla/glava-1/stih-28/> – Дата доступа : 23.03.2023
16. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Сысоев, Д., священник. Толкование на послание к Римлянам апостола Павла, 11 глава 33 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/k-rimlanam-poslanie-ap-pavla/glava-11/stih-33/> – Дата доступа : 07.03.2023
17. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Сысоев, Д., священник. Толкование на послание к Ефесянам апостола Павла, 1 глава 8 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/k-efesanam-poslanie-ap-pavla/glava-1/stih-8/> – Дата доступа : 08.03.2023
18. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Сысоев Д., священник. Толкование на 1-ое послание к Коринфянам апостола Павла, 1 глава 24 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/1oe-poslanie-k-korinfanam-ap-pavla/glava-1/stih-24/> – Дата доступа : 04.05.2023.
19. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Сысоев, Д., священник. Толкование на послание к Ефесянам апостола Павла, 1 глава 17 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/k-efesanam-poslanie-ap-pavla/glava-1/stih-17/> – Дата доступа : 08.03.2023
20. Экзегет. Библейский портал [Электронный ресурс] / Десницкий А.С, профессор. Толкование на послание к Колоссянам апостола Павла, 3 глава 16 стих /– Москва, – Режим доступа : <https://ekzeget.ru/bible/k-kolossanam-poslanie-ap-pavla/glava-3/stih-16/> – Дата доступа : 24.03.2023.

Любовь, и Он заботится о человеке как в Ветхом Завете, так и в Новом Завете, и такое мессианское указание есть ничто иное, как та самая забота.

Таким образом толкования святых отцов можно разделить на два типа: первые – самостоятельные, где факт изменения имени Осии на Иисуса рассматривается только как прообраз, при этом не дается дополнительных объяснений, второй же тип комментариев – развернутые, т.е. с дополнениями, где даются пояснения событию.

Следующим мессианским местом является жертва рыжей телицы, описанная в 19-й главе книги Чисел: «скажи сынам Израилевым, пусть приведут тебе рыжую телицу без порока, у которой нет недостатка, [и] на которой не было ярма» (Чис. 19:2). Мессианский прообраз святые отцы видят в частной особенности данного жертвоприношения – рыжем цвете телицы. Интересен тот факт, что ни в каком другом предписании и законе о жертвах нет указаний подобного рода, следовательно, такое указание будет иметь особый смысл. В самом цвете телицы – рыжем, прп. Ефрем Сирийский видит указания на Кровь Христову, которая прольется ради спасения всего человечества от рабства греха: «цветом жертвы указывается на кровь Христову» [5]. Такого же мнения придерживается и свт. Кирилл Александрийский, указывая на то, что эта особенность являлась не только прообразом Крестных событий, но и событий Рождества Христова – вочеловечения Второго Лица Пресвятой Троицы: «Юница должна быть рыжею», – говорит он, – ибо в крови совершилось таинство вочеловечения (Флп. 2:8), и образ домостроительства состоял в крови ради нас и за нас. Знамением же крови, и очень ясным, может быть рыжий цвет» [5]. Здесь же мы видим, что святитель ссылается на Послание к Филиппийцам, где апостол Павел говорит о том, что Христос «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8), т.е. что только через вочеловечение Иисуса Христа смогло произойти спасение человечества.

Заключительное обетование Пятикнижия Моисея, находящееся уже в книге Второзаконие – пророчество о Великом Пророке, сказанное Моисеем в одной из его прощальных речей, а также повеление принять этого Пророка и слушать Его: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, – Его слушайте, так как ты просил у Господа Бога твоего при Хориве в день собрания, говоря: да не услышу впредь гласа Господа Бога моего и огня сего великого да не увижу более, дабы мне не умереть. И сказал мне Господь: хорошо то, что они говорили. Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые [Пророк тот] будет говорить Моим именем, с того Я взыщу» (Втор. 18:15–19). Рассматривая толкования данного места можно выделить два направления, в которых рассматривается это пророчество: мессианское и историческое. С точки зрения исторического толкования такое пророчество рассматривается как относящееся к Ветхозаветным пророкам, и среди современных исследователей Священного Писания существует мнение о том, что это обетование говорит о непрерывности наследования пророков. Другое направление толкования этого стиха дается уже в мессианском смысле, и из всех пророчеств и обетований о Мессии в Пятикнижии данное обетование, находящееся в книге Второзакония – самое четкое и точное [4]. Также у современных исследователей кроме изучения исторического толкования рассматривается и истинный его смысл, раскрытие которого начинается следующими словами «Говорило ли это обетование о наследственной смене пророков или нет, но мы твердо уверены, что прежде всего это было обетование о Христе; это самое четкое обетование о Нем, которое можно найти во всем законе Моисея. В качестве обетованного Мессии здесь четко подразумевается наш Господь Иисус» [4], т.е. мы видим, на второй план ставится историческое толкование и пророчество рассматривается прообразовательно. Так, в противопоставление только историческому толкованию св. Прокопий Газский пишет о том, что не следует в пророчестве Моисея видеть указание только на пророков, т.к. их было много, а речь шла лишь об одном, которому и был подобен Моисей, и этот пророк и есть Мессия: «Дух Божий понимает здесь не кого-нибудь из

пророков, и это видно из того, что пророков было много, а здесь говорится об одном по преимуществу, который, говорит Моисей, будет подобен ему» [5].

Таким образом толкования на мессианские места книги Чисел и книги Второзаконие можно разделить на самостоятельные и развернутые. Для самостоятельных толкований характерно рассмотрение Ветхозаветного события как прообраза, при этом не дается подробного толкования. Для развернутых комментариев характерны развернутые объяснения, проведение параллелей и аналогий Новозаветных и Ветхозаветных событий. Также толкования можно разделить на мессианские и исторические. Для мессианских толкований характерно рассмотрение события прообразовательно, при этом комментарий может быть, как самостоятельный, так и развернутый. Исторические комментарии рассматривают событие лишь с исторической точки зрения.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1991. – 1371 с.
2. Илларион (Алфеев), митр. Священная Тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров / митр. Илларион (Алфеев) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/12157-Священная-тайна-Церкви.pdf>. – Дата доступа: 07.03.2023.
3. Климент Александрийский, пресв. Педагог / пресв. Климент Александрийский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/. – Дата доступа: 04.05.2023.
4. Мэтью, Г. Толкования на Ветхий и Новый Завет / Г. Мэтью [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bible-teka.com/matthew-henry/>. – Дата доступа: 02.05.2023.
5. Поликарпов, Д. прот. Толкования святых отцов и учителей Церкви и богослужбные песнопения на мессианские места Библии. Книги законоположительные и исторические / прот. Д. Поликарпов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Polikarpov/tolkovanija-svjatyh-ottsov-na-messijskie-mesta-biblii/. – Дата доступа: 08.05.2023.
6. Послание Апостола Варнавы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Varnava/poslanie_varnavy/. – Дата доступа: 07.02.2023.
7. Юревич, Д., свящ. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря / свящ. Д. Юревич [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dimitrij_Yurevich/prorochestva-o-hriste-v-rukopisjah-mertvogo-morja/#0_1. – Дата доступа: 25.03.2023.



О ЖИЗНИ И ТРУДАХ ПО ПЕРЕВОДУ БИБЛИИ ИЕЗУИТА ЯКУБА ВУЙКА (1541 – 1597)

Лявшук В.Е.

*Гродненский государственный университет им. Я. Купалы,
Гродно, Беларусь*

E-mail: uliaushuk@gmail.com

В статье рассматриваются актуальные вопросы конфессиональной истории Беларуси. Автор приводит малоизвестные факты биографии ректора Виленского иезуитского коллегия Якуба Вуйка (1541–1597) и на фоне послетриденского межконфессионального соревнования за умы и сердца христиан проследивает перипетии его трудов по переводу Библии на польский язык, ставшему нормативным для католиков белорусских земель Великого Княжества Литовского в последующие триста лет.

Ключевые слова: Библия, Реформация, Контрреформация, история Беларуси, иезуиты, Якуб Вуйка.

ABOUT THE LIFE AND WORKS OF BIBLE TRANSLATION BY THE JESUIT JAKUB WUJEK

Liaushuk U.Y.

*Yanka Kupala State University of Grodno,
Grodno, Belarus*

The article deals with topical issues of the confessional history of Belarus. The author cites little-known facts of the biography of the rector of the Vilna Jesuit Collegium, Jakub Wujek (1541–1597) against the background of the post-tridentine interfaith competition for the minds and hearts of Christians. The vicissitudes of Wujek's works on the translation of the Bible into Polish, which became normative for Catholics of the Belarusian lands of the Grand Duchy of Lithuania in the next three hundred years, are also traced.

Keywords: Bible, Reformation, Counter-Reformation, history of Belarus, Jesuits, Jakub Wujek.

В последней трети XVI в. широкие массы христиан недавно объединенного Люблинской унией государства были заняты спорами о правоверии своего понимания христианства и, в связи с этим, нуждались в знакомстве со Священным Писанием. У этой потребности было два неразрывных друг от друга аспекта: культурный и богословский. Культурный аспект заключался в необходимости получить перевод Священного Писания, понятный в данной конкретной эпохе носителям конкретного языка. А богословский аспект определялся тем обстоятельством, что книгопечатание предоставило техническую возможность каждому, научившемуся читать, стать «сам себе богословом». Но при этом печатный станок лишил текст сакрального авторитета рукописной книги, созданной в монастырском скриптории. Поэтому польскоязычные христиане, которые предпочли остаться в лоне иерархически организованной Католической Церкви, остро нуждались в переводе Библии переводчиком, чье знание библейских языков было бы бесспорным для всех, а официальный статус католического теолога, обеспечил бы богословскую правильность.

Первой Библией на польском языке стала Библия королевы Софии (1455 г.) четвертой супруги Владислава Ягайлы [1, с. 210]. София Гольшанская (Гольшаны – агрогородок в Ошмянском районе Беларуси) заказала перевод своему личному капеллану Андрею из Яшовиц. Иллюминирование более 1000 страниц его труда не было окончено, он был забыт, в XIX в. обнаружен с повреждениями от небрежного хранения, а во время Второй мировой войны и вовсе уничтожен. Поэтому о качестве перевода в этом случае говорить сложно.

После изобретения книгопечатания католики первыми издали перевод полного текста Священного Писания – Библию Леополиты. Его подготовил в 1561 г. профессор Краковской академии Ян Нич из Львова (прозвище *Leopolita* от лат. *Leopolis* – Львов). Несмотря на свой приоритет, его библейский перевод имел многочисленные недостатки и быстро устарел.

Протестанты учли опыт Леополиты и создали для своих нужд два более качественных перевода: Брестскую (Радзивилловскую) Библию (1563) и Несвижскую Библию Симона Будного (1572) [2, с. 97]. Принципиальной новизной кальвинистской Брестской Библии было ее изначальное предназначение для индивидуального чтения. Уже во вступлении, звучащем как манифест, было указано, что Библия должна быть книгой, по которой ребенок учится буквам, и которая сопровождает его на протяжении всей жизни. Издание 1563 г. увидело свет в «литургическом» формате *folio*, но последующие издания Нового Завета (1568 и 1580 гг.) имели удобные для семейного и индивидуального чтения форматы *quarto* и *octavo*. Близкий к современному формату А5 книжный формат *octavo* позволял уместить текстовое поле страницы в круг света свечи и породил новые культурные практики вечернего времяпровождения.

Будущий автор удачного католического перевода Библии Якуб Вуек родился в 1541 г. в семье зажиточных мещан в г. Вонгровец в Великопольске. Он получил образование в местном монастыре цистерцианцев, а с 1555 г. учился в Силезии, вероятно, во Вроцлаве. В 1558 г. родители вернули его домой, обеспокоенные ростом его интереса к новым религиозным идеям, и осенью отправили в Краковскую академию. Там он учился у Яна Нича. Получив через год степень бакалавра свободных наук, Вуек отправился ко двору куявского епископа Якуба Уханьского и в 1559–1562 уч. гг. преподавал в его придворной школе. В 1562 г. Уханьский стал гнезненским архиепископом и примасом польским. Вуек, в качестве домашнего педагога племянников Уханьского, отбыл в Вену в иезуитский коллегиум. Учащиеся жили в городе, а на занятия приходили. В задачи педагога входило: довести своих подопечных в классы, забрать их после занятий и приготовить с ними уроки. Иезуитский коллегиум учил желающих бесплатно. Поэтому Вуек следующие два года попутно «с основной работой» изучал у иезуитов философию, математику и греческий язык. Вернувшись домой, он некоторое время выполнял обязанности секретаря примаса, но затем, несмотря на полученный бенефиций ленчицкого каноника, отказался от этой карьеры, отправился в Рим и 25 июля 1565 г. поступил в новициат ордена иезуитов. В течение двух следующих лет он изучал теологию и древнееврейский язык под руководством Якова Ледесмы, Франциска Толета и Ахилла Гальярди. Вернувшись на родину, он завершил курс теологии и в 1567–1570 гг. преподавал риторику в коллегиуме в Пултуске. Там же в 1568 г. был рукоположен в сан. В 1571–1578 г. Вуек в должности ректора с нуля создавал коллегиум в Познани. В 1578 г. он прибыл в Вильно, сменив ректора Станислава Варшевицкого. В конце своей каденции Варшевицкому удалось получить у короля Стефана Батория предварительный привилей на учреждение на базе коллегиума Виленской академии. Вуек течение учебного года оформлял финальную версию привилея, подписанную Стефаном Баторием 1 июня 1579 г., а затем подкрепленную учреждающей буллой папы Григория XIV от 30 октября 1579 г. Преемником Вуйка и первым ректором академии стал Петр Скарга, а Вуек был направлен руководить иезуитской миссией в Трансильвании, родине короля Стефана. Там он пробыл до мая 1584 г., организовал несколько орденских домов иезуитов и руководил контрреформационной деятельностью, выкраивая время для писательских трудов. В первой половине 1584 г. Вуек вернулся на родину, а осенью участвовал в пятой Генеральной конгрегации ордена иезуитов в Риме. В 1586 г. он был утвержден в должности вице-провинциала Польской провинции, через год вернулся в Трансильванию, откуда прибыл в Краков, чтобы с 1589 по 1592 г. руководить орденским домом професов [3, с. 765].

В мае 1584 г. Якуб Вуек участвовал в провинциальной конгрегации (общем собрании професов) ордена иезуитов в Калише. На этой встрече было принято решение подготовить католический перевод Библии на польский язык. Конгрегация постановила создать комиссию из богословов, чтобы начать работу сначала над переводом Нового Завета, а затем приступить и к переводу Ветхого Завета. В качестве руководителей работы первоначально рассматривались Петр Скарга и Станислав Варшевицкий. Третьим был предложен Якуб Вуек как наиболее подготовленный к переводу Библии. Он имел соответствующее богословское образование и достаточно хорошо владел языками Библии: древнееврейским, древнегреческим и

средневековой латынью. Великолепное владение Вуйком современным ему польским языком подтверждалось наличием в его авторском багаже двенадцати печатных изданий. Среди них особой популярностью пользовались его сборники проповедей под названием «Постилла». Это название выводилось от ремарки в Римском миссале по латыни *post illa verba textus* (текст после этих слов), отделявшего в чинопоследовании св. Мессы читаемые священником фрагменты Нового завета от их краткого пояснения для верующих.

Яков Вуек в качестве прокуратора провинции был послан к генералу ордена для получения соответствующих разрешений. Генерал Клавдий Аквавива очень тщательно подошел к вопросу перевода Священного Писания на польский язык, на пути которого существовали немалые трудности. Например, на тот момент не существовало нормативной польской орфографии. Когда в 1594 г. архитипограф королевский и церковный Ян Янушовский предложил шрифты для передачи особенностей польской фонетики, то приложил к ним три трактата по орфографии. Кроме этого, несмотря на постановление IV сессии Тридентского собора (8 апреля 1546 г.), признающее только Вульгату подлинным текстом и единственным допустимым в литургии, обучении и в залах церковных судов, нормативного католического издания Вульгаты тоже все еще не было. Тем не менее, генерал Аквавива получил соответствующие разрешения от папы Григория XIII и рекомендовал, чтобы для комиссии по переводу были отобраны соответствующие члены, а окончательный текст перевода Библии был подвергнут цензуре.

Якуб Вуек 1584 г. провел в Риме, где прошел вместе с генералом ордена игнатианские духовные упражнения. Затем, получив разрешения на перевод Священного Писания, в марте 1585 г. вернулся в Речь Посполитую. Далее последовал ряд совещаний, конечным итогом которых стало поручение труда по переводу Библии Якубу Вуйку. С этого момента данный труд стала главным в числе задач, которые он выполнял для ордена и Католической церкви в Речи Посполитой.

В 1589 г. рукопись Нового Завета была готова. В 1590 г. текст был сдан в типографию. Однако печать была приостановлена, когда некто из собратьев-иезуитов обвинил Вуйка, что тот не выполнил все условия, поставленные Святым Престолом и генералом. Для рассмотрения текста были созданы специальный совет, а затем две комиссии. Главным противником Вуека был его брат по ордену Станислав Гродзицкий. Он обвинил Вуйка в том, что тот предпочел элегантность языка и передачу смысла текста буквализму. Гродзицкий также указал на использование переводчиком протестантских переводов библейских текстов. Принято считать, что при формулировании обвинений Гродзицкий руководствовался авторской ревностью и личной неприязнью к Вуйку. Спор между Вуйком и Гродзицким о правильности перевода не смогли рассудить на уровне провинции и в 1593 г. решением провинциальной конгрегации в Пултуске их обоих отправили в Рим. В Римской курии ордена текст Вуйка был одобрен и ему разрешили приступить к продолжению работы над текстом Ветхого Завета. Гродзицкий же был оставлен в комиссии из пяти цензоров, верифицировавших качество перевода. В 1594 г. Вуек стал готовить чистовик текста и высылать его по частям цензорам. Станислав Гродзицкий активно способствовал тому, чтобы Вуйка назначили опять вице-провинциалом в Трансильванию и, тем самым, сильно отяготили административной работой. Тем не менее, Вуек старался регулярно высылать чистовые фрагменты перевода, требуя ускорения работы комиссии. В сентябре 1596 г. он вернулся из Трансильвании, получил помощника для диктовки и сильно ускорил работу. Но увидеть целиком выправленный цензорами текст не успел, так как умер 27 июля 1597 г. Полный текст перевода Священного Писания авторства Якуба Вуйка был опубликован в 1599 г. [4, с. 279–296].

Якуб Вуек переводил с Вульгаты, как это было постулировано Тридентским собором, но сопоставлял ее текст с греческим и древнееврейскими текстами. Различия он отмечал в маргинальных глоссах. Сначала он использовал текст Лувенской Вульгаты, напечатанной в 1583 г. в типографии Христофора Плантена. Это издание представляло собой текст Вульгаты в редакции Франсуа Луки де Брюгге и его обширный комментарий к тексту, ранее изданные

отдельными томами. После издания Клементинской Вульгаты в 1592 г. Вуек практически сразу же получил в свое распоряжение и дорабатывал перевод на его основе.

Точность перевода – это качество, которое всегда желательно и высоко ценится. Вуек хотел быть прежде всего точным, и здесь в поиске лучшего теолога в нем вступал в борьбу с переводчиком. С одной стороны, в предисловии к переводу Нового Завета (1593) он писал «... *ile być mogło, a ile rzecz nasza polska dopuszczała, słowem od słowa przelożył, nic nie przydając, ani nie ujmując, ani odmieniając z Pisma Św.*» (...насколько было можно, а насколько допускала наша польская речь, слово в слово переложил, не прибавляя, не убирая и не изменяя Священное Писание) [5]. С другой стороны, он часто следовал поучению св. Иеронима: «*Fideliter exprimere reddere non verbum verbo, sed sensum sensui*» (Верно передать не слово в слово, а смысл в смысл). При этом Якуб Вуек не был поэтом и не претендовал на передачу тонкости поэтических форм. Но, будучи профессионалом слова (богословом, проповедником и переводчиком), он стремился к элегантности стиля. В результате создавал новые польские слова для отражения тонких оттенков смысла как латинского текста, так и еврейского оригинала. Ярким примером неологизмов Вуйка является виртуозная передача коннотаций латинских слов *vir / virgo* (муж/дева) и евр. *isz / iszsha* в Быт. 2:23 [6]:

Vulgata Clementina (1598)

Dixitque Adam : Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea : hæc vocabitur *Virago*, quoniam de *viro* sumpta est.

Библия Вуйка (1599)

I rzekł Adam : To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mego : tę będę zwać *Mężyną* bo z *męża* wzięta jest.

Франциск Скорина в пражском издании своей Библии (1519) концовку 23 стиха 2-й главы книги Бытия трактует как «сия наречется мужатая понеже из мужа взята есть» [7]. В Брестской Библии, изданной в 1563 г. на средства берестейского старосты, канцлера Великого Княжества Литовского князя Николая Радзивилла Чёрного, в качестве производного от слова *mąż* взято слово *mężatka* [8]. Здесь стоит отметить, что издаваемый в наши дни Институтом литературоведения Польской академии наук *Słownik Polszczyzny XVI wieku* (Словарь польского языка XVI в.) [9] фиксирует 52 случая употребления слово *mężatka* в литературных источниках эпохи. Из них 46 случаев – в значении «замужем», «жена», 2 случая – в значении «мужественная». Оставшиеся 4 случая – это как раз случай употребления в Бресткой Библии (Быт. 2:23) и трехкратное цитирование этого фрагмента. Якуб Вуек в своем переводе отсекает коннотации с замужеством и подчеркивает следующую из контекста коннотацию генетического происхождения второго человека от первого. Для пары *vir / virago* он создает пару *mąż / mężyna* (русский созвучный аналог мог бы быть *муж/мужина*). И, тем самым, добивается терминологической точности.

Выдающийся польский библеист Ежи Хмель, отмечал [10], что на качество перевода Якуба Вуйка также влиял его опыт и талант проповедника. Зная, что некоторые фрагменты Писания регулярно должны озвучиваться, Якуб Вуек хотел перевести их «по-ораторски» и подражал в этом Цицерону. Поэтому он иногда все же добавлял в текст новые слова, в основном, местоимения и частицы, которые имели бы свою семиотику в устной проповеди, но которых не было в Вульгате. Таким образом, парадоксально, но, желая сохранить верность тексту Вульгаты, он в какой-то степени изменил его.

Якуб Вуек подошел к своей задаче профессионально. Он использовал знание языков и межличностной коммуникации, понимая, что области, разные в лингвистическом отношении, также различны в культурном отношении: значения одного языка не переводятся непосредственно в значения другого. Сегодня можно сказать, что это был коммуникативный подход. Декалог, который в молитвенном правиле произносят польскоязычные католики (польск. *Jam jest Pan Bóg twój...*) и молитва «Отче наш» взяты из перевода Вуйка. От него же исходит целый комплекс библизмов в современном польском языке. В результате можно

утверждать, что он создал особый «библейский» стиль, функционировавший в польской религиозной литературе до самого начала XX в.

Исследователи истории католицизма, как светские, так и церковные, ценили важность писательских трудов Якова Вуйка, но в то же время не занимались глубокими исследованиями его жизни и творчества. Современный биограф переводчика Дариуш Кузьмина предположил, что причина этого состоит или в отсутствии источников, или в признании того, что Библия в его переводе, функционирующая в течение почти 400 лет в среде польскоязычных католиков, является совершенным произведением и в своем совершенстве превосходит служебную по отношению к ней роль своего переводчика [1, с. 9]. Надо заметить, что в результате подготовки издания 1599 г. текст перевода подвергся настолько плотной цензуре членов комиссии по переводу, что за их исправлениями иногда теряется оригинальный вклад переводчика. Однако, хотя издание 1599 г. не было единоличной заслугой Вуйка, все почести по праву достались ему. Отвага и упорство, с которыми он занялся работой переводчика, помимо занятий полемическими и догматическими трудами, показывают, что он прекрасно понимал времена, в которых ему пришлось жить и творить. Гуманисты XVI в. признавали Библию вечной ценностью для всех социальных слоев. Реформация придала ей апологетический смысл, католики приняли вызов, однако занялись изучением и пониманием смысла Священного Писания в контексте рационального здравомыслия. Якуб Вуек принадлежал к группе гуманистов, которым Слово Божие обозначало путь в рациональных поисках смысла христианства. Он был скромен и сосредоточен в служении Богу, ордену и человеку. Этот набор ценностей, которые он культивировал в своей жизни и творчестве, ставит его в первые ряды людей, которым довелось жить во времена возведения барьеров и при этом искать даже самые мелкие элементы, которые могли бы дать надежду на единство в будущем. Одним из них, вне сомнений была работа по переводу Библии.

Литература

1. Kuźmina, D. Jakub Wujek (1541–1597): pisarz, tłumacz i misjonarz / D. Kuźmina. – Warszawa : Wydawnictwo SBP, 2004. – 168 s.
2. Гісторыя беларускай кнігі. У 2 т. Т. 1. Кніжная культура Вялікага Княства Літоўскага / М.В. Ніколаеў ; навук. рэд. В.В. Антонаў, А.І. Мальдзіс. – Мінск : Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2009. – 424 с.
3. Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995 / oprac. L. Grzebień. – Kraków : Wydawnictwo WAM, 1996. – 882 s.
4. Pietkiewicz, R. Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim. T. 1: Od początku do 1638 roku / R. Pietkiewicz – Poznań : Pallotinum, 2016. – 760 s.
5. Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa [Электронный ресурс] / J. Wujek. – Kraków, 1593. – Режим доступа: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/33666/edition/30407/content>. – Дата доступа: 10.10.2023.
6. Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. / Transkrypcja typu „B” tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski. – Warszawa : Vocatio, 2013. – 2426 s.
7. Книга Бытия [Электронный ресурс] / Ф. Скарына. – Прага, 1519. – Режим доступа: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_004090329/ – Дата доступа: 10.10.2023.
8. Biblia święta Tho iest Księgi Starego y Nowego Zakonu... [Электронный ресурс] – Brześć, 1563. – Режим доступа: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/9294/edition/8401/content>. – Дата доступа: 10.10.2023.
9. Słownik Polszczyzny XVI wieku [Электронный ресурс] // IBL PAN. – 2023. – Режим доступа: <https://spxvi.edu.pl/> – Дата доступа: 10.10.2023.
10. Chmiel, J. 400-lecie Biblii ks. Jakuba Wujka SJ // Ruch Biblijny i Liturgiczny. – Nr 1. – 1999. – s. 1–7.

Необходимо донести до детей, что все десять заповедей расположены особым образом – 4 и 6, другие шесть – человеку. Учителю важно пояснить школьникам, что расположены заповеди в таком порядке именно так, так как первые четыре заповеди посвящены Богу, так как на первом месте для любого человека должен быть Бог, и без этих четырех заповедей, другие шесть были бы не актуальны.

Также важно на детском уровне пояснить школьникам смысл каждой заповеди.

Так, например, в ходе знакомства с первой заповедью «Я есть Господь Бог твой, и нет других богов, кроме Меня» учитель поясняет детям, что значит, что Бог Один, и в Него нужно верить всей душой, доверять Ему, так же, как мы верим родителям, также нужно почитать Бога, часто вспоминать о Нем, обращаться к Нему в молитве. Здесь можно вспомнить историю создания мира, с которой ребенок уже знаком после учебных занятий по Ветхому Завету. Чтобы затронуть чувства ребенка, важно пояснить, что Бог создал весь мир и заботится о каждом из нас, о том, что нас окружает, о близких нам людям.

В ходе данного занятия можно провести межпредметные связи с уроками русского языка в общеобразовательной школе. Провести работу над лексическим значением и словообразованием слова «соразработчик», пояснить, что значит быть соразработчиком с Богом. В беседе учитель может рассказать о том, что и дети могут быть соразработчиками вместе с Богом, если будут внимательно относиться к окружающим их людям, своим одноклассникам, оказывать им помощь по возможности, то есть заботиться о всяком Божием творении.

При беседе по данному материалу педагог может подобрать детские художественные фильмы, где поступки детей показывали бы заботу о Божием мире и о всяком Божием творении. Например, учитель может провести работу над фрагментами фильма В. Грамматикова «Маленькая принцесса». Сюжетом фильма является отображение жизни Сары Кру, десятилетней девочки, приехавшей из Индии, которую отец оставил в пансионе для девочек в Лондоне, и сам через некоторое время умер. Таким образом, Сара остается одна, как она говорит: «Больше у меня никого на свете нет». Однако мы видим, что и после смерти отца Сара остается такой же доброй, заботливой по отношению к окружающим ее людям. Она является настоящим образцом христианского поведения. Сара проявляла заботливое отношение к своим подругам, с которыми вместе училась в пансионе, несмотря даже на их происхождение.

Сара была справедлива ко всем, кого она встречала в своей жизни, независимо от того, какой это был человек: добрый или злой, богатый или бедный, взрослый или ребенок. За своё справедливое, доброе отношение к Бекки, Анни, Сара получала укоры со стороны мисс Минчен, но она это терпела и не меняла своего мнения. Она была справедлива ко всем, кого она встречала в своей жизни, независимо от того, какой это был человек: добрый или злой, богатый или бедный, взрослый или ребенок. За своё справедливое, доброе отношение к Бекки, Анни, Сара получала укоры со стороны мисс Минчен, но она это терпела и не меняла своего мнения.

Через данный фильм можно учить ребенка сострадать окружающим его людям.

В ходе работы над второй заповедью – «Не сотвори себе кумира и никакого изображения; не поклоняйся им и не служи им» – важно пояснить школьникам, что кумиром можно назвать всё то, что становится для нас самым главным в жизни вместо Бога. Это может быть наша лень, которой мы служим, компьютер или телефон, как-либо лакомства или вещи. Часто ради такого кумира человек может не думать о Боге. Бывает, что мы готовы променять помощь самому близкому другу или подруге, в которой они особо нуждаются, на таких кумиров. Также важно донести до ребенка, что любые кумиры – люди или вещи опасны для души, так как они могут сделать ее холодной и черствой по отношению к окружающим.

В ходе работы с данной заповедью учитель может показать фрагменты фильма «Принцесса-пастушка», где подруга принцессы Ауриинии – Лиза – старалась занять ее место, так как ей очень хотелось стать королевой.

При знакомстве детей с третьей заповедью – «Не поминай имени Господа Бога твоего всуе» – важно снова провести словарную работу и рассмотреть значение слова «всуе», то есть «просто

так», «напрасно». Также с помощью данной заповеди можно вести разъяснительную беседу с ребенком по тому, что произносить имя Божие следует со вниманием и благоговением., так как любое обращение к Богу – это молитва.

Здесь учитель может познакомить детей с рассказом Б. Ганаго «Слепой мальчик», где показан детский образец благоговейного отношения к молитве. Рассказ небольшой по объему, поэтому учитель может зачитать его детям на уроке [2].

При работе над четвертой заповедью – «Шесть дней работай и делай всякие дела свои, а седьмой есть день отдохновения, который посвяти Господу Богу твоему» – можно вести работу над воцерковлением детей, показывая им, что седьмой день должен быть посвящен Богу. Каждый день мы молимся Богу, исполняем Его заповеди, но этот день сугубо посвящаем нашему Небесному Отцу. Также здесь учитель может обратить внимание и на благоговейное отношение к молитве в храме и дома.

При рассмотрении заповеди «Почитай отца твоего и мать, да будешь благословен на земле и долгодетен» важно показать школьникам, что необходимо слушаться родителей. Учитель обращает внимание детей на то, что родители во всем помогают нам, пока мы растем и нуждаемся в их заботе, когда родители состарятся, то дети берут на себя обязанность помогать престарелым и немощным родителям. Почитать родителей – значит поддерживать их, в том числе и душевным вниманием. К этой же заповеди относится уважение к учителям, наставникам, старшим, с которыми ребенок должен вести себя вежливо. Можно показать и то, что родители для нас подобны Богу.

Учитывая обстоятельства детей в разных семьях, педагог может познакомить детей с рассказом Б. Ганаго «Дочь», где показано отношение девочки Лизы к своим приемным родителям [3]. При знакомстве с рассказом, целесообразнее будет, если анализировать его учитель будет в ходе чтения, чтобы произвести больший эффект на маленьких слушателей. В ходе анализа можно показать образец поведения дочери Лизы по отношению к ее приемным родителям, подбирая для анализа специальные из текста слова, которые бы затронули души детей.

В ходе работы с заповедью «Не убий» важно вспомнить, когда произошло самое первое убийство человека на земле, человек с каким характером его совершил. Важно вспомнить также черты характера Каина – зависть, гордость, тщеславие – и сделать вывод, почему опасно иметь такие черты.

В ходе анализа данной заповеди учитель подводит детей к выводу о том, что самое плохое, что может сделать человек по отношению к другому человеку – лишить его жизни, так как жизнь – это дар Божий, и никто не может лишать другого человека этого дара.

Также важно показать, что убить человека можно не только оружием, но и словом, делом, непорядочными поступками.

Соблюдая данную заповедь, нельзя мучить зверей, птиц, насекомых, домашних животных, причинять им боль, так как всех их создал Господь, а человеку заповедовал заботиться о них. И практической работой над данной заповедью будет анализ фрагмента сказки О. Уальда «Звездный мальчик», когда мальчик, которого приютил старый дровосек, издевался над животными, и ответом на его действия были очень справедливые слова священника: «Самую маленькую букашку сделал Тот же, Кто сотворил и тебя. Все звери и даже бабочки на лугу – наши братья. И птицы в лесу созданы свободными. Не расставляй силки ради забавы. Крот и серая мышка – Божьи творенья и живут там, где повелел им Господь. Кто ты, что приносишь страданье в мир Божий? Всякое дыханье и в лесу, и в небе, и в речке славит своего Творца, а ты оскорбляешь Его» [4].

В ходе работы над заповедью «Не прелюбодействуй» учитель готовит детей к будущей семейной жизни и делает вывод о том, что эта заповедь о верности тому, кто любит тебя, и любим тобою. Верность этой заповеди – залог сохранения семьи

Для детского возраста иногда актуально взять чужую вещь и не вернуть ее, а некоторые считают, что взять себе вещь, которую нашел на улице – не воровство. Поэтому здесь важно разъяснение заповеди «Не укради».

Учитель вновь может вернуться к фрагментам фильма-сказки «Принцесса-пастушка», где подруга принцессы старалась украсть ее положение в обществе, а также ее место. В этом случае важно обратить внимание детей на то, хотелось бы им иметь такую подругу или друга с такими качествами, как у Лизы. Имеет также важное место вопрос: красивыми ли являются поступки Лизы?

Если говорить о литературном творчестве, то учитель может проанализировать с детьми рассказ Б. Ганаго «Вова и змей», где вспоминается поступок Адама и Евы и сообщается, что они не только нарушили заповедь по отношению к Богу, но также еще и совершили кражу [1].

Заповедь «Не лжесвидетельствуй» также актуальна для детского возраста, так как для детей иногда казаться, что ложь может помочь преодолеть отдельные неприятности, а также избежать наказания.

В ходе работы над этой заповедью можно вспомнить строки из Евангелия: «Не судите, да не судимы будете» (Мф., 20 зач., 7, 1–8), которые имеют прямое отношение к заповеди «Не лжесвидетельствуй», так как осуждая того или иного человека, мы не знаем, почему он поступил так или иначе, мы не знаем всех обстоятельств, при которых был совершен поступок, следовательно, мы невольно осуждаем такого человека. Такие предположения называются клеветой и часто порочат совершенно невинного человека.

Для анализа можно предложить школьникам фрагменты художественного фильма «За имя Мое...», где показана девочка Аня, которая вызывает ненависть у жителей села и их детей потому, что она дочка немецкого солдата. Важно показать школьникам невинность ребенка, а также на данном примере показать, что ко всем окружающим людям нужно относиться уважительно.

Заповедь «Не пожелай ничего того, есть у ближнего твоего» учит не завидовать, а радоваться всему, что у тебя есть, также радоваться за близких и друзей, у которых случилось что-то хорошее. Предметом детской зависти могут быть какие-либо вещи, игрушки, а также успех товарища. В ходе анализа этой заповеди актуально вспомнить ветхозаветную историю завистливого Каина. Также педагог может подобрать те фрагменты из мультфильма «Золотая антилопа», когда раджа не доволен своей жизнью, и ему кажется, что у других правителей жизнь лучше, так как они имеют различные диковинные предметы, что омрачает его жизнь.

Таким образом, работая над заповедями Синайского законодательства на учебных занятиях Священного Писания Ветхого Завета в воскресной школе, важно в качестве дополнительного материала подбирать литературные произведения разных жанров и видеоматериалы, на которых, делая сравнение, можно показать ребенку практическую значимость изучаемых библейских историй.

Литература

1. Ганаго, Б.А. Детям о душе / Б.А. Ганаго. – Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2000. – 62 с.
2. Ганаго, Б.А. Детям о молитве / Б.А. Ганаго. – Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2000. – 62 с.
3. Ганаго, Б.А. Детям о слове / Б.А. Ганаго. – Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2002. – 62 с.
4. Уайльд, О. Звездный мальчик / [Электронный ресурс] / О. Уайльд // Азбука веры. – 2022. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/fiction/skazki-oskar-uajld/> – Дата доступа: 4.05.2023.

СЕКЦИЯ «ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА»

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВИЗУАЛЬНЫХ СРЕДСТВ ГОЛОГРАФИИ ДЛЯ СОХРАНЕНИЯ И ПЕРЕДАЧИ ИСТОРИЧЕСКОГО И ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ

Танина Л.Н.

*Генеральный директор ООО «Магия света»,
Минск, Беларусь*

E-mail: info@lightmagic.by

Открытый в XX в. метод голографии позволяет получать реалистичные оптические образы трехмерных объектов. Одно из применений голографии, развиваемое научно-производственным предприятием «Магия света», это – создание голографических образов, исторических, духовных, религиозных раритетов. Благодаря деятельности предприятия уникальные реликвии становятся достоянием для широких слоев населения, тем самым реализуя синергетический аспект современной культуры, религии и науки.

Ключевые слова: визуализация средствами голографии, наука, православие, культура, лазеры, христианство.

USING THE VISUAL MEDIA OF HOLOGRAPHY TO PRESERVE AND TRANSMIT H ISTORICAL AND SPIRITUAL HERITAGE

Tanina L.N.

*General Director Lightmagic Ltd.,
Minsk, Belarus*

The method of holography discovered in the XX century allows to obtain realistic optical images of three-dimensional objects. One of the applications of holography, developed by the research and production enterprise “Magic of Light”, is the creation of holographic images of historical, spiritual, religious rarities. Thanks to the activity of the enterprise unique relics become property for wide layers of the population, thus realizing the synergetic aspect of modern culture, religion and science.

Keywords: visualization by means of holography, science, orthodoxy, culture, lasers, Christianity.

В XX веке советские ученые внесли значительный вклад в развитие удивительного изобретения эпохи научно-технической революции – голографии. Одним из основоположников уникального способа воссоздания трехмерных оптических копий реальных предметов был Ю.Н. Денисюк, который в 1959 году разработал метод записи голограмм. Среди выдающихся белорусских голографистов-новаторов следует упомянуть таких ученых, как Б.И. Степанов, А.С. Рубанов, Л.В. Танин. С 1970-х по 1990-е годы при активном участии Леонида Викторовича были организованы выставки и демонстрации художественных голограмм, охватывающие направления от религиозных артефактов до арт-композиций в различных странах мира, включая Великобританию (1988), Югославию (1983), Италию (1982), Австрию (1981). При демонстрации голограмм посетителей поражала чистота воспроизводства оригиналов, копируемых

тончайшей высокоразрешающей фотоэмульсией, которая в десять раз тоньше человеческого волоса.

Под началом доктора физико-математических наук Л.В. Танина ученые В.В. Маникало и С.Н. Гинак сформировали список уникальных артефактов, которые являются знаковыми в конфессиональной культуре. Была поставлена амбициозная задача – визуализировать средствами голографии копии шедевров из лучших музеев Беларуси.

В 1990-х годах в обществе возрождался интерес к созданию голографических образов православных святынь, что послужило укреплению духовных ценностей. Это проявлялось в двух диаметрально противоположных тенденциях: с одной стороны, увеличилось стремление к изучению и пониманию христианских убеждений и атрибутов, а с другой стороны, многие ценные предметы культа стали объектами торговли и исчезли из общественного доступа, попав в закрытые коллекции как в Беларуси, так и за ее пределами. Многие были повреждены ненадлежащими условиями хранения или были навсегда утрачены. В это же время на возглавляемым Л.В. Таниным предприятии «Магия света» начались работы по сохранению образов христианских святынь с использованием голографии. Были установлены контакты с музеем «Спасенные художественные ценности» (Брест), Витебским областным краеведческим музеем, Ветковским музеем старообрядчества и белорусских традиций имени Ф.Г. Шклярова, Национальным художественным и Национальным историческим музеями Республики Беларусь, что послужило началом созданию коллекции голограмм православных святынь.

Голография, изначально означающая «полная запись» на греческом, не только способна удержать трехмерное визуальное представление объекта с уникальной точностью, не доступной для фотографии и других средств записи изображений, но и сохранить духовную энергию объекта, которая исходит при визуализации голографического образа. В христианстве тема света занимает особое место. Например, в Первом послании апостола Иоанна Богослова говорится: Бог **есть свет**, как и Его Сын. Слово «свет» обычно используется христианами как метафора Христа, происходящая из многих библейских стихов, в голографии «свет» – свойство восстанавливать изображение, записанное в сверхвысоких стабильных условиях непрерывным лазером. Время записи от нескольких секунд до нескольких минут. Верующие могут видеть окружающие их предметы только благодаря тому, что они отражают, рассеивают падающий на них свет.

Множество объектов не только обладают святым значением для верующих, но и представляют художественную и историческую ценность глобального масштаба. Большое количество священных реликвий расположены по всему миру и доступ к ним ограничен. Пример тому мужской монастырь св. Павла на горе Афон (Греция), где вход для женщин закрыт.

С 17 по 24 января 2014 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Минске находились Честные Дары волхвов – важнейшая христианская реликвия, которая впервые за 500 лет покинула монастырь.

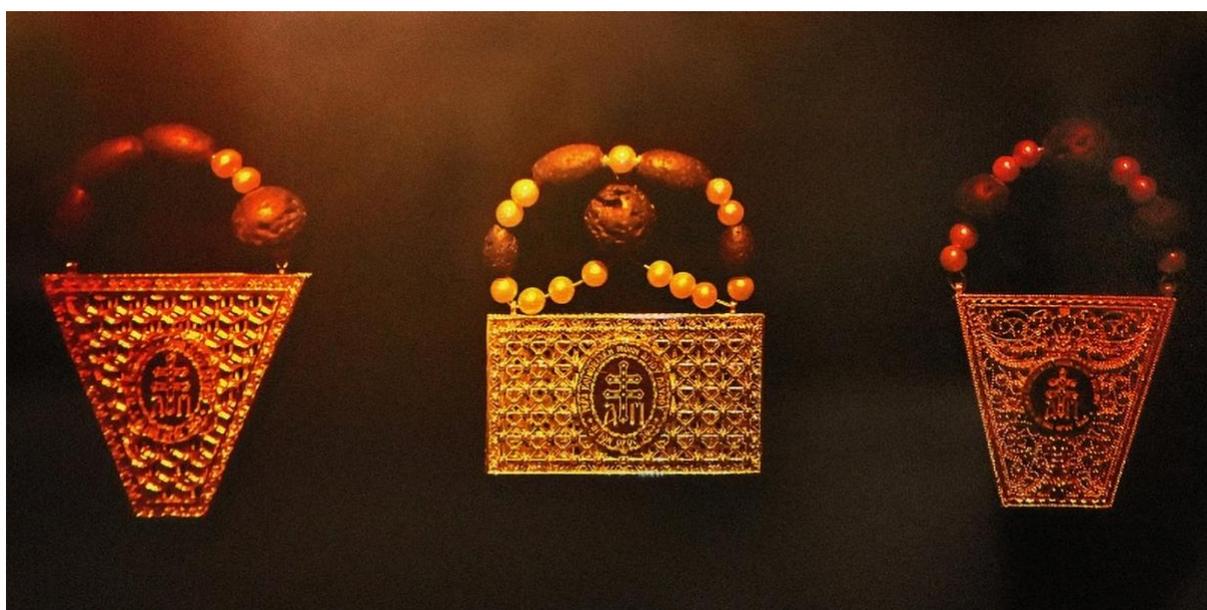
Дары волхвов хранятся в 10-ти ковчегах – золото, смирна и ладан. Золото, принесенное волхвами, выглядит, как 28 небольших подвесок различной формы: четырехугольники, трапеции, многоугольники. Рисунки на них разные. К каждой прикреплены несколько бусин, состоящих из смеси ладана и смирны. Ладан и смирна, принесенные отдельно, когда-то были соединены в небольшие шарики. Шарики эти темного цвета, и сохранилось их около 60. Дары волхвов – одна из немногих реликвий, связанных с земной жизнью Иисуса Христа. Перед Дарами мы молимся Спасителю. Честными в церкви называется то, что достойно чести или почитания. К ним прикасался Сам Христос. По учению церкви, то, к чему прикасалось божественное тело Иисуса Христа, становится священным, потому что на нем – благодать Божья. Если какой-то предмет посвящается Богу, Божьей Матери или святому, он становится священным. И то, что посвящается и приносится в дар Богу видимому (рожденному, воплотившемуся Сыну Божьему), священно настолько же, насколько и посвященное Богу

Невидимому. Мы поклоняемся не Дарам, а той Божественной благодати, которая почилла на Дарах после прикосновения к ним Христа.

Смирна – символ жертвы Христа. Дар тому, кто должен умереть. Золото – дар, указывающий на то, что Иисус родился, чтобы быть Царем. Золото является символом света. Именно вещество золота может передать слепящий блеск в сочетании с таинственным мраком, который по учению Дионисия Ареопагита, является синонимом Божественного света. Ладан – это душистый древесный сок, одно из наиболее древних благовоний. Это дар Иисусу Христу, как Богу и Священнику, тому, кто сам себя принесет в искупительную жертву за грехи всего человечества. Именно Дары волхов и положили начало традиции – дарить подарки на Рождество и новорожденным [4].

Во время пребывания в Минске голографическая лаборатория ООО «Магия света» записала артефакты на голограмму. Объекты объемного изображения «Дары волхов»: золота, ладана и смирны, восстановленные голограммой показаны на фотографии (фото 1)

Фото 1. Восстановленное изображение голограммы



С 1979 года была начата работа по созданию голограмм конфессиональных объектов Беларуси, доступ к которым ранее был ограничен. За всю историю работы в более чем 30 лет, компании удалось собрать коллекцию голограмм в более чем 60 священных для Беларуси икон, включая икону святого благоверного князя Александра Невского, Купятицкую Божию Матерь, Спас Пантократор, преподобный Серафим Саровский и многих других. Изначально духовенство относилось скептически к голографическим изображениям, но к 2010 году число записанных голограмм конфессиональных артефактов и раритетов привело к качественно новому восприятию созданных голограмм.

Одно из важных событий для научно-производственного предприятия «Магия света» приходится на 23 октября 2008 года: во время празднования 1020-летия Крещения Руси в лабораторию были направлены Крест Евфросинии Полоцкой и Жировичская икона Божией Матери (фото 2). История обеих святынь насыщена трагическими событиями: считается, что оригинальный Крест Евфросинии Полоцкой был утрачен во время Великой Отечественной войны, а Жировичская икона Божией Матери потерпела во время пожара. Было принято решение воссоздать их голографические изображения, чтобы сохранить реликвии на случай любой беды. Под руководством академика МИА Л.В. Танина и заместителя директора голографического производства С.Н. Гинака, с благословения Митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего

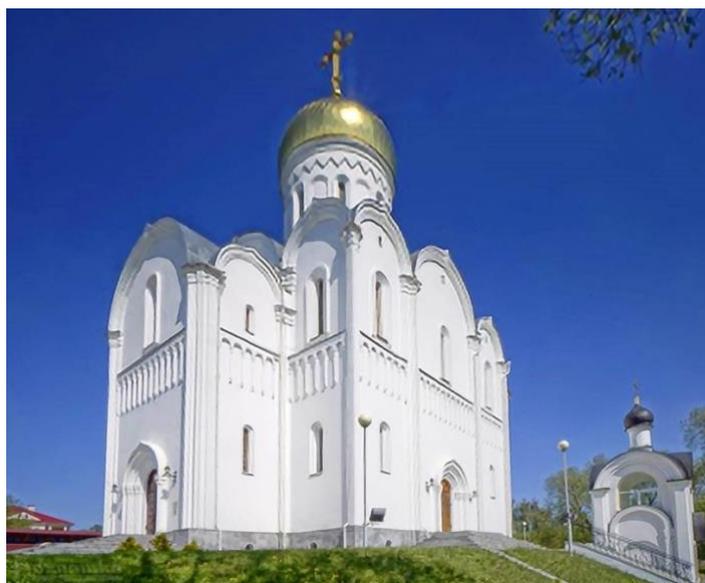
Экзарха всея Беларуси Филарета, были записаны знаковые национальные святыни Беларуси: Крест Преподобной Евфросинии Полоцкой и Жировичская икона Божией Матери (фото 2).

Фото 2. Голографические образы Креста Евфросинии Полоцкой (слева), Жировичской иконы Божией Матери (справа)



Голограммы помещены в Храм Покрова Пресвятой Богородицы в Минске (фото 3) и почитается наравне с классическими иконами.

Фото 3. Храм Покрова Пресвятой Богородицы в Минске



Воссозданный крест Евфросинии Полоцкой дал импульс на воспроизведение Белорусской Православной Церковью и Туровского креста, который не менее ценен как для Беларуси, так и для всего православного мира. По благословию Владыки Вениамина в 2018 году был объявлен

конкурс эскизных проектов на изготовление изображения Туровского креста. По итогам конкурса Мария Нецветаева подготовила концепцию реликвии и уже в 2019 году был одобрен проект на возрождение утраченной реликвии.

Воссозданный Туровский крест (фото 4) в 2020 г. был передан в голографическую лабораторию «Магия света» для записи на голограмму, что можно считать еще одним фактом признания голографических технологий Православной Церковью. «Мы возрождаем наши святыни, чтобы оставить их потомкам» – отметил Владыка Вениамин на празднике Воздвижения Креста Господня в г. Турове.

Фото 4. Голограмма воссозданного Туровского креста (2020 г.)



На многочисленных выставках широко представляются голограммы с православной тематикой, сравнительно новый способ получения изображения объектов религиозных и культурных, при котором в отличие от фотографии на фотопластинке регистрируется не изображение объекта, а рассеянные им световые волны в закодированном виде, что создает иллюзию присутствия артефакта.

Пример выставки «Просвещение. Познание. Прогресс» в Национальной библиотеке Беларуси, приуроченной к 30-летию ООО «Магия света» в 2018 году, где было представлено более 100 артефактов различной тематики, включая религиозную: «Новый Завет и Псалтирь» (Кутеин, 1652 г.), «Евангелие» Петра Мстиславца (Вильно, 1575 г.), «Библия» Франциска Скорины (Прага, 1517–1519), Юровичская икона Божией Матери и другие.

В настоящее время голографическая лаборатория предприятия совместно с Белорусской Православной Церковью продолжает проект сохранения православных святынь с помощью голографии, с каждым годом коллекция пополняется новыми изображениями священных артефактов.

Использование голографических технологий для визуализации белорусского наследия и артефактов конфессиональной культуры – эффективная платформа для расширения диалога между культурой, религией и наукой в современном обществе, возможностей выражения синергии религиоведения в новом аспекте, в формировании воспитания у молодого поколения чувства любви к своей Родине, понятию чести, достоинства, совести, любви.

Литература

1. Денисюк, Ю.Н. Об отображении оптических свойств объекта в волновом поле рассеянного им излучения / Ю.Н. Денисюк // Докл. АН СССР. – М., 1962. – Т. 144. – № 6. – С. 1275–1278.
2. Денисюк, Ю.Н. // Оптика и спектроскопия : сб. ст. / Ю.Н. Денисюк. – М. : АН СССР, 1963. – Т. 15. – № 4. – С. 522.
3. Денисюк, Ю.Н. // Оптика и спектроскопия : сб. ст. / Ю.Н. Денисюк. / Ю.Н. Денисюк. – М. : АН СССР, 1963. – Т. 18. – Вып. 2. – С. 275–283.
4. Газета «Сегодня» [Электронный ресурс]: Главные реликвии христианства: какие тайны скрывают Дары волхвов. – Режим доступа: https://www.segodnya.ua/religion/sunday_school/glavnye-relikvii-hristianstva-kakie-tayny-skryvayut-dary-volhvov--1105148.html – Дата доступа: 17.11.2023.



**РЕЛИГИОЗНЫЕ КОДЫ
В РОМАНЕ Л.Н. ТОЛСТОГО «АННА КАРЕНИНА»
И ОДНОИМЕННОЙ КИНОАДАПТАЦИИ
Т. СТОППАРДА И ДЖ. РАЙТА (2012 Г.)**

Гурина Е.П.

*Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана,
Москва, Россия*

В статье рассматривается текстообразующий потенциал романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» с точки зрения использования протестантского и католического кодов в романе и одноименной киноадаптации Тома Стоппарда и Дж. Райта, отображение событий социально-политической и религиозно-философской жизни в данных произведениях литературы и кино с учетом влияния постмодерна.

Ключевые слова: протестантизм, католицизм, код, текстообразующий потенциал.

**RELIGIOUS CODES
IN THE NOVEL “ANNA KARENINA” BY L. TOLSTOY
AND ITS FILM ADAPTATION
BY T. STOPPARD AND J. WRIGHT (2012)**

Gurina E.P.

*Bauman Moscow State Technical University,
Moscow, Russia*

The article deals with the text-forming potential of the novel «Anna Karenina» by L.N. Tolstoy in terms of using Protestant and Catholic codes in the novel and its film adaptation by Tom Stoppard and J. Wright, displaying the events of socio-political and religious-philosophical life in these works of literature and cinema, taking into account the influence of postmodernity.

Keywords: protestantism, Catholicism, code, text-forming potential.

Сценарий для очередной экранизации романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» в 2012 г. написал известный английский драматург-постмодернист сэр Том Стоппард – урожденный Томаш Штраусслер, родившийся в 1937 г. в Чехословакии, в городе Злин в Моравии в семье нерелигиозных евреев. Смешанные браки там не были редкостью, а поскольку в Злине не было синагоги, то многие евреи принимали католичество, в том числе и семья Штраусслеров. Спасаясь от нацистов, его семья бежала из страны в Сингапур, где отец погиб. Откуда мать с сыновьями перебралась в Австралию, а затем в Индию, где братья Штраусслер посещали американскую школу и методистскую церковь, поменяв деноминацию. После войны мама (к тому времени уже вдова) вышла второй раз замуж за британского офицера, и Том попал в Англию. Отчим сделал его британцем – дал ему свою фамилию и отправил учиться в частную закрытую школу. Сначала это была школа Долфин в Ноттингемшире, а потом Поклингтон в Йоркшире. Последняя была основана англиканской церковью более 500 лет назад. В ней посещение утренней церковной службы по пятницам было обязательно для всех учеников. Там он получил прекрасное образование и выработал довольно прохладное отношение к религии. В результате такого хаотичного религиозного воспитания Том Стоппард в своих интервью на вопросы журналистов о вере отвечал, что верит, но никогда не вдавался в подробности, во что.

Л.Н. Толстой хоть и был воспитан в православных традициях, но не был тверд в вере. Период написания романа «Анна Каренина» с 1873 по 1878 гг. был ознаменован для него серьезными духовными исканиями и попыткой понять, что значит жить «по правде, по-божью» [1, с. 838]. Ответы на эти вопросы пытается найти Константин Левин, прототипом которого был сам писатель. Таким образом, в романе звучит не только важная для писателя в тот период «мысль

семейная», но и философско-религиозная. «Анна Каренина» – это и любовный роман, сюжет которого положен в основу сценария Т. Стоппардом и Дж. Райтом, и бытописательское произведение, на страницах которого автор предлагает читателю яркую картину всей русской жизни в мельчайших деталях. Например, в романе показаны «пашковцы» – поклонники Гренвилла Вальдигрева Редстока, «лорда-апостола». Он являлся потомком древнейшего, восходящего еще к 14 столетию, аристократического английского рода. Его предком был сэр Ричард Уолгрейв, а его отец занимал высокий военный пост «адмирала английского флота» [2, с. 20]. Он прибыл в Россию по приглашению Е.И. Чертковой («одной из самых любимых» [2, с. 17] фрейлин императрицы Марии Федоровны) в 1874 году и стал чрезвычайно популярным среди русских аристократов, проповедуя возможность получить прощение грехов перед Богом исключительно благодаря вере в «искупительную смерть Христа» [3], т.е. вне зависимости от поступков человека. Эта теория, не требовавшая от верующих коренного изменения своего образа жизни, не нашла отклика в сердцах патриархальных москвичей, но стала популярной в Петербурге. Среди его поклонников были Елизавета Ивановна Черткова – мать друга и помощника Л.Н. Толстого Владимира Григорьевича Черткова, Василий Александрович Пашков – полковник кавалергардского полка, «одн<ин> из самых богатых помещиков России», первоначально «совершенно равнодушн<ый> к религиозным вопросам» и другие члены «Обществ<а> поощрения духовно-нравственного чтения» [2, с. 22]. До настоящего времени не существует однозначной оценки этого явления в России. Современники считали это сектантское движение «великосветским расколом» [4], однако «современные российские протестанты считают его “евангельским пробуждением”» [3]. Сам Л.Н. Толстой не был знаком с «лордом-апостолом», однако ему часто приходилось беседовать с его последователем – министром путей сообщения графом А.П. Бобринским, и он завидовал его «спокойствию в вере» [3]. Впечатлениями о проповедях Редстока делилась с Л.Н. Толстым воспитательница царских детей, его двоюродная тетка, Александра Андреевна Толстая. Она подчеркивала, с одной стороны, доброту Редстока, а с другой стороны, отсутствие у него глубокой теологической подготовки: он «сам не понимает многого» [2, с. 21]. Поэтому у Л.Н. Толстого были сильные сомнения в верности его подхода к вопросу о спасении, в возможности нисхождения «благодати... на человека в Английском клубе или на собрании акционеров» [5, с. 266.] Писатель посмеивался по поводу удивительной популярности Редстока, различных медиумов и столовращателей в петербургском высшем свете. Не имея чести знать лично Редстока, Л.Н. Толстой познакомился с мистером Лонгом (Mr. Long) – миссионером из Индии, которого, по воспоминаниям сына писателя С.Л. Толстого, он «нашел... мало интересным» [6, с. 575]. Эти два человека (Лонг и Редсток) стали прототипами сэра Джона, которого в романе собираются послушать члены кружка графини Лидии Ивановны [1, с. 148]. Поскольку Г. Редсток проповедовал Евангелие не только в Англии и в России, но он также побывал в Голландии, Франции, Индии. Миссионер сэр Джон рассказывает на приеме у графини Лидии Ивановны «очень интересно» «про индейскую жизнь» [1, с. 148], путая индусов и индейцев. Отношение писателя к всеядности петербургской знати, представленной в лице графини Лидии Ивановны, сторонницы сэра Джона (Г. Редстока), ироничное, т.к. она очень легко подпадает под влияние других. Среди тех, кто покорила ее сердце, были как протестанты, так и православные священнослужители: «один английский миссионер», «митрополит», «викарий» и «священник» [1, с. 546].

Том Стоппард при написании сценария для киноадаптации читал «Анну Каренину» очень внимательно и старался, чтобы его текст максимально соответствовал роману. Он сохранил многие детали, диалоги, отношение автора к героям, но имеются и расхождения. Т. Стоппард не совсем согласен с мнением русского классика в отношении графини Лидии. Он характеризует ее как искренне верующую, «sincerely religious»: «Lydia is in her forties, sallow, no beauty, sincerely religious, and determined» [7, с. 69]. (Лидии за сорок, бледная, некрасивая, искренне верующая и решительная). В ее обществе Анна чувствует себя неловко. В ответ на дифирамбы ее мужу, которого Лидия Ивановна боготворит, а Анна едва терпит и с трудом изображает на лице улыбку:

«Your husband is a saint and we must all cherish him for Russia's sake. Anna winces a smile» [7, с. 69]. Графиня Лидия приглашает ее на встречу с отцом Кристофом, который будет рассказывать о своей миссионерской деятельности в Китае с показом диапозитивов при помощи «волшебного фонаря» – диапроектора, работающего на керосине: «I hope you can come on afterwards – Father Kristof's report on the Chinese mission will be with lantern slides» [7, с. 69]. Таким образом, в сценарии Индия, где в детстве жил Т. Стоппард, заменяется Китаем, а сэр Джон становится отцом Кристофом.

Киноадаптация Т. Стоппарда и Дж. Райта – это постмодернистское произведение. Для него характерны аллюзии и реминисценции к другим текстам, ирония, сатира, сарказм, острая реакция на все происходящее в жизни. «Волшебный фонарь» отсылает зрителя к телесериалу Э.И. Бергмана «Фанни и Александр», где речь идет, как и в «Анне Карениной», о «несчастлив<ой> семь<е>», «каждая» из которых, как считал Л.Н. Толстого, должна быть «несчастлива по своему» [1, с. 7]. Однако, как не странно, между семьей Карениных и Вергиусов есть несомненное сходство. В картине повествуется о противостоянии мужа-епископа, всю жизнь носившего на лице ханжескую маску, его жене и ее детям, в особенности ее сыну Александру – мальчику с чрезвычайно развитым воображением. Епископ ребят не любит, обращается с ними довольно жестоко, оправдывая это тем, что старается воспитать из них настоящих христиан. Эмили этого не выносит и хочет от него уйти, но епископ шантажирует ее тем же, чем и Каренин: он угрожает лишить ее детей на совершенно законных основаниях. Выходом из ситуации становится смерть, которую приносят плоды технического прогресса. В первом случае под колесами поезда погибает Анна, во втором – в огне пожара, возникшего из-за падения горящей керосиновой лампы, сгорает епископ.

Т. Стоппард предлагает взглянуть на роман «Анна Каренина» через призму телесериала И. Бергмана, разоблачающего ханжество, лицемерие и бездушие, свойственные многим истовым христианам. Одежда Каренина похожа на сутану протестантского священника, носящего воротник-«колоратку», что символизирует покорность Богу, которую не каждому священнику удастся проявить в должной мере. В период работы Т. Стоппарда над сценарием в западной прессе проходила жаркая дискуссия на тему жесткого обращения с детьми католических священников. Вследствие «перемещенно<го>, беженско<го>, чешско-малайзийско-индийско-английско<го> детств<а>» [8] Т. Стоппард не причисляет себя к какой-то конкретной конфессии, но называет себя «timid libertarian» [9] – робким борцом за свободу и справедливость. Будучи не в состоянии пройти мимо этой темы, он, меняя имя сэра Джона на отца Кристофа в связи с событиями мая 2010 года, когда в газете «New-York Times» вышла статья «Who Can Mock This Church?», автором которой стал Николас Кристоф (Nicholas Kristof). Н. Кристоф всегда пишет статьи на острые социальные темы. В статье 2010 года он обличал погрязших в роскоши и пороках европейских католических священников. Он отмечал, что есть две католические церкви: своеобразный клуб избранных католических священнослужителей в Европе и простые священники, монахини и миряне в самых отдаленных уголках нашей планеты: «...there seem to be two Catholic Churches, the old boys' club of the Vatican and the grass-roots network of humble priests, nuns and laity in places like Sudan» [10]. Журналист приводит в пример настоящего подвижника – отца Михаила (Father Michael), который, не мучает, а учит детей в Южном Судане с 1978 г. Он многое пережил за это время ради них: гражданскую войну, малярию, желтую лихорадку, кишечные инфекции, подобно Апостолу Павлу претерпел тюремное заключение и избиения. Он самый плохо одетый католический священник, которого Н. Кристоф встречал в своей жизни, но несмотря на это, он самый благородный и знатный (т.к. именно от прилагательного «noble» произошло существительное «nobility» – «знать»): «Father Michael may be the worst-dressed priest I've ever seen and the noblest» [10]. И хотя он не носит «колоратку» постоянно, как это делают Каренин в киноадаптации и епископ Вергиус в телесериале, но он сумел принять волю Божью, выдержать множество испытаний ради детей и ради Христа. Причисляя отца Михаила к самым благородным и знатым, он противопоставляет его

европейской знати, многие представители которой становятся священнослужителями по семейной традиции, например, Кристоф Мария Михаэль Хьюго Дамиан Петер Адальберт Граф фон Шенборн, архиепископ Венский, который вполне может соперничать с «лордом-апостолом», т.к. в его роду были отпрыски «несколько<их> княжеских и королевских родов» [11]. Как и Том Стоппард, он появился на свет в Чехии – в родовом замке в Богемии, которая сегодня входит в состав Австрии. Кристоф Шерборн – один из потенциальных претендентов на папский престол, великолепный «кризисный менеджер», способный помочь реформаторам и консерваторам в католической церкви избежать раскола, но не спешащий отказаться от роскоши и отправиться миссионером в Африку ради проповеди учения Христа и помощи детям.

Проведенный анализ киноадаптации Т. Стоппарда и Дж. Райта заставляет нас сделать вывод, что это сложное постмодернистское произведение, требующее огромного внимания зрительской аудитории к мельчайшим деталям, многочисленным аллюзиям и реминисценциям, дающим возможность полностью понять позицию авторов.

Литература

1. Толстой, Л.Н. Анна Каренина: роман/ Лев Толстой. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 864 с.
2. Ореханов. прот. В.Г. Чертков в жизни Л.Н. Толстого / протоиерей Георгий Ореханов – М. : Изд-во ПСТГУ. 2014. –192 с., с. 19.
3. Степанова, Е. Лев Толстой и протестантизм // Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lev-tolstoy-i-protestantizm> (дата обращения: 08.11.2022).
4. Лесков, Н.С. «Великосветский раскол. Лорд Редсток и его последователи (очерк современного религиозного движения в петербургском обществе)». – С. 32–147. В кн. Лесков, Н.С. Зеркало жизни. – Санкт-Петербург: Библия для всех, 1999.
5. Толстой Л.Н. ПСС, т. 62, 266.
6. «Об отражении жизни в «Анне Карениной». Из воспоминаний С.Л. Толстого», с. 566–590. Литературное наследство. – М., 1939 – с. 575
7. Stoppard T. Anna Karenina: Screenplay based on the novel by Leo Tolstoy. URL: <http://www.focusawards2012.com/scripts/AnnaKarenina.pdf> (дата обращения: 15.11.2013).
8. Елисеев Н. Полный Стоппард. Новый мир. 4, 2007. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2007/4/polnyj-stoppard.html?ysclid=lph6i8r0xk72325851 (дата обращения: 27.11.2023)
9. Jaggi M. You Can't Help Being What You Write The Guardian, 2008. URL: <https://www.theguardian.com/stage/2008/sep/06/stoppard.theatre> (дата обращения: 27.11.2023)
10. Nicholas Kristof Who Can Mock This Church? 2010 URL: <https://www.nytimes.com/2010/05/02/opinion/02kristof.html>, (дата обращения: 08.11.2022).
11. Кристоф Шенборн / Christoph Schonborn Люди, биографии, истории, факты, фотографии URL: https://www.peoples.ru/state/religious_figure/christoph_schonborn/, (дата обращения: 08.11.2022).



ЭВОЛЮЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА В РУССКОМ ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ

Ткачёва Е.В.

*ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,*

Минск, Беларусь

E-mail: altocowwa@gmail.com

В статье рассматривается процесс развития индивидуального творчества в русском церковно-певческом искусстве. Автор изучает культурно-исторический фон рубежа XIX–XX веков, процесс жанрового расслоения, анализируя характерные черты русского церковно-музыкального стиля.

Ключевые слова: богослужбное пение, авторское произведение, светская музыка, церковная музыка, «Новое направление».

THE EVOLUTION OF INDIVIDUAL CREATIVITY IN THE RUSSIAN CHURCH SINGING ART

Tkachova L.V.

*SEI «Saints Methodius and Cyrill Institute of Theology» of Belarusian State University,
Minsk, Belarus*

The article examines the process of development of individual creativity in the Russian church singing art. The author studies the cultural and historical background of the turn of the XIX–XX centuries, the process of genre stratification, analyzing the characteristic features of the Russian church music style.

Keywords: liturgical singing, author's work, secular music, church music, «New direction».

Создание и исполнение авторских духовно-музыкальных сочинений приводит к множеству вопросов, которые возникают у композиторов, исполнителей и исследователей, таких как «где границы церковности духовных произведений и каковы их критерии?», «каков отбор церковно-музыкальных сочинений для конкретного вида службы?», «такого рода произведения предпочтительно исполнять в храме или концертном зале?». В чем же сущность авторского духовно-музыкального произведения?

С момента крещения Руси и вплоть до середины XVII века развитие церковного пения осуществлялось благодаря принципу упорядоченности мелодической структуры, примером чего является система осмогласия, вмещающая строгую последовательность богослужбных текстов и мелодий. Начиная с середины XVII века появляется возможность свободного отношения к музыке, русское церковное пение начинает отделяться от первоначального принципа – быть одной из форм самого богослужения, приобретая со временем все больше качеств светской музыки. В этот период в Московской Руси осуществлялись реформы церковной жизни, а церковно-певческое искусство столкнулось с западными культурными тенденциями [1, с. 7, 12].

Одновременно появляется феномен авторского произведения, соединенный с существовавшей коммуникативной триадой в музыкальном искусстве: композитор-исполнитель-слушатель [5, с. 27].

Если XVII век являлся переходным этапом, для которого характерны столкновения новых веяний, то первая половина XVIII века обозначается окончательным закреплением этих веяний. Основополагающим фактом стало основание Петром I Санкт-Петербурга, и фактически, перенесение в него столицы, и соответственно центра церковной жизни, что послужило кардинальной перемене устройства русской жизни [1, с. 128].

Утвердившиеся веками порядки, традиции и обычаи искоренялись Петром любимыми возможными способами, на их место устанавливались другие нормы поведения, формировавшие

мировоззрение населения. Новая культура носила светский характер. Большое значение отводилось вопросу образования: помимо увеличения количества учебных заведений, сама система обучения реорганизовывается на светских началах. В своей политике он проводил курс «европеизации» России, сближение с Западом. Множество элементов заимствовалось из образа жизни западных стран для достижения «экономического и политического могущества». Как заметил Ключевский Василий Осипович «сближение с Европой было в глазах Петра только средством для достижения цели, а не самой целью». Правда, перемены относились только к дворянскому обществу, основная часть населения продолжала жить, как и прежде, по своим обычаям, передаваемым из поколения, в поколение, элементы европейской культуры для нее были недоступны [3, с. 29–35].

Реформы Петра не внесли новых элементов в церковное пение, но послужили распространению и закреплению «новшеств» переходного столетия: партесному пению и канту. Однако все больше церковное пение перестает пониматься как одна из форм непосредственно богослужения, и воспринимается как часть общего пласта музыки. В изначальном варианте оно остается в стенах монастырей, как «самое богослужение», не в роли внешнего действия, а для молитвы, и назидания в вере [1, с. 128,129].

Особенностью этого исторического этапа явились коренные перемены во всех частях общественной жизни, изменился прежний строй русской церкви. Секуляризация способствовала «выходу музыки» за пределы храма, таким образом, завершилась многовековая дифференциация богослужебного пения и музыки.

В этот период началось противоречивое взаимодействие музыкального искусства и богослужебного пения, что обусловило появление *церковной музыки*. Авторские сочинения на первых порах характеризовались отходом от монодии, индивидуальностью музыкального понимания канонических текстов авторами, привнесением элементов не характерных для вокально-хорового звучания. Такой подход привел к концертному сопровождению службы, в связи с этим пение начало терять непосредственную связь с самим богослужением. «Таким образом, церковная музыка все более сближается с *внехрамовым* искусством» [5, с. 32]. А.Б. Ковалев связывает проблематику жанровой специфики авторских духовно-музыкальных произведений с двумя факторами: «с содержанием литургического текста отдельных песнопений и богослужения в целом; с индивидуальным творческим мышлением композитора» [5, с. 37].

Процесс жанрового расслоения возник благодаря взаимодействию названных факторов, в результате духовно-музыкальные произведения разделились на богослужебную и концертную ветви. Вектор направленности исполнения определялся субъективным представлением о характере, содержании богослужения, комплексом выразительных средств, используемых композитором, от них зависела обстановка исполнения авторских произведений. Богослужебная ветвь подразумевает исполнение такого рода сочинений на клиросе, концертная же в иной обстановке, вне стен храма.

Образованию жанрового расслоения в области духовной музыки способствовали несколько факторов. «Исторически процесс расслоения произведений русской духовной музыки на две ветви начался примерно с момента создания Литургии св. Иоанна Златоуста ор. 41 П.И. Чайковского и ее исполнения в рамках светского мероприятия, организованного Императорским русским музыкальным обществом (ИРМО)» [5, с. 41].

Невозможность исполнения Литургии Чайковского в стенах храма было связано с так называемым Бахметевым процессом: существовал указ Александра I, запрещавший исполнять духовную музыку в церквях, не получившую одобрение действительного статского советника Бортнянского, оперируя этим, Н.И. Бахметев конфисковал издание Литургии, не смотря на наличие разрешения духовной цензуры, и на тот факт, что Бортнянского уже не было в живых. В. Баскин отмечает, что главной причиной явилось подозрение Бахметева в том, что Чайковский стремился отойти от итальянского влияния, освободив древнее русское церковное пение от

несвойственной ей «оболочки». Вопрос был решен получением одобрения митрополита во время исполнения «Литургии» в Москве в концертном зале [2, с. 188–189].

Кроме директоров Капеллы и приближенных к ним, писать музыку для издания не удавалось, в результате чего главенствующим в русском православном богослужебном пении оставался западный стиль, и все великие достижения в русской светской музыке, начиная с М.И. Глинки, никак не нашли применение в церковной в этот период существования. «Причины – в полной обособленности исторически упрочившегося чужого стиля от связи с народным творчеством в форме народной русской песни, которая легла в основу развития музыки светской... Церковная композиция шла совершенно обособленно даже от того материала церковно-народного творчества, который так естественно искал сближения с нею, т.е. от так называемого простого пения, местных распевов, старинного монастырского пения, и т.п.» [6, с. 104–105].

«Литургия» П.И. Чайковского послужила началом реформ в стилистическом направлении хорового церковного пения, а также в самой Придворной певческой капелле. Эти события совпали с приходом на царский престол Александра III (1881–1894), который покровительствовал национальному началу в искусстве [1, с. 435].

Исторический период, охватывающий 1890–1917 (1918) годы, очень противоречив с точки зрения событий и процессов, повлиявших на русскую культуру, и искусство. Его часто называют «русским духовным Ренессансом» или «Серебряным веком». Характерным для того периода является диалогичность (взаимодействие различных видов творчества), которая образует единый поток, воплощающий национальную культуру. Именно этот фактор был применим и к духовной музыке рубежа XIX–XX веков, получивший в последствие название «Новое направление». Начало связывают с приходом С.В. Смоленского на пост директора Московского Синодального училища, в 1889 году. Его деятельность была направлена на собирание духовных рукописей и их исследование, организацию концертно-просветительской работы и преобразования в учебном процессе. Окончание же периода связано с разрушением общественных устоев в 1917–1918 гг., наступлением эпохи богоборчества [4, с. 221–224].

Обращение к истокам становится сутью «Нового направления», композиторы стремились к возрождению моделей прошлых культур. Тем не менее, музыка этого периода является особой ветвью художественного творчества «серебряного века», потому как стала связующей между богослужебным и светским творчеством. Авторы работают не только с отдельными литургическими текстами, но с конкретным богослужением: появилась возможность включения многих произведений в богослужение.

Композиторы «Нового направления» отказываются от секуляризации церковного пения, и характерных черт европейского барокко, и устремляются к национальным началам профессионального искусства: творчеству русских композиторов-классиков XIX века, которые в свою очередь синтезировали музыкальный фольклор со светскими жанрами. Таким образом, был установлен диалог современности и русских музыкальных традиций древности.

Новым для церковного пения было обращение с мелодическим материалом древних распевов: его использовали не в качестве гармонических ухищрений (каким он был до тех пор), но как действенную часть. В творчестве композиторов «Нового направления» он обнаруживает силу выразительности и глубины, потому как его вплетают во весь состав произведения. Древний распев вырастает в музыкальную тему, что дает свободу в развитии форм, отвечающих его мелодическому складу. При таком отношении скудость применявшихся ранее музыкальных средств сменилась настоящей творческой реставрацией древних распевов, появилась возможность обработки подлинных мелодий и создания новых мелодий в таком же стиле [6, с. 115].

Таким образом, русский церковно-музыкальный стиль в позднейшей своей форме представлен «Новым направлением». Мысль о создании «собственного музыкального мира» на основе древних распевов оказалась столь влиятельной в среде композиторов, что они обращаются к музыкально-национальной базе, отходя от общепринятого чужеземного стиля.

Литература

1. Гарднер, И.А. Богослужбное пение Русской Православной Церкви: в 2 т. / И.А. Гарднер. – Сергиев Посад: Моск. духов. акад., 1998. – Т. 2: Сущность. Система. История. – 638 с.
2. Баскин, В.С. Русские композиторы. П.И. Чайковский: очерк его деятельности / В.С. Баскин. – С.-П.: А.Ф. Маркса, 1895. – 212 с.
3. История русской музыки: в 10-ти т. / Ю.В. Келдыш [и др.]. – М.: Музыка, 1994. – Т. 8, ч. 2: 70–80-е годы XIX века. – 534 с.
4. Ковалев, А.Б. История и теория богослужбного пения: учеб. пособие / А.Б. Ковалев. – М.: Изд. Дом МИСиС, 2012. – 283 с.
5. Ковалев, А.Б. Литургия в творчестве русских композиторов конца XVIII–XX веков. Специфика жанра и организация цикла: автореф. дис. ... канд. искусств. : 17.00.02 / А.Б. Ковалев; Моск. гос. конс. им. П.И. Чайковского. – М., 2004. – 35 с.
6. Преображенский, А.В. Культурная музыка в России / А.В. Преображенский, Б.В. Асафьев. – Л.: Academia, 1924. – 123 с.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИИ

Калинина А.С.

*ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,*

Минск, Беларусь

E-mail: annak299@gmail.com

В статье в кратком виде очерчены основы православного богословия творения, в изложении известного современного православного богослова митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа) (1931–2023). Богословие творения представлено как православный ответ на экологические проблемы современности.

Ключевые слова: православие, экологические проблемы, богословие творения, митр. Иоанн (Зизиулас).

ORTHODOX VIEW ON THE ENVIRONMENTAL PROBLEMS

Kalinina A.S.

*SEI «Saints Methodius and Cyrill Institute of Theology» of Belarusian State University,
Minsk, Belarus*

The article briefly outlines the foundations of Orthodox theology of creation, as presented by the famous modern Orthodox theologian Metropolitan John of Pergamon (Zizioulas) (1931–2023). The theology of creation is showed as an Orthodox response to the environmental problems of our time.

Keywords: Orthodoxy, environmental problems, theology of creation, Metropolitan John (Zizioulas).

Экологический кризис – один из самых серьезных вызовов современности, стоящих перед человечеством. При этом слишком медленное осознание общественностью всей серьезности проблем, связанных с окружающей средой, распространяется и на христианские Церкви, в том числе на православие. С точки зрения митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа), перед христианами стоят дополнительные вопросы касательно экологической угрозы, на которые, в рамках христианской традиции, должны быть найдены ответы.

Прежде всего, сама христианская традиция до определенной степени несет ответственность за возникновение экологического кризиса [3, с. 55]. Некоторые элементы из истории христианской мысли подтверждают данный тезис, и митр. Иоанн (Зизиулас) указывает на следующее [1, с. 75-76]:

- а) под влиянием платонизма и особенно неоплатонизма периода первых веков христианства сложилось представление о том, что материальный мир в лучшем случае не связан с конечной судьбой человечества, а в худшем – тождественен злу. Последнее понимание относилось к представлениям гностиков, которых Церковь объявила еретиками и изгнала из своего лона, главным образом, под влиянием великого богослова второго века сщмч. Ириней Лионского. Однако мягкая форма гностицизма, рассматривавшая материальный мир как малозначительный по сравнению с конечными судьбами человечества и в каком-то смысле низший по отношению к миру душ, духов и бестелесных ангелов, в конце концов перешла в христианство. Основными носителями этих идей были христианские богословы Александрии к. II – нач. III вв. Климент и Ориген, оказавшие большое воздействие на значительную часть христианской традиции как на Востоке, так и на Западе. Оригена, например, широко читали в монашеских кругах Египта, в то время как на Западе он сильно повлиял на блаж. Августина. Понадобилось влияние монашеской традиции, связанной с именем св. Макария Египетского, а также богословской деятельности св. Максима Исповедника, который в VII в. предпринял глубокую и проницательную коррекцию оригенизма, чтобы избавить византийскую традицию от указанных гностических идей. На Западе, однако, св. Августин был доминирующей фигурой в богословии, и дело приняло другой оборот, а именно: 1) человек определялся главным образом как существо, мыслящее и сознающее себя и мир; 2) суть

человеческой природы заключалась в способности мыслить и самосознавать, что привело к формированию идеала Просвещения об автономной, изолированной самости; 3) одни люди в рамках сотворенного материального мира мыслят и осознают себя и по этой причине превосходят всех других существ, а в Царстве Божьем, по мнению блаж. Августина, будут существовать только души, и главное – это их спасение;

- б) нельзя не вспомнить о существовании представления, что библейская, а позднее и христианская десакрализация природы, возможно, помогла открыть природный мир для человеческого господства и эксплуатации, особенно в Новое время. Библейско-христианская религия раз и навсегда изгоняет богов из лесов и ручьев, и из-за ее «расколдовывания» природы, а также наряду с ее нацеленностью на историческое будущее, некоторым религиозным экологами проблематично обращаться к христианской традиции;
- в) наконец, следует отметить момент невнимательного отношения верующих к проблемам экологии. Митр. Иоанн рассуждает: «К сожалению, многие спрашивают: «Почему мы, христиане, должны заниматься так называемым «экологическим кризисом»?» Есть две категории христиан, которые думают таким образом. Во-первых, это те, кто верят, что целью Церкви Христовой является только спасение душ; все материальное для них вторично, если вообще не помеха спасению души. Для таких христиан материальный мир преходящ, его заменит в Царстве Божием мир нематериальный и духовный.

Вторую категорию христиан, равнодушных к экологическому кризису, составляют те, кто считает, что эта проблема по своей природе политическая, научная и технологическая. Какое дело Церкви и богословию до этого предмета? Пусть этим занимаются политики и ученые. У Церкви и богословия есть другая работа. Соответственно, многие сочли бы обращение к экологическим проблемам ненужным, внешним по отношению к православной традиции» [1, с. 73–74].

Возражая такой позиции, необходимо выделить основные тезисы богословия творения – богословские аспекты православного христианства, которые, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), напрямую связаны с экологической задачей христианства и отражают православный взгляд на проблемы защиты окружающей среды [3, с. 57–59]:

1. Мир или все творение создано «из ничего» и находится под угрозой возвращения в небытие. Как хрупкое творение, к миру необходимо относиться с благоговением.
2. Именно человеку Бог доверил бережное обращение с материальным миром. Даже ангелы не могут привести этот мир в общение с Богом. В этом смысле, по святоотеческому богословию человека можно назвать священником материального мира. Человек как священник творения не только сохранить этот мир, но и возвысить его до божественного уровня.
3. Христос спасает не только человека, но и все творение через него. Человеческая природа содержит в себе всю остальную часть сотворенной природы, поэтому спасение носит космический характер.
4. Материальный мир занимает свое место в евхаристическом опыте церкви. В таинстве используются хлеб и вино – части материального мира. Более того, участвуя в Евхаристии, люди уже участвуют в искупленном материальном мире. Поэтому Евхаристия, как и спасение также космическое событие.
5. Аскетический опыт Православной Церкви указывает на необходимость уважать материальный мир и не использовать его для собственного удовольствия, относиться к нему с чуткостью и состраданием. «Митр. Иоанн вводит понятие «экологического аскетизма», который, по его мнению, всегда начинается с глубокого почтения к материальному творению, в том числе к человеческому телу, и основан на представлении о том, что люди не являются хозяевами или обладателями Божьего творения, а скорее призваны преобразовывать мир в проводника общения в Боге, всегда принимая во внимание и уважая его возможности, а также его ограничения» [2, с. 208].

В заключение следует отметить, что существуют христианские секты, которые считают материальный мир плохим и поэтому заключают, что чем скорее экологический кризис разрушит

его, тем лучше. Другие представляют материальный мир божественным и верят, что нет нужды беспокоиться о его благополучии, а вместо этого надо просто чтить и, возможно, даже поклоняться ему.

Есть, однако, и третья альтернатива, состоящая в том, чтобы рассматривать материальный мир как хрупкий и драгоценный и считать, что люди несут ответственность за освящение и возвращение к Богу Его собственного творения, чтобы оно могло жить вечно. В этом и заключается действительный христианский, в том числе православный взгляд и ответ на экологические вызовы современности.

Литература

1. Zizioulas, J. An Orthodox Response to the Environmental Challenge / J. Zizioulas // *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos* / J. Zizioulas : edited by John Chryssavgis and Nikolaos Asproulis. – London, 2021. – Chapter 6. – P. 73–89.
2. Zizioulas, J. Ecological Asceticism / J. Zizioulas // *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos* / J. Zizioulas : edited by John Chryssavgis and Nikolaos Asproulis. – London, 2021. – Chapter 15. – P. 205–209.
3. Zizioulas, J. Orthodoxy and the Ecological Crisis / J. Zizioulas // *Priests of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos* / J. Zizioulas : edited by John Chryssavgis and Nikolaos Asproulis. – London, 2021. – Chapter 4. – P. 55–60.

ИКОНА ТЕХНОГЕННОЙ КАТАСТРОФЫ.
«БОГОМАТЕРЬ ЖЕРТВ ЧЕРНОБЫЛЯ»
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНОГРАФИИ

Вальчак Д.

*Педагогико-филологический факультет, Вшехница Польска,
Варшава, Польша*

E-mail: dorota.walczak1990@gmail.com

В статье анализируется иконография известной иконы Алексея Марочкина «Богоматерь жертв Чернобыля» (1990), созданной им в память о трагедии на Чернобыльской АЭС в 1986 г. Автором рассматриваются идейные, композиционные и стилистические связи между данным образом и православной иконографической традицией и устанавливается влияние, которое она оказала на всю «чернобыльскую иконографию».

Ключевые слова: икона, иконография, православие, Богоматерь, Чернобыль, катастрофа, Беларусь, Алексей Марочкин.

ICON OF MAN-MADE DISASTER.
«OUR LADY OF THE VICTIMS OF CHERNOBYL»
FROM THE POINT OF VIEW OF ORTHODOX ICONOGRAPHY

Walczak D.

*Faculty of Pedagogy and Philology, Wszechnica Polska,
Warsaw, Poland*

The article analyzes the iconography of the famous icon of Alexei Marochkin «Our Lady of the Victims of Chernobyl» (1990), created by him in memory of the tragedy at the Chernobyl nuclear power plant in 1986. The author examines the ideological, compositional and stylistic connections between this image and the Orthodox iconographic tradition and establishes the influence that this icon had an effect on the entire «Chernobyl iconography».

Keywords: icon, iconography, Orthodoxy, Mother of God, Chernobyl, catastrophe, Belarus, Aleksey Marochkin.

После трагической аварии на чернобыльской атомной электростанции, которая произошла 26 апреля 1986 г. около 35% выпадений смертоносного радионуклида цезий-137 пришлось на территорию Беларуси, а 23% поверхности республики было загрязнено радиацией.

Хотя с момента трагедии прошло уже 37 лет, Православная Церковь в Беларуси не забывает в своих молитвах о многочисленных жертвах этой техногенной катастрофы. В память о трагедии 26 апреля во всех православных храмах белорусского экзархата совершается специальный молебен «О погибших и страждущих от последствий ядерного бедствия» [1].

Трагические события нашли отражение также в сакральной иконографии, в так называемых «чернобыльских иконах», т.е. иконах, посвященных катастрофе на АЭС в Чернобыле. Приняв во внимание приведенные выше трагические последствия взрыва для республики, нет ничего удивительного в том, что первая из целого ряда «чернобыльских икон» была создана именно в Беларуси. В 1990 г. художник Алексей Марочкин (Алесь Мара) написал известный образ «Богоматерь жертв Чернобыля». Инспирацией для иконы было предание о странном свечении, возникшем в ночном небе над Чернобылем еще за 10 лет до трагедии, в 1976 г. Свидетели утверждали, что видели тогда силуэт женщины, благославляющей народ [6].

Уже с самого момента создания произведение Марочкина вызывало споры, из-за того, что автор не был иконописцем, только светским художником, не все были готовы признать его иконой [5]. Несмотря на это, икона была торжественно освящена представителями разных конфессий и в настоящее время подлинник находится в православном Петропавловском храме в г. Жодино [5], а многочисленные списки – в разных белорусских церквях. Настоящая статья

будет посвящена анализу данного образа с точки зрения традиции и канонов православной иконографии.



Алексей Марочкин. Богоматерь жертв Чернобыля, 1990.

«Матерь Божия жертв Чернобыля» (бел. Маці Божая ахвяраў Чарнобыля) представляет собой разновидность очень распространенного в православной иконографии типа Одигитрии – Матери Божией, указующей на младенца Иисуса как на дорогу к Спасению. На иконе Марочкина изображенная в полный рост Богоматерь одета в синюю тунику и красный мафорий, левой рукой

поддерживает Богомладенца, а правой показывает на него. Христос, одетый в белую тунику и золотой плащ в одной руке держит книгу, а второй совершает жест благословления. На нимбе над головой Богоматери изображен знак радиационной опасности – внутренний круг и три черных лепестка на желтом фоне.

За спиной Одигитрии изображен момент взрыва на четвертом блоке электростанции. Серый дым и белые языки пламени образуют форму мандорлы – огромного миндалевидного нимба вокруг всего силуэта Богоматери. По обе ее стороны видим две огромные группы людей – по правую – деревенских, а по левую – городских жителей. Горожане одеты в пальто и шляпы, а крестьяне – в свитки или сарафаны и платки. У всех их руки сложены в жесте молитвы. Если у стоящих с первых рядов можно отличить черты лица отдельных людей, у стоящих дальше это становится невозможным, они представляют собой безликую толпу.

Под ногами Богоматери можно различить странную белую траву – это полынь, называемая также чернобыльником. Именно от названия данного растения было образовано название города Чернобыль, в котором и произошла трагедия. Таким образом, наличие полыни на иконе можно рассматривать как символическую ссылку на место катастрофы.

У иконы необычный сине-белый фон. Ковчег с изображением Богоматери окружает выкрашенное желтым узкое поле-рамка, в верхней части которого расположена дата трагедии: «26 IV 1986», а в нижней название иконы на белорусском языке: «Маці Божая ахвяраў Чарнобыля». В четырех углах рамки размещены четыре знака радиационной опасности.

Если посмотрим на стилистические особенности иконы Марочкина, можем прийти к заключению, что она по трактовке ликов и одеяний персонажей похожа на белорусские иконы XVI–XVII вв. Композиция же образа напоминает известную богородичную композицию «Всех скорбящих Радости», где к изображенной в полный рост и окруженной мандорлой Одигитрии обращаются с молитвой люди, обуреваемые различными душевными и физическими недугами [4].

Абсолютно ясно, что здесь «обуреваемые недугами» – погибшие в результате взрыва или заболевшие по причине радиации. С этой точки зрения икона целиком соответствует православной иконографической традиции богородичных моленных икон. Также и видение как исходная точка для создания нового иконографического сюжета не кажется ничем странным и из ряда вон выходящим – так было хотя бы с иконой Покрова Богоматери, созданной на основании видения Андрея Юродивого.

Необычно здесь совсем другое, а именно соединение на одном образе элементов моленной иконы и апокалиптической иконографии. Огненная мандорла, бело-красно-синяя колористика, знаки радиационной опасности, безликая толпа, окружающая фигуру Богоматери явно подчеркивают апокалиптический характер образа, так же как отсвечивающих красным лик Матери Божией, немного похожий на ветковские иконы [3]. На то же самое показывает и полынь под ногами Одигитрии. Как мы уже заметили, она связана с названием «Чернобыль», так как полынь в данном регионе именуют «чернобыльником», однако нельзя забывать, что в Откровении Иоанна Богослова «полынь» является названием апокалиптической звезды, появление которой предвещало скорый конец мира. И действительно, чернобыльская катастрофа могла представляться современникам началом конца.

Именно в апокалиптическом ключе трагедию рассматривал известный белорусский художник Михаил Савицкий в своем цикле «Черная быль» (1989), одно из полотен которого – изображение женщины с мертвым ребенком – носит название «Чернобыльская мадонна» [2, с. 85–86]. Однако, в традиционной православной апокалиптической иконографии, связанной с концом времен и Страшным судом центральное место в композиции обычно занимает не Богоматерь, а Христос или Архангел Михаил. Здесь именно она – главное действующее лицо, надежда и убежище гибнущих и страдающих, заступница жертв ужасной катастрофы, не имеющей прецедентов в современном мире, перед своим Сыном. Хотя данное соединение двух иконописных традиции в рамках одной иконы может показаться странным, нам кажется, что оно вполне помещается в рамках не очень жестких иконописных канонов.

Необычная икона Марочкина, вне всякого сомнения, послужила инспирацией для создания ряда других, «чернобыльских образов», в особенности популярных иконописных композиции «Чернобыльский Спас» и «Иисус исцеляет детей Чернобыля» [6], так же соединяющих в себе все черты молельного образа и апокалиптической символики.

Литература

1. В Беларуси молятся о жертвах трагедии на чернобыльской АЭС [Электронный ресурс] Благовест.инфо: Новости о религии. – 2023. – Режим доступа: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=103659> – Дата доступа: 5.05.2023.
2. Ван, Я. Многогранность изображения образа матери в белорусской живописи XX–XXI вв. / Я. Ван. – Аксиома: актуальные аспекты гуманитарных наук. 2017. № 4 (8). С. 82–87.
3. Вальчак, Д. Пламенная вера: изображения огня на старообрядческих иконах / Д. Вальчак. – *Studia Humanitatis*. 2022. № 1. С. 12.
4. Васильева, А.В. Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» [Электронный ресурс] Образовательный портал «Слово». – 2009. – Режим доступа: <https://portal-slovo.ru/art/40721.php> – Дата доступа: 5.05.2023.
5. Чернобыль по канону [Электронный ресурс] // Арзамас. – 2020. – Режим доступа: <https://arzamas.bezformata.com/listnews/chernobil-po-kanonu/83655570/> – Дата доступа: 5.05.2023.
6. Чернобыльская катастрофа на современных иконах [Электронный ресурс]. // *Культурология*. – 2011. – Режим доступа: <https://kulturologia.ru/blogs/070911/15306/> – Дата доступа: 5.05.2023.

который ввиду участия церкви лишь повышается. Значимость данного взаимодействия подробно отражена А.А. Глинским: «В настоящее время приоритетом в деятельности школ (гимназий, лицеев) становится формирование у детей и учащейся молодёжи личностно-социальных... компетенций, базовых компонентов культуры... духовно-нравственной и гражданской зрелости» [1, с. 158].

В условиях функционирования современной системы образования корректно говорить о включении церкви, как социального института со значительным воспитательным потенциалом, в процесс обучения и воспитания. Специфика исследовательской деятельности подразумевает значительную роль внутренних побуждений учащегося, сущность которых кроется в личности учащегося. Роль внешних факторов, побуждающих школьников к исследовательской деятельности, несколько меньше, однако, данный аспект напрямую зависит от того, что считать внешним, а что – внутренним побуждением. В рамках уточнения принципов данного разделения следует отметить, что безальтернативным механизмом внутреннего побуждения к осуществлению исследовательской деятельности является удовлетворение от процесса работы, желание личности достичь интеллектуального успеха, потребность в выявлении истины. Вместе с тем, данные качества не возникают абстрагировано от иных черт личности, которые формируются с учётом реализации воспитательных программ в семье, обществе и системе образования в частности.

Церковь, как институт с воспитательной функцией, участвует в формировании личности тех людей, которые добровольно осуществляют взаимодействие с ним. Важно уточнить, что в рамках данного исследования мы не говорим о тех лицах, кого называют «воцерковлёнными», не говорим о «прихожанах» храмов или любых других формах выделения некой «религиозно-ориентированной» группы. Церковь, в рамках системы образования, контактирует с большой группой учащихся с различными религиозными убеждениями или с отсутствием оных. Ввиду чего работа церкви (как института) осуществляется непосредственно с добровольно согласившимися на взаимодействие учащимися, но взаимодействие не лежит в области религиозных практик. Этот аспект принципиально важен, т.к. государственная система образования имеет светский характер, и церковь, работая в области светского образования, содействует достижению цели образования, прописанной в образовательном стандарте.

Обозначив тот факт, что деятельность церкви в образовательном процессе (в рамках школьной исследовательской деятельности) соответствует государственным образовательным стандартам, отметим, что при этом функции церкви (идентификационная, коммуникативная и др.) действовать не прекращают. Церковь имеет определённый статус в рамках личностных оценок у любого индивидуума. Таким образом, в ситуации совместной организации образовательного мероприятия церковью и системой образования, участники имеют два фактора внешней мотивации, в качестве которых выступает ориентация на светскую систему образования и на церковный институт.

Мы рассматриваем институциональную принадлежность организаторов исследовательской деятельности как внешний фактор мотивации ввиду того, что корректно говорить о престиже проводящей мероприятие организации. Даже с учётом сугубо-светского характера проводимой исследовательской деятельности, сам факт участия в нём церкви повышает заинтересованность участников. Причина в том, что для учащегося церковь (как институт) является внешним организатором. Система образования выступает как «внутренний организатор», т. к. учащийся постоянно находится в рамках системы образования, и её различные мероприятия привычны для учащегося. Однако данные действия выбиваются из повседневного образовательного процесса, ввиду чего корректно наше утверждение о том, что организация исследовательской деятельности в виде отдельного мероприятия (конференции, научно-образовательных чтений и др.) также является фактором внешней мотивации учащихся.

Привлечение института церкви к организации школьной исследовательской деятельности позволяет значительно расширить тематическую область исследований, активизируя изучение

проблем религиозной религиозно-нравственной направленности. Естественно, возможно и сугубо-светское изучение данного направления, однако, для успешного всестороннего развития учащегося большой ценностью обладает сама возможность двустороннего взгляда на конкретное явление: религиозного и светского. Возможность данного разделения и анализ оценок единого явления на предмет различий и общностей в рамках светской и религиозной системы ценностей и ориентаций способствует качественному росту научного познания о мире. Критичен данный вопрос при оценке значимых для религиозного мира явлений, вне зависимости от их научно-предметной ориентации. Поясним: исторический факт, литературное произведение, конкретный вещественный предмет с явным религиозным значением могут оцениваться диаметрально противоположно в ситуации светского или религиозного изучения. Данная двойственность (вне зависимости от степени расхождения восприятия конкретного явления) стимулирует учащегося синтезировать итоговый результат исследовательской деятельности с включением собственной системы ценностей, развивая и расширяя личный опыт за счёт выхода за рамки единой системы оценивания.

Автор считает, что И.В. Казанцева точно отразила аналогичный переход, но на примере иного объекта, анализируя роль учительской деятельности в рамках формирования мотивационного аспекта деятельности учащегося: «Для формирования положительной мотивации к познавательной деятельности у учащихся... учителю необходимо перевести учащихся с безразличного отношения к учению к зрелым формам положительного отношения к учению: действенному, осознанному, ответственному» [2, с. 12]. В рамках исследовательской деятельности можно наблюдать аналогичный переход, только осуществляется он путём непосредственной практической деятельности учащегося, вне прямого педагогического воздействия. Сделаем небольшое отступление по вопросу личности преподавателя и его влияния на изучаемое явление, обратимся к утверждению М.Ф. Пухальской, чётко выделившей важный, в контексте темы, аспект педагогической деятельности учителя: «При реализации процесса духовно-нравственного воспитания на православных традициях в учреждениях образования... важнейшее значение имеет склонность педагога к духовно-нравственному совершенствованию, единство содержания воспитания, формы и методов его подачи» [5, с. 177]. Мы в полной мере разделяем данное утверждение, ввиду чего подчеркнём тот факт, что условное исключение преподавателя из ситуации интеллектуально-нравственного роста, вследствие самостоятельного решения учащимся проблемы двойственности, описанной нами ранее, значительно повышает ценность участия в совместной светско-церковной исследовательской деятельности. Развитие мотивационного аппарата, не завязанное на личности учителя, предоставляет возможность учащемуся прогрессировать в отрыве от должного воспитательного и педагогического сопровождения.

Отмечаемый нами момент роста мотивации связан с ситуацией познавательного (когнитивного) конфликта. Противоречия, наблюдаемые в системе оценивания, мешают однозначному опознанию конкретного явления, следовательно, у ребёнка формируется подсознательный запрос, проходящий как через эмоциональную, так и через когнитивную сферу. Весьма точно суть данного запроса в рамках исследовательской деятельности сформулировала И.В. Клещева: «Исследование будет направлено на поиски непротиворечивой интерпретации данных» [3, с. 67]. Поиск непротиворечивости сам по себе есть фактор мотивации учебно-исследовательской деятельности. В представленной нами ситуации (осуществления данного поиска изначально мотивированным учащимся) корректно говорить о параллельной активизации внешнего (научного) познания и внутреннего (нравственного) познания. Познание, вне зависимости от своей направленности, является приоритетным мотивационным аспектом исследовательской деятельности.

Уточним, что теологически-церковноориентированная позиция церкви (как института) в рамках школьной исследовательской деятельности не обладает представленными выше положительными качествами, т.к. в её рамках обозначенная нами двойственность недопустима.

Следовательно, теологическая деятельность должна осуществляться в рамках церкви, семьи и любых форм церковного образования, а не в рамках системы светского образования. Данный факт весьма значим, поскольку исследовательская деятельность основана на научных принципах и требует научного подхода к сути и результатам исследований.

Дуализм, о котором мы говорили ранее, лежит не в теологической сфере, а в доминировании нравственной оценки событий и явлений над материалистичной оценкой. Церковь представляет христианские ценности, в частности христианский идеал, христианскую этику и христианскую гуманность. Данные категории, пусть и представленные в рамках современной гуманистической системы образования, чётко выражены в церковной практике и, будучи представлены в рамках исследовательской деятельности, значительно увеличивают воспитательный потенциал данного вида обучения.

Таким образом, церковь, как социальный институт, при соучастии в организации исследовательской деятельности напрямую способствует росту мотивации участников данного рода деятельности. Ключевой фактор данного роста заключается в естественном соприкосновении двух ценностных систем: духовно-нравственной и материалистической. Данное соединение вызывает оценочный дуализм, сам факт подобного дуализма является элементом мотивации учащегося, а потребность его разрешения выступает следствием равномерного задействования внутренней и внешней мотивации. При этом непосредственная деятельность данного мотивированного исследователя осуществляется в рамках и духовно-нравственного, и образовательного поля. Дополнительным фактором повышения мотивации является внешний характер церкви по отношению к системе образования, ввиду чего повышается уровень понимания ответственности учащегося за процесс и результат своей исследовательской деятельности, таким образом, фактор внешней мотивации напрямую переходит во внутреннюю мотивацию.

Литература

1. Глинский, А.А. Потенциал учреждений общего среднего образования в духовном возрождении общества // А.А. Глинский / Православные ценности в современной белорусской культуре: сборник докладов XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, посвященных 1000-летию со дня преставления Святого равноапостольного князя Владимира, 26–27 мая 2015 года, Институт теологии БГУ. – Минск: Минар, 2016. – 210 с. – С. 157–161.
2. Казанцева, И.В. Практические аспекты исследования взаимосвязи мотивационной сферы и системы оценивания учебных достижений современного школьника / И.В. Казанцева // Санкт-Петербургский образовательный вестник. – 2017. – № 3(7). – С. 10–14.
3. Клещева, И.В. Развитие мотивации учащихся к учебно-исследовательской деятельности / И.В. Клещева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 1–4. – С. 65–69.
4. Макарычева, И.А. Мотивационная сфера школьника. Общее понятие мотива и мотивации в учебной деятельности / И.А. Макарычева // Вестник науки и образования. – 2018. – Т. 1, № 4(40). – С. 82–86.
5. Пухальская, М.Ф. Приоритеты духовно-нравственного воспитания на православных традициях в учреждениях образования // М.Ф. Пухальская / Православные ценности в современной белорусской культуре: сборник докладов XXI Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, посвященных 1000-летию со дня преставления Святого равноапостольного князя Владимира, 26–27 мая 2015 года, Институт теологии БГУ. – Минск: Минар, 2016. – 210 с. – С. 175–177.



**ДУХОВНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ И ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ
И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
(НА ПРИМЕРЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ)**

Беликова Е.О.

*Волгоградский государственный университет,
Волгоград, Россия
E-mail: eo_belikova@volsu.ru*

Бочков А.Г., протоиерей

*Белгородская Духовная семинария,
Волгоград, Россия*

В статье рассматриваются актуальные вопросы духовной безопасности, внедрения и практики использования паспорта духовной безопасности в учебных заведениях Волгоградской области.

Ключевые слова: духовная безопасность, образование, православие.

**SPIRITUAL SECURITY AND EXPERIENCE OF INTERACTION
BETWEEN EDUCATIONAL INSTITUTIONS
AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
(ON THE EXAMPLE OF THE VOLGOGRAD REGION)**

Belikova E.O.

*Volgograd State University,
Volgograd, Russia*

Bochkov A.G., archpriest

*Belgorod Theological Seminary,
Volgograd, Russia*

The article deals with topical issues of spiritual security, the introduction and practice of using the passport of spiritual security in educational institutions of the Volgograd region.

Keywords: spiritual security, education, Orthodoxy.

Современное взаимодействие государства и церкви проявляется во многих направлениях деятельности современного общества, однако на первом месте остается духовная и социальная сфера. Особенно актуально в последнее время встает вопрос духовной безопасности граждан страны, особенно это значимо в контексте воспитания молодежи. Отражением нравственного кризиса является демографическая ситуация, причинами которой выступает, с одной стороны, нежелание рожать и воспитывать детей, а с другой, – недостатки государственной системы. В этой связи становится понятной обеспокоенность общества и традиционных конфессий, в первую очередь РПЦ, вопросами духовной безопасности России и ее регионов.

Для преодоления духовного кризиса и части решения вопросов духовной безопасности предлагается создание «дорожной карты» для плодотворного сотрудничества Православной церкви с учебными заведениями, а также внедрение в деятельность образовательных учреждений паспорта безопасности. Содержание подобных документов должно основываться на нормативно-правовых основах и на духовных основах религии. Создание гармоничной «симфонии» государственно-конфессиональных отношений в этой сфере регулируется государственной политикой в области духовной безопасности сегодня определяется стратегией национальной безопасности Российской Федерации, которая была утверждена 683 Указом Президента Российской Федерации от 17 декабря 2015 года [5]. Согласно этой стратегии,

необходимо развитие традиционных российских духовно-нравственных ценностей, которые, несомненно, базируются на Православной вере [4].

Кроме того, самым важным и плодотворным видом сотрудничества Православной церкви современного общества можно считать духовно-нравственное просвещение учащихся различных учебных заведений. Эти занятия ориентированы на укрепление в молодежной среде традиционных ценностей, создание и усиление платформы духовной безопасности общества в целом. Это поможет справиться с духовными вызовами, которые готовит нам современность [2]. При организации живых миссионерских бесед с учащимися всех возрастов и любых учебных заведений, имеется возможность посеять добрые евангельские семена в молодые сердца подрастающего поколения. Эти беседы прекрасно сочетаются с уроками истории, литературы, обществознания, философии, творчества и т.п. Любой учитель, любого учебного заведения, с согласия родителей и руководства может пригласить на свой урок священнослужителя или миссионера, что и осуществляется приходскими священниками в Волгограде и других населенных пунктах. На основании православных знаний, необходимо выявлять различными способами опасное внутреннее состояние современного человека и коллектива. Далее, используя вышеизложенные методы, необходимо оценивать уровень духовной безопасности индивидуальный и коллективный. После чего будем предоставлять рекомендации профилактических мер повышения безопасности личной и общественной с точки зрения Православия.

Эту работу необходимо проводить регулярно, чтобы паспорт безопасности постоянно отражал реальное состояние уровня духовной безопасности, и постоянно шла работа руководства и педколлектива по повышению этого уровня.

Самое главное – обезопасить детей, поэтому начинать эту благотворную деятельность необходимо с учебных заведений. Детские сады, школы, колледжи, техникумы, университеты – самые важные объекты в плане обеспечения их безопасности от негативных человеческих и коллективных факторов.

Каждое учебное учреждение объединяет учащихся и учащихся разного воспитания, образования, вероисповедования, культурного уровня. Причём, каждый учащийся приносит в коллектив учебного учреждения особенности домашней духовной обстановки. Для создания паспорта духовной безопасности любого коллектива людей необходимо грамотно выявлять и анализировать все возможные духовные опасности, исходящие от любого члена коллектива. Для учебного заведения необходимо учитывать духовные опасности, исходящие от семей учащихся, т.к. любой учащийся приносит в учебное заведение духовную обстановку своей семьи.

Анализ проделанной работы позволил выявить ряд трудностей, с которыми в своей миссионерской работе сталкиваются священнослужители:

- Отсутствие опыта у священнослужителей.
- Недостаток подготовленных миссионеров.
- Отсутствие инициативы учебных заведений.

В Волгоградской епархии для преодоления боязни директоров учебных заведений по духовно-нравственному просвещению учащихся проводятся организуемые епархией, совместно с представителями Администрации разного уровня мероприятия сотрудничества. На этих мероприятиях руководителей областных и городских отделов образования, директоров учебных заведений знакомят с положительным опытом духовно-нравственного воспитания в некоторых учебных заведениях и плодотворного сотрудничества с Русской Православной Церковью.

По инициативе Волгоградской епархии за каждым учебным заведением города Волгограда закреплен окормляющий его приход и духовник. Координаты духовника и прихода для сотрудничества направлены рекомендательным письмом каждому учебному заведению. Однако, инициатива совместной работы от самих учебных заведений, за редким исключением

отсутствует. Выход один – необходимо священникам, или благочинным, или работникам епархиальных миссионерских отделов брать инициативу в свои руки.

Для реализации «дорожной карты» на наш взгляд, необходимо:

1. Установить личный контакт с директором конкретного учебного заведения, предложить ему план совместных мероприятий по духовно-нравственному воспитанию учащихся.
2. Установить контакт с родителями, для чего необходимо попасть на общешкольное, или общеузовское родительское собрание с грамотным выступлением.
3. Установить контакт с педагогическим коллективом учебного заведения, для чего необходимо выступить с грамотной речью на педсовете. Смысл этого выступления такой же, как и с директором учебного заведения.
4. Начать регулярные миссионерские встречи с учащимися на общешкольных или общеузовских мероприятиях.
5. Начать живой диалог с учащимися в отдельных классах или группах.

Таким образом, правильно проведенная оценка позволяет систематизировать вклад каждого сотрудника и учащегося в развитие духовной безопасности, определять состояние, потенциал и динамику духовно-нравственного развития каждого человека, своевременно улавливать угрозы духовной безопасности и адекватно на них реагировать. В завершении следует еще раз заострить внимание на том, что правильно построенное, отлично организованное изучение и оценка уровня духовной безопасности сотрудников и учащихся, является основным залогом успешного выполнения любым учебным заведением образовательных и воспитательных функций.

Литература

1. Воропаева, Е.В. Духовная безопасность личности и общества как объект стратегии национальной безопасности // Сборник трудов БДС № 7. – С. 175–179.
2. Гладырь, Б.С. Укрепление духовной безопасности. – С. 175–179.
3. Гладырь, Б.С. Укрепление духовной безопасности как задача для церкви, государства и общества // Сборник трудов БДС – С. 122–126.
4. Рыбаков, С.Ю. Проблемы обеспечения духовной безопасности в системе образования России : монография / С.Ю. Рыбаков ; Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина. – Рязань, 2011. – 304 с.
5. Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. – Минск: Изд-во Дмитрия Харченко, 2013. – 240 с.
6. Федеральный закон «О безопасности» от 28.12.2010 № 390-ФЗ. [Электронный ресурс] // – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_108546/ – Дата доступа: 4.04.2023.

существования (природных и социальных), а также самого себя. Подчеркнем тот очевидный факт, что ценности задают координаты человеческой деятельности. Поэтому они должны быть актуальными (от лат. *actualis* – *действенный*), иначе исчезают как таковые.

Одно из значений слова «современный» – «соответствующий требованиям времени». Им должно соответствовать и понимание ценности человека. Схематично говоря, если в доиндустриальном обществе в сфере производственной деятельности она определялась физической силой, в индустриальном – интеллектом, дисциплинированностью и трудолюбием, то сейчас на первый план выходят коммуникативные навыки, умение решать нетривиальные задачи, способность к самообучению, нацеленность на принятие нового.

Современная Беларусь находится в состоянии трансформации, при осмыслении которой основное внимание уделяется процессам, происходящим в обществе. Трансформация описывается как переход от БССР к независимому белорусскому государству. Но также меняется сам человек. Условно мы выделим два аспекта его изменений. Первый заключается в переходе от советского человека к современному. Анализируя этот процесс нам необходимо отказаться от его абстрактного понимания и излишнего критицизма по отношению к недавнему прошлому. В Советском Союзе целенаправленно формировалась активная, всесторонне развитая личность, утверждалось достоинство трудовой деятельности. Однако ценность человека воспринималась в контексте построения «светлого будущего» во имя которого возможно было жертвовать не только благами настоящего, но и самим человеком. Кроме того, частью общественной жизни было лицемерие. Лозунг «Все во имя человека, все для блага человека» находился в противоречии с реальной практикой. Ему не следовали в том числе и те, кто его провозглашал. Поэтому произошла дискредитация ценностей патриотизма, самоотверженности, трудовой этики. Это привело к «снижению» ценностных установок в массовом сознании, дезориентации и распространению конформизма и потребительства. Второй аспект изменений связан с нашим вхождением в мир, где уже есть свои установки относительно ценности человека. Современная Беларусь включается в процессы глобализации. Одним из результатов этого является осознание специфики наших ценностных установок и понимание того, что она обусловлена принадлежностью Беларуси к европейской культуре.

Согласно второй статье Конституции Беларуси, «Человек, его права, свободы и гарантии их реализации являются высшей ценностью и целью общества и государства» [2, с. 48]. В этой связи актуальным является осмысление того, что такое человек и в чем основание его ценности. Эти вопросы имеют философский характер, поэтому резко возрос интерес к различным учениям о человеке. Мы можем соотнести приведенную статью Конституции с практическим императивом Канта: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [3, с. 205].

Нам необходимо осмыслить, как эти и другие положения о ценности человека, которых можно привести немало, могут быть воплощены в схемах практической деятельности, а также разработать эти схемы.

В современных условиях само понимание человека имеет проблематичный характер: «Человек – существо, наиболее известное самому себе в своей эмпирической фактичности и наиболее трудно уловимое в своей сущности. Способ бытия человека во Вселенной столь уникален, а его структура составлена из столь разнородных и противоречивых элементов, что это служит почти непреодолимой преградой на пути выработки какого-либо краткого, нетривиального и в то же время общепринятого определения таких понятий, как «человек», «природа человека», «сущность человека» и т. п.» [4, с. 344]. Отметим, что один из авторов этих положений И.Т. Фролов (1929–1999) был ведущим советским философом, академиком, организатором и директором Института человека РАН. На наш взгляд, человек может быть адекватно воспринят только в своей проблемности, поскольку представляет проблему для самого себя. Можно достаточно легко определить существенные свойства человека (рациональность,

моральность, духовность и т.д.), однако они должны быть осуществлены, и именно это представляет трудность.

Мы укажем на предпосылки понимания ценности человека в условиях современной Беларуси. Прежде всего, нам следует учитывать, что гуманизм – один из основных элементов европейской культуры. Для нее характерно внимание к человеку и осознание практической ценности использования его творческих способностей. Это является одним из факторов интенсивного развития европейской цивилизации, которая и в настоящее время является мировым лидером. Подчеркнем, что мы различаем цивилизацию и культуру, и придерживаемся идеи о том, что все культуры являются принципиально равноправными.

Мы исходим из того, что марксизм, идеи которого задавали трактовку человека в советском обществе, сформировался в рамках европейской гуманистической традиции. Понимание человека в нем базируется на шестом тезисе Маркса о Фейербахе, о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [5, с. 3]. Подчеркнем, что это положение является частью марксистской программы революционного освобождения человека от ненормальных условий существования и утверждения его достоинства. Однако, если утрачивается метафизическое измерение, и человек полностью определяется своей природной и социальной средой, тогда он исчезает как личность и возникает проблема его ценности. Она уже не имеет самостоятельного значения и зависит от социальной системы. В современном обществе проблема ценности человека как такового, независимо от его социальных функций, приобретает практический характер, например, при обсуждении допустимости аборта, искусственного оплодотворения или эвтаназии. Как пример искаженного подхода к пониманию человека приведем нелепый вопрос, который ставился учителями на уроках в советских школах: «Тонет известный ученый и простой рабочий. Кого вы будете спасать в первую очередь?».

В современных условиях актуальным становится необходимость учета многомерности человека. С точки зрения биологии, он является организмом, с точки зрения социологии – индивидом, с точки зрения современной философии – личностью. Отметим обоснованность и, более того, необходимость учета каждого из этих измерений.

Сейчас в нашем обществе происходит усиление индивидуализма. Это во многом связано с кризисом прежней системы ценностей. Они перестали быть ориентирами в поведении, поэтому человек замыкается в себе и исходит из ценности своих собственных интересов. Утрачивается понятие ближнего не только в библейском смысле, но и как соседа, родственника, товарища. В XX в. усилился разрыв межличностных связей. Одним из его ярких проявлений является массовое «зависание» в социальных сетях. Посредством их осуществляются не только деловые, но дружеские и родственные связи. Резко сокращается число контактов «лицом к лицу», которые дают человеку возможность проявить себя как личность, и он воспринимает себя, а также остальных людей как индивидов.

На наш взгляд, в условиях современного общества необходимо осмыслить разницу между индивидом и личностью. Индивид – это человек, взятый в совокупности присущих ему социальных характеристик. Несомненно, что всякий индивид обладает ценностью просто в силу принадлежности его к человеческому роду. Что касается личности, то она имеет динамический характер и представляет собой субъект деятельности, осуществляемой в соответствии с определенными ценностными установками. Основную роль в формировании личности играет способность к самоосуществлению посредством следования ценностям, выводящим человека за границы его биологической и социальной природы.

Одним из подходов, которая может быть использована в качестве ориентира при понимании ценности человека является ее трактовка в христианстве. Его принятие на территории Беларуси в 992 г. явилось причиной радикальной культурной трансформации. Сформировались схемы мировоззрения и поведения, принципиально иные в сравнении с тем, что мы условно называем

«язычеством», которое на наш взгляд с полным правом может рассматриваться как традиционная белорусская религия.

В дополнении к тому, что мы говорили выше относительно зависимости восприятия ценности человека от характера деятельности, отметим, что в христианстве, положения которого являются источником нашего понимания человека, ценность последнего имеет трансцендентный характер: «Подлинное достоинство и величие человека заключается не в том, что его роднит с миром, а в том, что его от мира отличает – в сотворенности «по образу» Божию, в его способности обожения, уподобления Творцу» [6, с. 700].

Согласно христианству, человек имеет онтологический примат не только над объектами природы, но и над любыми социальными институтами, т.к. последние созданы самими людьми для осуществления их интересов. Отсюда следует радикальность христианской позиции в постановки вопросов о смертной казни, эвтаназии, абортх, допустимости войны, правах человека и т.д. Поэтому христианство в современном мире с неизбежностью встречается с противодействием. И именно это свидетельствует об аутентичности его позиция.

Очень важно избегать доктринерства в рассуждениях о ценности человека. В современном обществе, когда речь идет об актуальных проблемах, ценны свобода и плюрализм мысли. Поэтому следует учитывать, что христианское понимание ценности человека является одним из существующих. Но также следует учитывать, что есть взгляды и учения, которые для христианства являются неприемлемыми.

Литература

1. Софокл Антигона / Софокл// Трагедии. – Москва: Худож. лит., 1988. – С. 175–226.
2. Канстытуцыя Рэспублікі Беларусь 1994 года (са змяненнямі і дапаўненнямі): прынята на рэспубліканскіх рэферэндумах 24 лістапада 1996 года і 17 кастрычніка 2004 года (на беларускай, рускай мовах). – Мінск : Беларусь, 2006. – 96 с.
3. Кант, И. Основоположения метафизики нравов /И. Кант //Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. – Москва: Чоро, 1994. – С. 153–246.
4. Фролов, И.Т. Человек / И.Т. Фролов, В.Г. Борзенков // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд ; науч.-ред. совет : В.С. Степин. – Москва: Мысль, 2010. – Т. IV. – 2010. – С. 344–346.
5. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Москва : Политиздат, 1955. – Изд. 2, Т. 3. – С. 1–4.
6. Шмалый, В. Антропология / Шмалый В. //Православная энциклопедия: Т II, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва: Православная энциклопедия, 2001. – С. 700–704.

и другие технологии, связанные с внедрением в телесность человека, генной хирургией, биомодифицированием, затрагивают не только вопросы технологического развития, а прежде всего вопросы этического характера.

Вопросы отношения христианских конфессий и непосредственно религиозных объединений Беларуси к инновационным технологиям и их применению в религиозной и частной жизни верующих закреплены в ряде документов православной, католической и протестантских церквей Беларуси (в отношении католической и православной церквей Беларуси действуют документы Русской православной церкви и Римско-католического костела), на основе которых в данной статье проанализирован подход представленных христианских организаций к отдельным инновационным технологиям:

- Основы социальной концепции Русской православной церкви (2000 г.) [5];
- Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных. РПЦ (2013 г.) [6];
- Энциклика папы Ивана Павла II «Евангелие жизни» (*Evangelium Vitae*) от 25 марта 1995 года о ценности и нерушимости человеческой жизни [9];
- Компендиум социального учения Церкви (Римско-католический костел. 2004 г.) [3];
- Инструкция «*Dignitas Personae*». О некоторых вопросах биоэтики. Конгрегация доктрины веры (2008 г.) [8];
- Основы вероучения Христиан веры евангельской в Республике Беларусь (2021 г.) [4];
- Вероучение Союза евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь [2];
- Социальная концепция Российского Союза Евангельских Христиан-Баптистов (2014 г.) [7].

Прежде всего следует отметить, что христианские конфессии принимают науку и технику как определяющий фактор бытия современной цивилизации, одну из наиболее важных составляющих культуры, инструмент изучения материального мира и социальных процессов, который способствует улучшению окружающей среды и повышению качества человеческой жизни. Технологии, меняющие наши возможности коммуникации, содействующие доступности религиозных практик и объектов, вовлечению человека в религиозную среду активно применяются христианскими конфессиями. Онлайн-трансляции богослужений, web-сайты приходов и парафий, социальные сети, интерактивные приложения для религиозного обучения (<https://www.logos.com/>, <https://map.blessedegypt.com/map>), и другие современные технологии прочно вошли в повседневную религиозную жизнь. Постепенно расширяется 3D-технологии и виртуальные площадки в деятельности православной и католической церквей. Так, например, при помощи технологии Matterport путем сканирования храмовых пространств, а также всех основных помещений и площадок кафедрального соборного Храма Христа Спасителя в Москве, создана виртуальная площадка для посещения храма в формате 3D-технологии (<https://my.treedis.com/tour/xhc>). Иммерсивный опыт в виртуальной реальности и метавселенной имеет католическая церковь – разрабатывается проект VR-галереи произведений искусства Ватикана в формате NFT на основе метавселенной Sensorium Galaxy (<https://sensoriumgalaxy.com/metaverse>).

Во второй половине XX в. бурное развитие получили биологические и биогенетические технологии, активно вторгающиеся в жизнь человека от рождения до смерти. Новые возможности, предоставляемые современными биогенетическими техниками (ЭКО, абортивные техники, генная модификация, изменение ДНК, пренатальная диагностика, редукция плода, клонирование, фетальные препараты) с одной стороны, в значительной степени повышают качество жизни человека, но с другой стороны, ставят перед христианским сообществом вопрос допустимости применения таких технологий с точки зрения христианской морали. Применение биотехнологий затрагивает прежде всего человеческую личность и мораль, актуализирует вопросы тварности человека, его биологической или личностной сущности, вопрос начала зарождения жизни и субъектности человека.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл в докладе «Достоинство человека в эпоху развития биотехнологий» в 2006 г. на конференции «Развитие биотехнологий: вызовы христианской этике» отметил парадокс биотехнологий, которые направлены на помощь человеку, но при этом десубъектизируют его: «... в некоторых сферах биомедицинской практики человек из субъекта, на благо которого якобы направлен весь прогресс современной науки и технологий, низводится до уровня своего рода биологического материала, сам становится объектом манипуляции. Например, человеческий эмбрион иногда рассматривается как рядовой объект научных исследований и экспериментов, включая генетические. Аналогичная ситуация возникает в случае, когда из тела умершего человека изымаются внутренние органы без прижизненного согласия на это покойного или его родственников...» [1]. Так, активное развитие биомедицинских технологий опережает осмысление проблемы морально-нравственного выбора, духовно-нравственных и социальных последствий их применения, и вызывает необходимость утверждения фундаментальных нравственных норм о приемлемости и допустимости тех или иных биотехнологий.

Основы социальной концепции Русской православной церкви (2000 г.), Компендиум социального учения Церкви, принятый римско-католическим костелом в 2004 г., а также Основы вероучения Христиан веры евангельской в Республике Беларусь (2021 г.), Социальная концепция Российского Союза Евангельских Христиан-Баптистов (взаимодействует с Союзом евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь), Вероучение Союза евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь сформировали основные принципы отношения к биотехнологиям на основе основополагающих концептов бесценности жизни как дара, тварности и уникальности человека, его субъектности от начала зарождения жизни и целостности личности, ценности и исключительности брачных отношений [2–9]. Данные принципы основных христианских конфессий Беларуси и представляющих их религиозных организаций лежат в основе позиции в отношении таких инновационных технологий в сфере биомедицины как – репродуктивные и абортивные технологии, генная диагностика и инженерия, клонирование, трансплантология, транссексуальная терапия (Таблица 1).

Таблица 1.

Технологии	БПЦ	РКК	ЕХБ	ХВЕ	Примечания
Технологии сохранения/прекращения жизни					
Аборты	запрет	запрет	запрет	запрет	
Эвтаназия	запрет	запрет	запрет	запрет	
Поддержание жизни	на совести	на совести	на совести	на совести	
Донорство органов	допустимо	допустимо	допустимо	допустимо	
Трансгендерный переход	запрет	запрет	запрет	запрет	Исключение – неправильная половая идентификация
Репродуктивные технологии					
Контрацепция	на совести	на совести	на совести	на совести	Кроме абортивной
ЭКО	допустимо	запрет	допустимо	допустимо	Без уничтожения эмбрионов; без редукции; при донорстве супругов
Применение донорских материалов	запрет	запрет	запрет	запрет	Запрет коммерческого донорства, фетальной терапии
Суррогатное материнство	запрет	запрет	запрет	запрет	
Генные технологии					

Генная диагностика (в.т.ч. пренатальная)	допустимо	допустимо	допустимо	допустимо	При недопущении отбора/выбраковки
Генный отбор	запрет	запрет	запрет	запрет	
Генная терапия	допустимо	допустимо	допустимо	допустимо	
Генная модификация	запрет	запрет	запрет	запрет	
Клонирование	запрет	запрет	Запрет	запрет	Допустимость аутологического клонирования
Цифровые технологии					
Internet	допустимо	допустимо	допустимо	допустимо	
Технологии идентификации	на совести	на совести	на совести	на совести	
Технологии сбора информации	на совести	на совести	на совести	на совести	
VR	допустимо	допустимо	допустимо	допустимо	
Социальные сети/мессенджеры	допустимо	допустимо	допустимо	допустимо	

Рассмотрим некоторые из биотехнологий с точки зрения христианских организаций Беларуси.

Репродуктивные и абортивные технологии. Технологическое вмешательство в процесс зарождения жизни достаточно дискуссионно в социальных концепциях Русской православной церкви, римско-католического костела, баптистских и пятидесятнических организаций. Прежде всего, встает вопрос “создания” человека человеком, что противоречит христианскому концепту Бога-Творца и тварности человека. Возможности отбора генного и зародышевого материала при технологии ЭКО постепенно формируют отношение к человеческой жизни как к продукту, который можно выбирать согласно собственным предпочтениям (пол, физиологические особенности) на уровне с иными материалами ценностями. Второй аспект обсуждения – в сакральности брачного союза между мужем и женой в который, который может быть нарушен применением донорских материалов, применением репродуктивных технологий людьми вне брака. “Употребление репродуктивных методов вне контекста благословенной Богом семьи становится формой богоборчества, осуществляемого под прикрытием защиты автономии человека и превратно понимаемой свободы личности” [3]. Христианские организации Беларуси по вопросу репродуктивных технологий категорически выступают за безусловное сохранение созданной Творцом жизни, недопустимость суррогатного материнства. По вопросу ЭКО Основы социальной концепции православной церкви допускают возможность применения технологии: “К допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений” [5]. Баптистские и пятидесятнические организации Беларуси поддерживают данную позицию православной церкви допуская ЭКО в случае донорства супругов и запрета на уничтожение эмбрионов, редукцию плода, генную селекцию. Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов отдает данные вопросы на усмотрение верующих: “Необходимость, обоснованность и приемлемость репродуктивных технологий определяют для себя лично супруги” [7]. Любые абортивные технологии (в том числе контрацептивные) категорически не принимаются всеми христианскими организациями Беларуси [2]. Наиболее категоричную концепцию позицию в вопросах репродуктивных технологий занимает римско-католический костел, не принимая допустимость контрацептивных средств (не только неабортивного характера) и ЭКО: “Гомологическое оплодотворение *in vitro* вверяет жизнь и идентичность эмбриона власти врачей и биологов и устанавливает господство техники над происхождением и участью человеческой личности” [3; 9].

Генная диагностика и инженерия. Развитие генной инженерии и, в особенности, изобретение молекулярных ножниц CRISPR, открывают большие перспективы решения многих проблем генетических заболеваний, но в то же время, перспективы манипулирования геномом человека. Пренатальная генная диагностика позволяет установить генетические заболевания для последующего эффективного их лечения, технологии генной терапии предоставляют возможности изъятия дефектного гена из ДНК и замены его на нормальный, участвуют в излечении человека, в то время как генная инженерия дает возможность создания человека по заданным параметрам (пол, физические, антропологические параметры). В связи с этим, христианские организации Беларуси оценивают генную диагностику (при недопущении выбраковки эмбрионов либо абортации плода) и терапию как допустимые с точки зрения христианской морали медицинские технологии, генную инженерию как способ моделирования человека – нет [2; 3; 4].

Клонирование Разработка и применение технологий клонирования животных ставит вопрос допустимости получения генетических копий человека и обесценивания личности человека при возможности его подмены точной физической копией. По-сути, клонирование лишает человека уникальности и свободы, создавая нужную по параметрам копию уже существующего человека. Недопустимость искусственного создания человека (репродуктивное клонирование), что противоречит действиям Бога как Творца, признается всеми христианскими конфессиями Беларуси. Социальная концепция Российского Союза Евангельских Христиан-Баптистов в качестве исключения допускает возможность терапевтическое – искусственное выращивание определённых тканей и органов с целью последующей трансплантации, в том числе, аутологическое [7].

Трансплантация органов. Христианство определяет человека прежде всего как личность, душу с ее чувствами, волей, свободой. Социальная концепция православной церкви определяет, что воздействие на тело, как физическую оболочку человека, не может нарушить целостность личности человека и повлиять на замысел Бога в отношении души человека. Это определяет допустимость трансплантационных техник, в том числе переливания крови, независимо от вероисповедания донора [5]. Исключение в позиции церковью состоит в исключении из трансплантационных технологий применения человеческих эмбриональных стволовых клеток. Получение эмбриональных стволовых клеток сопряжено с огромным количеством моральных и деонтологических проблем, так как при их создании может быть применено намеренное создание эмбриона методом ЭКО и использование эмбрионов в качестве биологического материала, и абсолютно неприемлимо с точки зрения христианской морали.

Транссексуальная терапия. Смена пола человека посредством гормонального воздействия и проведения хирургической операции трактуется как искусственно измененная половая принадлежность, как бунт против Создателя во всех представленных документах. Православная церковь отказывает лицам, совершившим трансгендерный переход, от рукоположения в духовный сан и от церковного брака [5]. При этом признается, что в случае патологии развития половых признаков в раннем возрасте, может быть допущена неправильная половая идентификация. В этом случае допускается хирургическая коррекция. Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов определяет транссексуальность (трансгендерность) как психологическое расстройство половой идентификации, на которое не влияет хирургическое или гормональное лечение [7].

Таким образом, христианские организации Беларуси в отношении инновационных технологий стоят на позиции христианского учения о Боге-Творце и о человеке: Бог как Творец мира есть Высшая Абсолютная Личность, а человек, являющийся образом Бога, должен в процессе уподобления Ему реализовать себя как полноценную личность в земной жизни с целью достижения бессмертия и спасения своей личной, индивидуальной души. С этой точки зрения, технологии в жизни человека играют вспомогательную роль, содействуя повышению качества жизни и выполнению цели жизни христианина. Так, применение IT- и коммуникационных

технологий позволяет религиозным организациям и общинам эффективно осуществлять финансовую, организационную деятельность общин, содействует социальной интеграции и консолидации общин, масштабированию служения церкви, расширяя возможности миссионерской и культовой деятельности через онлайн-формат религиозной деятельности посредством трансляции служений, онлайн-обучения, приложений для обучения и др. В то же время, данные технологии позволяют верующим активизировать свою религиозную жизнь через повышение социальной интеграции в религиозное сообщество посредством социальных сетей и мессенджеров, расширяет возможности исповедания веры, религиозного обучения с помощью приложений и онлайн-форм обучения. Кроме того, в значительной степени повышается доступность религиозных практик, в особенности для лиц с инвалидностью, престарелых, заболевших, для проживающих в отдаленных местностях.

В то же время, в отношении репродуктивных и биотехнологий христианские организации Беларуси стоят на консервативной позиции. основополагающими принципами консервативной биоэтики являются деонтология и теоретические положения христианской антропологии. Церкви Беларуси признают в качестве мерила новой технологической среды абсолютные духовно-нравственные законы, ценности и призывают человека четко и неукоснительно следовать раз и навсегда библейским этическим заповедям, не смотря на возможность решения физических, медицинских проблем и повышения качества жизни благодаря тем или иным биотехнологиям. Принципиальный консерватизм белорусских православных, католических, евангельско-баптистских и пятидесятнических организаций в вопросах веры и морали, их ориентированность на библейскую картину мира сближает их позицию по многим вопросам применения инновационных технологий в жизни верующих и церкви.

Литература

1. Биоэтика как форма христианской миссии [Электронный ресурс] / Православие.Ру. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/467.html>. – Дата доступа: 15.04.2023 г.
2. Вероучение Союза евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь [Электронный ресурс] / Союз евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь. – Режим доступа: <https://baptist.by/verouchenie-novaja-redakcija/>. – Дата доступа: 12.04.2023.
3. Компендиум социального учения Церкви / Католики византийского обряда в России. – Режим доступа: <http://www.rkvo.ru/node/184>. – Дата доступа: 14.04.2023.
4. Основы вероучения Христиан веры евангельской в Республике Беларусь [Электронный ресурс] / Объединенная церковь Христиан веры евангельской в Республике Беларусь. – Режим доступа: https://xn--b1agz2ae.xn--90ais/tserkov/osnovy_veroucheniya/. – Дата доступа: 13.04.2023.
5. Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс] / Официальный портал Белорусской православной церкви. – Режим доступа: <http://church.by/docs/osnovy-socialnoj-konceptii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi>. – Дата доступа: 10.04.2023.
6. Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных [Электронный ресурс] / Официальный портал Белорусской православной церкви. – Режим доступа: <http://church.by/docs/pozicija-cerkvi-v-svjazi-s-razvitiem-tehnologij-ucheta-i-obrabotki-personalnyh-dannyh>. – Дата доступа: 10.04.2023.
7. Социальная концепция Российского Союза Евангельских Христиан-Баптистов [Электронный ресурс] / Централизованная религиозная организация Российский Союз Евангельских Христиан-Баптистов <https://baptist.org.ru/faith/faith-copy>. – Дата доступа: 3.04.2023.
8. Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction Dignitas Personae on certain bioethical questions. 8 September 2008 [Electronic resours] / Internet archive. – Mode of Access: https://web.archive.org/web/20130118060111/http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html. – Date of Access: 10.04.2023.
9. Ioannes Paulus II. Evangelium Vitae. To the Bishops, Priests and Deacons, Men and Women, religious lay, Faithful and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life. 25 March 1995 [Electronic resource] / Mode of Access: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html/. – Date of Access: 10.04.2023.

какими являются: «обитель и гарант свободы» (С.С. Алексеев), эталон правды и справедливости, «наиболее эффективный и универсальный регулятор общественных отношений» [5, с. 207], «официальная мера свободы» [3, с. 210]. В ответ на то, как скоро информационно-коммуникационные, а теперь и интеллектуальные технологии пытаются монополизировать функции социального регулятора, право и законодательство должны приобретать такой авторитет, который позволяет им оправдывать ожидания общества в части его защиты уже не столько от физического насилия [10, с. 145], сколько – сдерживания информационного цунами. В силу крепнущих тенденций роста умных технологий мы получаем колоссальную пользу. Одновременно эксплуатация высокотехнологических средств и инструментов дает начало болезням и фобиям, ярчайший пример которых – «цифровое слабоумие, гаджетомания, двигательная депривация» [7, с. 123].

Самой неотложной рефлексии со стороны научного юридического сообщества потребовала технология искусственного интеллекта. Способность разрабатывать и внедрять сквозные цифровые технологии в различных областях жизнедеятельности на сегодняшний день является одним из основных индикаторов технологического суверенитета государства.

К числу юрисдикций с наибольшими изменениями в сфере доступа населения к информационно-коммуникационным технологиям принадлежит Республика Беларусь. Построение информационного общества, цифровой экономики, совершенствование «электронного правительства» концептуально определено в нашей республике на уровне целого ряда стратегических и доктринальных документов. Беларусь добилась в этой области действительно многого. Как и в других IT-странах, у нас создана современная информационно-коммуникационная инфраструктура, автоматизированы различные сферы активности государства [6, с. 89], практически всеми органами управления реализуются государственные и отраслевые программы информатизации. Сформированы базовые основы развития информационно-правового пространства. Мы демонстрируем успехи и опережаем другие постсоветские юрисдикции в реализации задач конструирования общегосударственной информационной системы, системы межведомственного электронного документооборота государственных органов, государственной системы управления открытыми ключами проверки электронной цифровой подписи, в электронном обеспечении налогового администрирования и многих других опциях. Технологии выступают необходимым и неотъемлемым атрибутом государственного управления.

В актуальной повестке – интеграция технологии искусственного интеллекта в нормотворческий процесс. Цифровые информационно-коммуникационные и междисциплинарные технологии, основанные на них производства, включая искусственный интеллект и робототехнику, отнесены Указом Президента Республики Беларусь от 07.05.2020 г. № 156 к приоритетным направлениям научной, научно-технической и инновационной деятельности на 2021–2025 гг. Разработка и внедрение ИИ-решений в различных локациях также предусматривается Государственной программой «Цифровое развитие Беларуси» на 2021–2025 гг.

Ожидается, что технология искусственного интеллекта повысит функциональную эффективность нормотворческих органов, поднимет на качественно новую ступень внутриведомственные информационные процессы за счет их частичной либо полной автоматизации. Интеллектуальная алгоритмизация действительно дает весомую экономию временных и финансовых ресурсов. В научной юридической литературе дискутируется вопрос об использовании данной технологии для преодоления правотворческих ошибок и ускорения производства нормативных правовых актов [11, с. 16]. В различных частях света встречаются громкие и многообещающие заявления о создании машиночитаемого права. Есть юрисдикции, которые преуспели в этом смысле. Речь идет о переводе законодательства в машиночитаемый вид в порядке экспериментальных правовых режимов.

Помимо позитивных изменений присутствие природоподобных технологий в нормотворческом процессе сопряжено со множеством рисков, основные из них – вероятность изменения существенных параметров нормотворчества; замена человека машиной в генерации

будущих решений, имеющих юридическое значение; ущемление фундаментальных прав и свобод личности [9].

Для безопасного применения данной технологии в нормотворческом процессе важно на доктринальном и законодательном уровне определить понятийный аппарат в соответствующей области. Предпринимаемые различными национальными юрисдикциями попытки правового закрепления искомых терминов свидетельствуют о сложности данного процесса и недостаточной правовой определенности создаваемого тезауруса. Данный продукт технологической революции понимается как прикладная компьютерная система; метод решения различных теоретических и праксеологических задач, чаще всего, связанных с обработкой больших данных; признак технологической системы, способной к восприятию и расшифровке входящих данных для оптимизации итогового результата. При всем при этом существующие юридические интерпретации не создают четких и безоговорочных оснований для того, чтобы можно было исключить и минимизировать вредный эффект от употребления искусственного интеллекта в правотворчестве и максимизировать полезный эффект. Хотя в теории и на практике все чаще используются такие понятия, как система искусственного интеллекта, роботизированная система, формирование их логичных и непротиворечивых дефиниций отнесено к будущему.

Создание юридических форм в области использования сквозных цифровых технологий предполагает разработку правового статуса искусственного интеллекта и его носителей, определение юридической ответственности за вред, причиняемый основанными на нем системами.

В текущий момент на передний план для юридической науки в целом и информационного права, в частности, выходит проблематика оторванности прорывных технологий от (юридической) этики, (правовой) культуры, (традиционной) нравственности и (общечеловеческой) морали. Проблемы такого ранга не под силу какой-то отдельно взятой отрасли научного знания. Вопросы о инновационных способах их разрешения конечно же находятся в актуальной повестке. В то же время приходится считаться с тем, что наука не всегда и не абсолютно застрахована от запоздалой рефлексии над неизвестными и сложными явлениями и процессами. Как бы то ни было, она призвана идентифицировать возникающие проблемы, а также овеществлять и опредмечивать способы их надежного решения. По словам создателя теории струн Брайна Грина, «необходимо, чтобы общественность была вдохновлена научными идеями или по крайней мере верила, что наука – верный путь к истине» [2, с. 134]. Бесспорна недопустимость идеи воспроизведения человека и естественного интеллекта искусственными путем. Категорично и совершенно однозначно о первенстве человеческой личности относительно прочих творений напоминает нам Священное Писание [1, с. 11].

Литература

1. Горюнов, И.А. Иерей. Богословский анализ искусственного интеллекта / И.А. Горюнов // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. – 2021. – № 13–14. – С. 9–17. С. 11.
2. Грин, Б. Теория струн и природа реальности / Б. Грин // Вселенная. Емкие ответы на непостижимые вопросы / С. Хокинг, К. Торн, Б. Грин и др.; пер. с англ. А.В. Бугайского, П.В. Якушевой; под ред. А.М. Красильщикова. М. : АСТ, 2020. – 256 с. – С. 120–134. С. 134.
3. Демин, А.В. Общая теория налогово-правовых норм: монография / А.В. Демин. – М.: РИОР: ИНФРА-М, 2013. – 266 с.
4. Клюканова, Л.Г. К вопросу о правовой институализации биотехнологий в целях обеспечения устойчивого развития / Л.Г. Клюканова // Биоэкономика: доктрина, законодательство, практика: монография / отв. ред. А.А. Мохов, О.В. Сушкова. – М.: Проспект, 2021. – 464 с. – С. 42–56.
5. Малиновская, Н.В. Право и ценности в условиях кризиса правового регулирования / Н.В. Малиновская // Кризис права: история и современность / под общ. ред. В.В. Денисенко, М.А. Беляева. – СПб.: Алетей, 2018. – 514 с. – С. 206–221.
6. Перепелица, Е.В. Сетевая коммуникация: сущность и институциональные характеристики / Е.В. Перепелица // Право.by. – 2020. – № 3. – С. 89–94.

7. Савчук, В.В. На каких основаниях возможна критика цифрового разума / В.В. Савчук // Критика цифрового разума / гл. ред. В.В. Савчук. – СПб.: Академия исследования культуры, 2020. – 295 с. – С. 107-123.
8. Сергеев, С.Ф. Наука и технология XXI века. Коммуникация и НБИКС-конвергенция / С.Ф. Сергеев // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция; под ред. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – 272 с. – С. 158–168.
9. Талапина, Э.В. Алгоритмы и искусственный интеллект сквозь призму прав человека / Э.В. Талапина // Журнал российского права. – 2020. – № 10. – С. 25–39.
10. Хабриева, Т.Я. Проекция развития конвергентных технологий в праве / Т.Я. Хабриева // Трансформация парадигмы права в цивилизационном развитии человечества: докл. членов РАН / Ин-т государства и права Рос. акад. наук; под ред. А.Н. Савенкова. – М., 2019, Т. 1. – С. 138–153.
11. Цифровизация правотворчества: поиск новых решений: монография / Д.А. Пашенцев [и др.]; под общ. ред. Д.А. Пашенцева. – М.: Институт законодательства и сравнительного правоведения: ИНФРА-М, 2019. – 234 с.

ИЗУЧЕНИЕ СПЕЦИАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ В ОБЛАСТИ ТЕОЛОГИИ
НА ЗАНЯТИЯХ ПО ДИСЦИПЛИНЕ
«ИНОЯЗЫЧНАЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЛЕКСИКА»

Елисеева О.А.

*ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета,
Минск, Беларусь
E-mail: yeliseeva.oa@gmail.com*

В статье рассматривается изучение терминологии на занятиях «Иноязычная профессиональная лексика» в Институте теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета. Основное внимание уделено особенностям работы со специальной лексикой в области теологии. Особая роль отводится такому методу работы, как создание учебных терминологических словарей. Цель этой статьи – представить методы работы, позволяющие повысить эффективность обучения английскому языку и использования английского языка в профессиональной сфере.

Ключевые слова: английский язык, специальная лексика, профессиональная лексика, профессионально-ориентированное образование, теология.

**STUDY OF SPECIAL VOCABULARY IN THE FIELD OF THEOLOGY
IN THE DISCIPLINE
«FOREIGN LANGUAGE PROFESSIONAL VOCABULARY»**

Yeliseyeva O.A.

*SEI «Saints Methodius and Cyrill institute of theology» of Belarusian state university,
Minsk, Belarus*

The article considers the study of terminology in the classes «Foreign Language Professional Vocabulary» at Saints Methodius and Cyrill institute of theology of the Belarusian State University. The main attention is paid to the peculiarities of working with special vocabulary in the field of theology. A special role is given to the method of work, such as the creation of educational terminological dictionaries. The purpose of this article is to present methods of work that allow to increase the effectiveness of teaching English and the use of English in the professional sphere.

Keywords: the English language, special vocabulary, professional vocabulary, vocational education, theology.

Изучение специальной лексики в процессе изучения иностранного языка в высшем учебном заведении (университете) имеет большое значение. Одной из приоритетных задач высшего образования является подготовка специалиста, свободно владеющего иностранным языком в профессиональной деятельности. Отсутствие у будущего специалиста определенного запаса специальных профессиональных слов усложняет его участие в академическом и профессиональном дискурсе.

В институте теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета специфика профессиональной речи изучается в рамках такой учебной дисциплины, как «Иноязычная профессиональная лексика». Цель изучения данной дисциплины – подготовка специалиста способного вести профессиональную деятельность в иноязычной среде и владеть богословским терминологическим инструментарием в устной и письменной речи на английском языке.

Основная специфика профессиональной лексики специалистов в области теологии приобретает благодаря специальной лексике, которая включает термины, определения и профессионализмы. Для работы со специальной лексикой на занятиях используются оригинальные тексты англоязычных религиоведов; Священное Писание на английском языке;

жизнеописания святых на английском языке; видео, знакомящие с мировыми религиями; материалы о жизни святых.

В процессе обучения специальной профессиональной лексики на иностранном языке в области теологии преподаватель должен в первую очередь хорошо владеть специальной лексикой, а также обеспечивать конкретный подбор учебного материала с учетом потребностей учащихся и их будущей профессиональной деятельности. При этом есть определенные проблемы, с которыми преподаватели иностранного языка постоянно сталкиваются в процессе преподавания предмета. Например, иногда преподавателю иностранного языка трудно разобраться в узкоспециальной терминологии, правильно объяснить учащимся значение того или иного специального слова. Упрощает задачу изучения и понимания специальной профессиональной лексики тот факт, что имеется достаточное количество русскоязычных источников, фиксирующих основной пласт специальной лексики в области теологии.

Основной вид деятельности по овладению профессиональной лексикой и развитию всех необходимых компетенций – изучающее чтение религиозных текстов, статей англоязычных религиоведов. Именно текст является основным средством для понимания новых лексических единиц и грамматических конструкций, служит основой для формирования коммуникативных компетенций.

В первую очередь тексты по специальности должны отвечать целям и задачам образования, соответствовать целям данной дисциплины и иметь отношение к материалу профильных дисциплин.

Также тексты должны быть источником актуальной информации и служить основой для создания определенной коммуникативной ситуации; они должны способствовать обогащению активного словарного запаса учащихся, в том числе относящегося к будущей специальности. Кроме того, текст помогает целенаправленно организовать лексическую работу, позволяет показать учащимся место изучаемых лексических единиц в речи.

Работу с текстами следует усложнять постепенно. На курсе «Иноязычная профессиональная лексика» знакомство с профессиональной лексикой начинается с жизнеописаний святых на английском языке и чтения отрывков из Священного Писания на английском языке, постепенно переходя к чтению узкоспециализированных текстов религиоведов. Каждый учебный текст адаптирован для использования в учебном процессе, подобраны задания для лексической работы, разработана система предтекстовых и послетекстовых заданий.

Например, на страницах электронного издания «Британской энциклопедии» Britannica мы нашли большой текст под названием «Origins of the church year (Происхождение церковного года)».

Покажем, как этот текст был адаптирован для изучающего чтения для студентов 2 курса института теологии имени святых Мефодия и Кирилла БГУ и несколько вариантов заданий, для работы с этим текстом.

Текст разделен на разделы и знакомит с понятием литургического года, его историей: происхождением, формированием, основными церковными праздниками в литургическом году. В тексте даются объяснения особенностям формирования литургического года.

Чтение текста начинается со знакомства с заголовком. Прочитав заголовок, мы задаемся вопросом: «О чем здесь пойдет речь? Что я уже знаю об этом? Что мне предстоит узнать?». В данный момент у нас появляется ожидание определенных знаний, предположение об их содержании, об отношении этих знаний к старым, уже известным. Появляется вопрос, как рассказать это на иностранном языке, какие слова, фразы будут ключевыми в тексте и что необходимо для заучивания.

Такая предварительная работа во многом направит дальнейшее чтение, поможет выделить главное в тексте.

Затем учащимся предлагается просмотреть названия всех разделов текста, подумать, о чем здесь пойдет речь и составить список вопросов к разделам. На данном этапе лучше организовать

работу в группах и ограничить число вопросов и время на их составление. При этом не ставится задача прочесть текст, а затем задать вопросы.

Таблица 1. Разделы текста.

Jewish background	Еврейское происхождение
Formation of the church year	Формирование церковного года
The major church calendars	Основные церковные календари
Eastern churches	Восточные церкви
Roman Catholic Church	Римско-католическая церковь
Protestant churches	Протестантские церкви
History of the church year	История церковного года

Пример вопросов к тексту:

1. Что такое литургический год (What is a liturgical year)?
2. Что послужило основой для литургического года (What was the foundation for the church year of Christians)?
3. Как происходило формирование литургического года? (How was the liturgical year formed?)
4. Какие праздники отмечаются в течение церковного года и кому они посвящены? (What holidays are observed during the church year and whom are they dedicated to?)

Еще один важный этап предтекстовой работы – лексическая работа, в ходе которой вводятся новые слова, особенно специальные, или уточняются значения знакомого материала. Так, в рамках чтения вышеприведенного текста, можно выполнять словарную работу со следующими словами и выражениями:

литургический год, пост, праздники, святые дни, Пасха, Вознесение, Воскресение, еврейская Библия (Библия, написанная на иврите), Новый Завет, Книги Бытия и др.

Объяснение новых специальных слов и выражений проводится во время фронтальной работы со студентами как в предтекстовый этап, так и во время изучающего чтения. Такая работа учит четко излагать свои мысли, аргументируя собственный выбор и подготовиться к написанию научных статей. Задача преподавателя состоит в том, чтобы при необходимости исправить ошибки; помочь в объяснении, если возникнет необходимость; объединять разные мнения; обратить внимание на функционирование языковых единиц, особенно многозначных.

Необходимо предусмотреть дополнительные контексты, в которых будет представлено семантическое разнообразие новых специальных слов. При этом в итоге необходимо особенно подчеркнуть значение этих слов применительно к будущей профессиональной деятельности студентов.

Параллельно с объяснением слов отрабатывается их произношение, а также обращается внимание на их грамматическое оформление.

При предтекстовой работе используются следующие задания:

- выбрать возможные словосочетания для слова (выбрать из предложенного списка и затем дополнить самому);
- изменить грамматическую форму языковой единицы;
- объединять слова в группы по определенным смысловым признакам или исключать лишние слова, не входящие в смысловую группу;
- завершить или дополнить фразы или предложения, используя новые лексические единицы или выражения и т. д.

Все задания направлены не только на понимание семантики слов, особенностей изменения слов, словоформирование, но и на формирование навыков их употребления в речи.

При выполнении заданий большой интерес вызывают игровые формы обучения. Из опыта преподавания английского языка можно сказать, что игровые формы обучения (викторины, командные соревнования и т.д.) показали свою эффективность, при этом наибольшая

эффективность была продемонстрирована на занятиях, в которых игровые приемы обучения чередовались с обычными.

Следующий этап занятия – работа с текстом. У данного этапа есть основное направление чтения – «диалог с текстом»: понимание текста и создание его читательской интерпретации. На этом этапе студенты находят ответы на составленные ранее вопросы; проверяют, совпадают ли эти ответы с выдвинутыми ранее предположениями. На этом этапе идет подготовка к пересказу основных моментов статьи, своей интерпретации прочитанного, идет подготовка к последующему обсуждению новой информации.

Одно из необходимых заданий при работе с текстом: выделить ключевые слова и фразы, сформировать словарь специальных слов и терминов, необходимых для изучения и дальнейшей работы с текстами и для профессионального общения.

Таким образом, во время работы с текстом происходит вычитывание информации из каждой единицы текста, вероятностное прогнозирование нового содержания и самоконтроль.

Послетекстовые задания могут быть следующими:

- составить план текста;
- ответить на вопросы по тексту;
- дополнить информацию из текста;
- определить, верны ли утверждения;
- выполнить небольшой тест на понимание содержания текста;
- сформулировать вопросы к отдельным частям текста;
- сократить текст, сохранив основную мысль;
- пересказать текст или его часть;
- перевести текст или его часть на русский язык;
- оценить актуальность прочитанной информации;
- выразить свое впечатление от прочитанного текста, обсудить прочитанный текст.
- Все послетекстовые задания могут выполняться студентами индивидуально, в парах или в небольших группах. После выполнения каждого задания проходит проверка правильности выполнения задания и обсуждение прочитанного отрывка статьи.
- Пример послетекстового задания – ответить на вопросы по разделу текста «Eastern churches»:
- What event do the Orthodox churches remember every Sunday? (Какое событие вспоминают православные церкви каждое воскресенье?)
- Where do many Sundays take their title for the day from? (Откуда берут свое название многие воскресенья?)
- What church holiday is “the feast of feasts”? (Какой церковный праздник – «праздник праздников»?)
- Name 12 other major church holidays. (Назовите 12 других крупных церковных праздников.)

Выбрать опцию «утверждение верно/не верно». Если утверждение не верно, написать верный вариант.

1. The Christian year has been based upon a divine revelation. (True/False)
2. Each self-governing church maintains the right to order the church year according to pastoral needs of edification. (True/False)
3. In the Western churches periodic reforms of the church year have occurred, notably in the Reformation era and again in the 20th century. (True/False)
4. Nowadays new symbols and popular customs associated with them haven't changed in some areas where, for example, Easter is celebrated in the autumn rather than as a spring festival. (True/False)
5. The church year is an epitome in time of the history of salvation in Christ. (True/False)

Описанная выше работа с научными текстами будет способствовать активному овладению специальной лексикой, конструкциями, характерными в области теологии, основными нормами современной английской речи. Именно накопление специальных слов, богословского

терминологического инструментария, развитие навыков и умений использовать их в речи поможет учащимся реализовать свои коммуникативные потребности в профессиональной сфере.

Эффективным методом работы со специальной лексикой на занятиях «Иноязычная профессиональная лексика» является практика составления словарей. Словари могут быть сделаны как переводными, так и толковыми. Такой метод работы не только повышает уровень владения учащимися профессиональной лексикой, но и способствует формированию навыков работы с научным стилем в целом.

Также на занятиях «Иноязычная профессиональная лексика» предлагается использовать коллективные формы работы, например, метод проектов, что не только улучшит навыки работы с профессиональной лексикой и богословскими текстами, но и будет способствовать развитию коммуникативных компетенции, так как результатом проекта является публичное выступление. К другим преимуществам проектной работы можно отнести следующие особенности: высокая мотивация со стороны студентов; междисциплинарный характер; формирование культуры профессионального и коллективного общения; обучение в деятельности; развитие творческих способностей. Кроме того, у студентов развиваются личностные качества, т.к. работа в проекте требует от участников ответственности перед коллективом, работать сообща, приходиться к общему решению и т. д.

Наиболее приемлемый вариант проектной работы – подготовка научного доклада. В результате защиты проекта оценивается не только подготовленный и правильно оформленный научный текст (доклад, созданный группой студентов), но и актуальность выбранной темы, изложение, исполнение, умение обосновать эффективность и т.д. Подготовленные проекты можно прослушать на занятиях с последующим коллективным разбором содержания докладов, презентаций и самих выступлений. Такая работа позволит эффективно подготовить студентов к написанию и защите диссертации на завершающем этапе обучения в вузе.

Использование методики составления терминологических словарей в сочетании с проектной коллективной деятельностью студентов способствует еще большей эффективности обучения.

Пример совместной проектной работы – составить краткий английский словарь «Учебный терминологический словарь: теология», в котором нужно объяснить каждый профессионализм или подобрать для него соответствующий термин.

Владение родным и иностранным языками является необходимым условием развития компетентного специалиста. Он должен эффективно использовать средства литературного языка в профессиональной деятельности, знать специальную лексику своей области, как русскую, так и английскую, уметь правильно переводить специализированные тексты с русского на английский и наоборот.

На занятиях «Иноязычная профессиональная лексика» осуществляется активное овладение иностранной профессиональной лексикой и функционально-стилистическими нормами профессиональной речи в целом, формируются умения и навыки составления теологических текстов, что является эффективной подготовкой студентов к написанию и защите курсовых и дипломных проектов.

Литература

1. Church year. Christianity [Электронный ресурс] // Britannica. – Режим доступа: <https://www.britannica.com/topic/church-year#ref67654> Дата доступа: 04.02.2022
2. Пузенко, И.Н. Усиление языковой подготовки студентов по иностранным языкам в сфере профессиональной коммуникации в учреждениях высшего образования /И.Н. Пузенко // Вестник МГЛУ. Сер. 2. – 2015. – № 2 (28). – С. 112–118.
3. Андреева, И.А. Нетрадиционные формы уроков в обучении иностранным языкам / И.А. Андреева, А.В. Мачульская // Современные проблемы науки и образования. – 2016. – 30 с.
4. Бейсембаева, А.К. Игровые технологии в обучении (на примере преподавания иностранного языка) [Электронный ресурс] / А.К. Бейсембаева // Молодой ученый. – 2018. – № 44 (230). – С. 255–257. – Режим доступа: <https://moluch.ru/archive/230/53357/>. – Дата доступа: 22.04.2020.

розніцы паміж добром і злом. Паколькі вернік ёсць адзінства душы і цела, то К. Тураўскі тлумачыць у “Прытчы аб чалавечай душы і мэце” асаблівасці веры. У кантэксце гэтай рэальнасці ім характарызуюцца сітуацыі праблемнага павядзення людзей. Гэта сытуацыі вялікага граху. Яны прадстаўлены крадзяжамі і забойствамі.

У верніка заўсёды ёсць надзея на падтрымку Бога. Гэтая надзея ўтрымліваецца ў слуханні пропаведзяў. Пропаведзі К. Тураўскага ўключаюць велікодны цыкл нядзельных і калядных дзён. Галоўнае навучанне К. Тураўскага праваслаўным вернікам складаецца ў неабходнасці пазбягаць ганарыстасць. Адмысловую ролю К. Тураўскі адводзіць канструктыўнай дзейнасці праваслаўных святароў. К. Тураўскі высока ацэньваў духоўную дзейнасць Е. Полацкай [2].

Е. Полацкая стала першай жанчынай кананізаванай праваслаўнай царквой у 1547 годзе. Е. Полацкая займалася царкоўнай адукацыяй. Яна падтрымлівала архітэктурныя традыцыі Полацкай школы дойлідства.

У эпоху позняга сярэднявечча праваслаўная архітэктура набыла комплексны характар. Цэнтрам гэтай архітэктуры сталі манастырскія комплексы. Адзін з іх быў пабудаваны ў Жыровічах [3]. Яшчэ адзін манастыр быў пабудаваны ў Супраслі. Кляштары стала цэнтрамі кнігадрукавання. На іх тэрыторыі пачыналася выдавецкая дзейнасць І. Фёдарова і П. Мсціслаўца. Кнігадрукаванне дазволіла зрабіць важны крок да адукаванасці праваслаўных вернікаў. Адукаванасць была патрэбная ва ўмовах наступлення каталіцкіх ордэнаў на праваслаўе. Інструментам гэтага наступлення стала Брэсцкая царкоўная унія 1595 г.

Праваслаўная царква ў новых палітычных умовах Рэчы Паспалітай пазбавілася дзяржаўнай падтрымкі. Яна мела падтрымку толькі простых вернікаў і мясцовых памешчыкаў, якія засталіся ў праваслаўі. Новыя ўмовы паскорылі фармаванне праваслаўных брацтваў. Яны мелі ўласныя друкарні. У іх выдаваліся падручнікі для царкоўных школаў. Гэтай дзейнасцю займаліся М. Сматрыцкі і Ф. Іеўлевіч. У іх станаўленні важную ролю адыграла Кіева-Магілянская калегія. Умовы для дзейнасці праваслаўных брацтваў былі складаныя. Менавіта з гэтай прычыны Сімяон Полацкі вымушаны быў пакінуць родны горад і прадоўжыць сваю духоўную дзейнасць у Маскоўскай дзяржаве.

Змяненні да лепшага ў становішчы праваслаўнай царквы сталі праяўляцца па меры падзелаў Рэчы Паспалітай. Па выніках трох падзелаў тэрыторыя Беларусі апынулася ў межах Расійскай імперыі, дзе праваслаўе карысталася поўнай падтрымкай дзяржавы. У гэтых умовах было ўзнята пытанне аб аднаўленні падобнага статуту праваслаўя ў заходніх губернях Расійскай імперыі. Гэтая задача была ўскладзена на Г. Каніскага. Ён быў арцыбіскупам Магілёўскім, Мсціслаўскім і Аршанскім. Ён садзейнічаў стварэнню ўмоў для вяртання вернікаў у праваслаўную царкву. Звароту вернікаў у праваслаўную царкву спрыяў таксама І. Сямашка.

На аснове адноўленага праваслаўя ў заходніх губернях Расійскай імперыі атрымала развіццё філасофская культура. З Віцебскай губерні ў рускую рэлігійную філасофію пачаўся шлях Мікалая Лоскага. Ён стаў адным з самых яркіх яе прадстаўнікоў. Ва ўмовах панавання атэізму, знаходзячыся ў міграцыі, ён працягваў традыцыю рускай рэлігійнай філасофіі, што аказалася важным для тых, хто спадзяваўся на вяртанне статусу праваслаўя ў рэспубліках СССР.

Дзякуючы гэтым надзеям праваслаўе вярнулася ў беларускую культуру ў сваім першапачатковым статусе, створаным аўтарытэтам К. Тураўскага і А. Полацкай. Гэта бачна па адроджаным духоўным жыцці ў праваслаўных манастырах і храмах. Адноўлены статус вышэйшай духоўнай адукацыі. У ім вялікую ролю іграе духоўная акадэмія імя свяціцеля Кірылы Тураўскага. У структуры БДУ функцыюе інстытут тэалогіі. Высілкі шматлікіх пакаленняў праваслаўных вернікаў апраўдаліся, паколькі беларуская дзяржава шануе ролю праваслаўнай царквы ў захаванні каштоўнасцяў і культурнай спадчыны беларускага народа.

Спіс крыніц

1. Кирилл Туровский – воплощение патриотизма и любви к Родине. – Минск: БНТУ, – 2019. – 233 с.
2. Арлоу, У. Еуфрасіння Полацкая. – Мінск: Мастацкая літаратура, – 1992. – 220 с.
3. Габрусь, Т.В. Мураваная сакральная архітэктура XVI–XVIII стст. / Т.В. Габрусь // Архітэктура Беларусі. – Мінск: Беларуская навука, 2006. Т.2. – С. 214–217.

Конюхов – автор более 3000 картин, участник международных и российских выставок. В 1983 году Федора Конюхова принимают в Союз Художников СССР, позднее – в Академию Российской Академии Художеств, наградившей его золотой медалью. Также он – член Союза Писателей РФ, он написал свыше 20 книг.

23 мая 2010 г. Федор Конюхов возведен в сан дьякона в Свято-Покровском кафедральном соборе в Запорожье, а в конце того же года в день Святителя Николая Чудотворца, рукоположен в сан священника в Свято-Никольском Храме. Федор Конюхов – протоиерей Русской православной церкви Московского Патриархата. Он стал первым православным священником, покорившим Эверест.

Он разнообразен в своих умениях – он и пилот свободноплавающего воздушного шара, и капитан яхты, и в то же время капитан дальнего плавания. Федор четыре раза совершал кругосветку, раз пятнадцать пересекал Атлантику на яхте под парусами, а один раз на простой весельной лодке. Награжден орденом «Дружбы народов» за трансарктическую лыжную экспедицию «СССР – Северный полюс – Канада» и получил звание заслуженного мастера спорта.

Федор не только много раз переплывал моря и океаны, он пересек на собаках Чукотку, прошел через уссурийскую тайгу, ходил верблюжьим караване по великому шелковому пути. Жена Конюхова считает, что Федор больше времени проводит в одиночных экспедициях, чем в обществе с людьми.

В 2018-2019 совершил впервые в истории успешный гребной пятимесячный переход через Тихий океан от новозеландского города Данедин до чилийских островов в проливе Дрейка, пройдя на весельной лодке свыше шести тысяч морских миль, установив несколько мировых рекордов:

1. Он стал самым возрастным (67 лет) гребцом, который плавал один;
2. Он на весельной лодке дальше всех забрался на юг, достигнув 56⁰40' южной широты;
3. Провел в Южном океане 154 дня, побив предыдущий 59 дневный рекорд француза Джозефа Ле Гуена;
4. Пройшел 11 525 км, это самое большое пройденное в одиночку расстояние в «ревущих сороковых» и «неистовых пятидесятых» широтах;
5. Стал первым и пока единственным человеком, кто смог в одиночку пересечь Тихий океан с запада на восток и с востока на запад, в 2019 и 2014 годах соответственно. Тогда это был тоже 160-дневный переход от континента до континента, полный испытаний и борьбы со стихией на лодке под веслом. Конюхов был один на один с океаном, читал молитву, и молитва исцеляла от страха и безнадежности.

Осознание одиночества в путешествиях Конюхов преодолевает ощущением того, что Он лицом к лицу с вечностью и с Богом. Церковь – это корабль в житейском море. «Как моряк спасает свою жизнь на корабле, так и человек спасает свою душу в церкви», пишет Федор Конюхов в своей книге про путешествия [1, с. 161].

В тайге уссурийский тигр выходил на Конюхова, но не загрыз его. На Севере белый медведь несколько раз ходил вокруг палатки Федора, но все обошлось! Под ним на пути к северному полюсу проломился лед, но Федор не утонул. В Гималаях на него сходили снежные лавины, но не засыпали. Океанские волны не один раз опрокидывали его яхту, но не залили совсем. С чьей помощью он жив? Конечно же, с Божьей помощью. Федор Филиппович Конюхов – уникальный человек, человек, верующий в Бога и Богом хранимый!

27 марта 2023 г. в Москву вернулись Федор Конюхов и президент Федерации воздухоплавательного спорта России Иван Меняйло после рекордного трансконтинентального перелета 24-26 марта на «ФосАгро», тепловом воздушном шаре. Они вместе преодолели 2,5 тыс. км между Кировском в Мурманской области и поселком Хатанга в Красноярском крае, превзойдя предыдущий мировой рекорд японца Мичио Канда на 174 км [4].

Свой полет Конюхов и Меняйло посвятили 20-летию Всероссийского движения ДРОЗД («Детям России – образование, здоровье и духовность»). Дети из этого движения приехали на встречу путешественников с цветами. По словам ребят, совершить полет над северными морями попросил Конюхова мальчик Гриша, являющийся участником этого движения, а путешественник пообещал выполнить просьбу ребенка.

Перед стартом Ф.Ф. Конюхов сказал, что свою экспедицию они «посвящают движению ДРОЗД, которое является уникальным, так как объединяет тысячи детей из разных регионов, дает им дорогу в жизнь. Спасибо тому мальчику, чью идею мы осуществили в нашем полете!»

В ответ на вопрос спецкора РИА Новости «сложно ли было лететь над Арктикой» и «в чем специфика полета», Конюхов сказал, что лететь им было очень тяжело, думали, что не хватит топлива, а Иван Меняйло добавил, что в холодном воздухе Арктики намного меньше кислорода, из-за этого постоянно гасли горелки, однажды – погасли все четыре. Было ли страшно? – «Безусловно, было, всех сложностей невозможно было предусмотреть. Был момент, когда уже они собирались садиться, а перед плато Путорана нужно было снова набирать высоту, но кислород уже был на нуле» [4]. Но сила Веры, обещания, данные детям, красивое Северное Сияние вокруг – все это помогло благополучно завершить полет.

С собой в полет (как и в опасные плавания) Федор Филиппович брал икону Николая Чудотворца. По его словам, «ФосАгро помогла нам осуществить полет технически, а дедушка Николай Чудотворец и забота и любовь детей помогли во всем остальном».

Они с Иваном Меняйло стали первыми, кто пролетел над акваторией морей Баренцева и Карского Северного ледовитого океана, в тяжелейшие погодные условия, за Полярным кругом, в зоне 67-72 градусов северной широты на высотах от 3 до 6 км.

Известно, что Федор Конюхов совершил уже около 50 путешествий, в том числе 4 кругосветных плавания. Он стал первым жителем России, выполнившим программу «Большой шлем приключений» – покорившим и оба полюса планеты и семь ее высочайших вершин, включая Эверест.

Мы провели опрос студентов Бауманского Университета бакалавриата и магистратуры факультета информационного управления, спросили, что они знают о Федоре Конюхове. Результаты опроса представлены в таблице.

Студенты	Опрошено	Знают Ф.К.	Не знают Ф.К.	% знающих
Магистры 1 к	12	10	2	83%
Бакалавры 2к	8	6	2	75%
Бакалавры 1к	20	11	9	55%
Всего	40	27	13	67%

Среди ответов были очень интересные. Например: Федор Конюхов – русский путешественник, который прошел пешком всю Россию от Калининграда и до Владивостока, побывал во всех странах мира», «Федор Конюхов – русский путешественник, пересекший Атлантику на весельной лодке, побывал на Северном и Южном полюсах». Федора Конюхова справедливо называют «удивительной личностью». Среди заслуг путешественника наши студенты знают о его вкладе в Российское Географическое общество. Также Федор Филиппович знаменит возрождением русских деревень, студенты советуют всем посетить деревню Федора Конюхова в Тульской области. Те студенты и преподаватели, которые лично знакомы с Федором Филипповичем, говорят о его необыкновенной харизме, открытом и добром характере, оригинальности и религиозности. В Москве существует музей Федора Конюхова и построенная им на заработанные в путешествиях деньги часовня, в которые с удовольствием приходят и дети, и взрослые. Среди экспонатов музея разные удивительные предметы, связанные с путешествиями и с верой Федора Конюхова: весельная лодка, книги, картины и иконы Николая Чудотворца, написанные Федором Федоровичем, его награды и святые мощи.

Молитва Федора Конюхова: «Сохрани лодку мою, а с ней и мою жизнь, ибо я благовею перед Тобою. Спаси, Боже, Раба твоего, уповающего на Тебя. Услышь, Господи, каждодневные молитвы мои. И помилуй меня, грешного, Господи» – с этих слов начинал знаменитый путешественник свой день [1, с. 8]. Свою веселую лодку «Тургояк» он называл ковчегом – символом последнего укрытия во время Вселенского потопа.

Перед самым плаванием Федор Конюхов выкопал колодец в своем селе. Это источник воды, возле которого чувствовалось присутствие Бога, и выстроил в селе храм-часовню. «Кто имеет в себе Бога, тот имеет все, не имея ничего.» Ставя великие цели, с Верой в Бога, молитвами и духовностью, возможно было совершать великие путешествия, ставить мировые рекорды.

Федор Конюхов считает, что «настоящий путешественник должен очень любить своё дело. Любить море и горы, пустыни и снега, любить китов и белых медведей, любить свежий ветер и россыпи звёзд на ночном небе. Всю нашу прекрасную Землю путешественник должен бережно и с любовью хранить в своём сердце. Иначе никакой ты не путешественник» [3, с. 22].

Литература

1. Конюхов, Ф.Ф. Сила веры. 160 дней и ночей наедине с Тихим океаном / Федор Конюхов. – Москва: Издательство «Э», 2016. – 288 с. – (Преодолей себя)
2. Конюхов, Федор Филиппович [Электронный ресурс] / Материал из Википедии – свободной энциклопедии // Википедия. – 2023. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Конюхов,_Фёдор_Филиппович – Дата доступа: 8.05.2023.
3. Конюхов, Ф. Как я стал путешественником / М., изд «Настя и Никита», 2022 г. – 24 с.
4. Ситдилов, Р. Биография Федора Конюхова [Электронный ресурс] / Р. Ситдилов // РИА. – 2021. – Режим доступа: <https://ria.ru/20211212/konyukhov-1763115981.html> – Дата доступа: 8.05.2023.



РАЗВИТИЕ ЦЕРКОВНОГО ИСКУССТВА В СОВРЕМЕННЫХ ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЯХ РОССИИ И БЕЛОРУССИИ

Антоненко Е.А.

*ФГБОУ ВО «Курский государственный университет»,
Курск, Россия*

E-mail: lenapuzikova@yandex.ru

Монахиня Иустина (Трофимова)

*Курский Свято-Троицкий женский монастырь,
Курск, Россия*

E-mail: kstgm@yandex.ru

В данной статье мы хотели бы проанализировать развитие церковного искусства в современных православных женских обителях России и Белоруссии на примере Курского Свято-Троицкого женского монастыря и Минского Свято-Елисаветинского монастыря. Эти две женские обители имеют не только духовные связи, но и тесное сотрудничество в области церковного искусства.

Ключевые слова: женские монастыри, церковное искусство, иконопись, золотное шитье, мозаичное искусство, молитва.

DEVELOPMENT OF CHURCH ART IN MODERN MONASTERIES OF RUSSIA AND BELARUS

Antonenko E.A.

*Kursk State University,
Kursk, Russia*

Nun Justina (Trofimova)

*Kursk Holy Trinity Convent,
Kursk, Russia*

In this article we would like to analyze the development of church art in modern Orthodox women's monasteries in Russia and Belarus on the example of the Kursk Holy Trinity Convent and the Minsk St. Elizabeth Monastery. These two women's monasteries have not only spiritual ties, but also close cooperation in the field of church art.

Keywords: monasteries, church art, icon painting, gold sewing, mosaic art, prayer.

В настоящее время очевиден оживший интерес к Русской Православной Церкви и к монашеству как хранителям богатейших сокровищ духовных, общекультурных и исторических ценностей. Особый интерес представляет жизнедеятельность возрожденных женских монастырей на рубеже первого и второго тысячелетий, когда на территории постсоветского пространства происходили преобразования в экономической, политической, культурной и иных сферах жизни общества. Огромное значение в истории славянских народов составляла и составляет разнообразная деятельность православного монашества: духовная, просветительская, благотворительная, культурная и другие.

В данной статье мы хотели бы проанализировать развитие церковного искусства в современных православных женских обителях России и Белоруссии на примере Курского Свято-Троицкого женского монастыря и Минского Свято-Елисаветинского монастыря. Эти две женские обители имеют не только духовные связи, но и тесное сотрудничество в области церковного искусства.

Курский Свято-Троицкий женский монастырь – один из древнейших монастырей Центрального Черноземья России (первое письменное упоминание встречается в 1619 г.), переживший и время многочисленных войн, выпавших на долю Отечества, и период расцвета духовной жизни, и эпоху гонений и репрессий в отношении Русской Православной Церкви в

XX столетии, но и, конечно, период возрождения монашеской жизни в последнее десятилетие прошлого века. Интересно, что именно в 1990-е годы, начинается история становления монашества в Минском женском монастыре. Две православные женские обители имеют разную историю, но объединяют их любовь к Богу, ближнему, Отечеству Небесному и Земному.

После Крещения Руси из Византии вместе со Святой Православной верой и ее обычаями пришли на наши земли и многие виды церковного искусства: иконопись, золотное шитье, традиция создания окладов икон, мозаика и другие.

Издревле в стенах монастырей зарождалось и развивалось церковное искусство и современные женские обители продолжают эти творческие традиции. Так, при монастырях действуют художественные мастерские и школы, где с любовью и молитвой создаются уникальные изделия ручной работы.

На примере деятельности двух обителей рассмотрим некоторые виды творческой деятельности в развитии церковного искусства, а именно иконопись, золотное шитье и мозаику.

В первую очередь обратимся к особому духовному труду, который сочетает в себе высочайшее искусство и служение Богу – иконописи. Рождение иконы неразрывно связано с молитвой, святой образ является ее воплощением и отражением. Художник-реставратор А.Н. Овчинников писал: «Икона – есть зримая молитва» [7, с. 8]. Русские люди рассматривали иконопись как самое совершенное из искусств [3, с. 121].

В православных обителях конца XX века стала постепенно возрождаться монашеская жизнь. В монастырях, нуждающихся в 1990–2000-е гг. в восстановлении храмов, как правило, именно сестры занимались иконописью и росписью стен. Так, в Новодворском храме Курского Свято-Троицкого женского монастыря стараниями сестричества была выполнена роспись храма, написаны иконы для нового деревянного резного иконостаса.

В Минском женском монастыре появилась и своя иконописная мастерская. История иконописной мастерской Свято-Елисаветинского монастыря берет начало в 1998 году, когда развернулось строительство первого монастырского храма в честь святителя Николая Чудотворца. Весной 1999 года духовник монастыря о. Андрей Лемешонок благословил открытие мастерской иконописи [4].

Отметим, что в Свято-Елисаветинском монастыре пишутся иконы по старинным техникам иконописи, дошедших до наших дней с XII–XV веков. В своих работах иконописцы опираются на древнерусские образцы, на письмо Андрея Рублёва, Дионисия, а также на византийскую иконопись. В основном пишутся канонические иконы (русская икона XIV–XV век, византийская икона XII–XIV век), реже работают в реалистическом стиле. Кроме того, в мастерской стараются придерживаться и современного направления в иконописи, ориентируются, например, на иконописную школу Троице-Сергиевой лавры [3].

Искусство золотного шитья со временем стало частью традиционного народного творчества. Традиция шитья золотом на изделиях богослужебного назначения на протяжении многих столетий сохранялась в златошвейных мастерских при монастырях и в богатых знатных домах. Церковное золотное шитье не просто выполняет эстетическую функцию и служит для украшения, но и несет в себе глубокий смысл [4].

На Руси упоминания о златошвейном искусстве встречаются в летописях, старинных документах, а также в отзывах иностранных путешественников, начиная с XI века [4].

В настоящее время в современных женских монастырях матушки с усердием и молитвой возрождают искусство золотного шитья, используя полностью ручной труд, и таким образом продолжают древнюю традицию, которая веками передавалась из поколения в поколение нашими предками. Так, в Свято-Елисаветинском монастыре действует златошвейная мастерская с 2002 года. Монахини, которые положили начало мастерской, проходили обучение древнему ремеслу золотного шитья в златошвейной мастерской «Убрус» на подворье Оптиной пустыни в Санкт-Петербурге. В златошвейной мастерской Свято-Елисаветинского монастыря создают такие изделия как: митры, плащаницы, покровцы и воздухи, облачения на престол и жертвенник, илитоны, сумки для

дароносицы, закладки для Евангелия вышитые, и другие предметы церковного обихода ручной работы [4].

Это древний вид рукоделия также и возрождается на Курской земле благодаря стараниям сестер Курского Свято-Троицкого женского монастыря. С 2016 года при обители работает Школа Церковных Искусств. Получить профессию вышивальщицы можно в Курском Свято-Троицком женском монастыре [2]. В Школе осваивается опыт соединения в одной структуре разных видов церковного искусства, таких как иконописание, мозаика, реставрация, золотное шитье, резьба по дереву [1]. Свои работы воспитанники представляют на выставке. Лучшим мастерицам доверяют украшать волшебными нитями архиерейские и священнические облачения. Матушки считают, что современный опыт постижения церковного искусства помогает обучающимся реализовать свои творческие возможности, дарованные Богом.

Мозаика – вид искусства, история которого уходит корнями в глубокую древность. Она с давних времен оказывала на человека неотразимое эстетическое воздействие, восхищая пестротой и узорочьем, а ее удивительное свойство – сохраняться в первозданном виде на протяжении тысячелетий, что происходит за счет материалов, которые, как и сама техника исполнения, остаются неизменными с древних времен.

Мозаичная мастерская Свято-Елисаветинского монастыря существует с 2002 года. За всю историю существования мастерской мастера-мозаичисты Свято-Елисаветинского монастыря получили множество заказов. Выполненную ими мозаику для церквей и не только можно увидеть по всему миру. Среди заказчиков – Россия, Украина, Греция, Черногория, и даже ЮАР.

Отметим, что совместными усилиями минских и курских мастеров украшена мозаикой женская обитель в Курске. Стены Новодворского храма курского Свято-Троицкого женского монастыря украсили три мозаичные иконы – Спасителя, Пресвятой Богородицы и преподобного Иосифа Волоцкого. Обратимся к словам инокини Натальи Шатохиной, руководителя Школы церковных искусств при Свято-Троицком монастыре: «Исторически в нишах храма находились росписи, выполненные красками. Со временем они теряли свою яркость и требовали реставрации. Поэтому мы решили оформить храм в технике мозаики» [5]. Иконы изготовили в Минске. Они выполнены из смальты. Причем, в процессе работы над ними курские монахини учились мозаичной иконописи у белорусских мастериц. И теперь могут делать их собственными силами – с помощью учеников Школы Церковных Искусств [6]. Совместно с сестрами Свято-Елисаветинского монастыря были выполнены еще иконы – Святой Троицы, преподобного Серафима Саровского и кресты. Процесс передачи опыта в работе со смальтой из одной обители в другую осуществлялся достаточно успешно.

В своих трудах мозаичисты преследуют главную цель: сохранить и донести до умов и сердец людей вечные, духовные ценности. По словам самих мастеров, через их работу постоянно происходит соприкосновение со святыней, встреча человека с Богом. Художник в стремлении к идеалу вкладывает все духовное рвение и любовь в свой труд. Человек, созерцающий результат такой работы, не может это не почувствовать [4].

Таким образом, как мы видим церковное искусство, зарождающееся еще в апостольской эпохе и развивающееся сегодня с опорой на опыт предыдущих поколений, несомненно, имеет свой исторический путь. В настоящее время, как и прежде, древние виды церковного искусства находят свое продолжение в современных монастырях и других православных творческих мастерских. Так, на примере Курского Свято-Троицкого женского монастыря и Минского Свято-Елисаветинского монастыря мы убедились, насколько успешно действуют художественные мастерские и школы, в которых с любовью и молитвой создаются уникальные изделия ручной работы.

Литература

1. Архив Курского Свято-Троицкого женского монастыря. – Инокиня Наталия (Шатохина). Современный опыт постижения церковного искусства (опыт работы

Школы Церковных Искусств Курского Свято-Троицкого женского монастыря) (на правах рукописи).

2. Курянки могут научиться вышивать золотом [Электронный ресурс] // Телерадиокомпания «Сейм». – Режим доступа: <https://seyminfo.ru/kurjanki-mogut-nauchitsja-vyshivat-zolotom.html> – Дата доступа: 12.05.2023.
3. Лазарев, В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века/, В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 2000. –402 с.
4. Мастерские Свято-Елисаветинского монастыря [Электронный ресурс] // Официальный сайт Свято-Елисаветинского монастыря. – Режим доступа: <https://lavka-obitel.ru/workshops>. – Дата доступа: 12.05.2023.
5. Монахини минского Свято-Елисаветинского монастыря изготовили мозаичные иконы для Свято-Троицкой женской обители Курска [Электронный ресурс] // Монастырский вестник. – Режим доступа: <https://monasterium.ru/novosti/novosti-eparkhialnykh-monastyrej/monakhini-minskogo-svyato-elisavetinskogo-monastyrya-izgotovili-mozaichnye-ikony-dlya-svyato-troitskoy-zhenskoy-obiteli-kurska/>. – Дата доступа: 15.05.2023.
6. Новодворский храм Курского Свято-Троицкого монастыря украсился мозаичными иконами [Электронный ресурс] // Официальный сайт Курского Свято-Троицкого женского монастыря. – Режим доступа: <http://www.kursk-sestry.ru/index.php/news/2020/item/1793-novodvorskiy-khram-kurskogo-svyato-troitskogo-monastyrya-ukrasilsya-mozaichnymi-ikonami>. – Дата доступа: 15.05.2023.
7. Овчинников, А.Н. Символика христианского искусства / А.Н. Овчинников. – М., 1999. – 519 с.

Лисовская Татьяна Витальевна, доцент кафедры истории Беларуси нового и новейшего времени Белорусского государственного университета, кандидат исторических наук, доцент

Лойко Александр Иванович, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета, доктор философских наук, профессор

Лявшук Владимир Евгеньевич, доцент кафедры международного бизнеса и маркетинга факультета экономики и управления Гродненского государственного университета им. Я. Купалы, кандидат исторических наук

Мартысевич Анна Степановна, доцент кафедры религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кандидат культурологии

Митрофанова Анастасия Владимировна, ведущий научный сотрудник Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, доктор политических наук

Можейко Марина Александровна, профессор ГУО «Республиканский институт высшей школы», доктор философских наук

Низович Диана Вадимовна, аспирантка Республиканского института высшей школы

Одиноченко Виктор Александрович, доцент кафедры философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины, кандидат философских наук

Перепелица Елена Васильевна, старший научный сотрудник отдела научно-методического обеспечения правовой информатизации управления правовой информатизации Национального центра правовой информации Республики Беларусь, кандидат исторических наук, доцент

Петрова Ирина Эдуардовна, заведующая кафедрой отраслевой и прикладной социологии ННГУ им. Н.И. Лобачевского, доктор социологических наук, доцент

Рожков Александр Олегович, младший научный сотрудник Института социологии Национальной академии наук Республики Беларусь

Савчук Николай Иванович, протоиерей, настоятель прихода храма Рождества Христова г. Молодечно, аспирант Минской духовной академии им. свт. Кирилла Туровского

Самосюк Надежда Викторовна, старший преподаватель кафедры истории славянских народов Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина

Семенов Николай Сергеевич, доцент кафедры религиоведения Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, кандидат философских наук, доцент

Сердюк Богдан Владимирович, аспирант Института этнологии и социальной антропологии Словацкой академии наук

Сидорова Татьяна Петровна, доцент кафедры русской литературы Белорусского государственного университета, кандидат филологических наук, доцент

Скокова Динара Сергеевна, старший преподаватель кафедры литературы института филологии и межкультурной коммуникации ФГБОУ ВО «Алтайский государственный педагогический университет», кандидат филологических наук

Танина Людмила Николаевна, генеральный директор Научно-производственного объединения «Магия цвета»

Ткачёва Елизавета Витальевна, методист Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета

Черепко Станислав Александрович, декан факультета истории и межкультурных коммуникаций УО ГГУ им. Ф. Скорины, кандидат исторических наук, доцент

Шпаков Антон Геннадьевич, специалист по обеспечению образовательного процесса учебной лаборатории Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета

Яшина Светлана Андреевна, сотрудник музейно-выставочного отдела культурно-просветительского центра «Преображение», г. Москва

Козлова К.И. Историография исследования Полоцкой епархии (X–XVI вв.)	52
Кнаус О.Ю. Аспекты диалога мира в богословии митрополита Никодима (Ротова)	63
Савчук Н.И., протоиерей Католическо-кальвинистский богословский диалог: история, терминология, поиск единства	65
Латышев К.А. Конфессиональная ориентация учёного: проблемы и преимущества в изучении старообрядчества	70
Самосюк Н.В. Конфессиональная история белорусских земель в исследованиях Адама Станкевича	74
Секция «Актуальные проблемы религиоведения в XXI веке»	77
Данилов А.В. Интеллектуальные ритуалы: исследования исторической социологии	77
Куделич Г.П. Экскультирация католицизма в Европе: теория Д. Ервье-Леже	85
Костенич В.А. Апофатика молитвенного умолкания и катафатика асимптотических недомолвок	89
Мартысевич А.С. Понятие экзистенции С. Кьеркегора как парадигмальный концепт и его роль в философии и психологии	93
Кочанова О.А. Цель и место религиоведческой экспертизы в судебной практике	97
Ражкоў А.А. Відэагульні як сродак самаразвіцця, фармуючы культурна-рэлігійную ідэнтычнасць	101
Петрова И.Э., Шишкина О.С. Особенности современной религиозности в контексте развития интернет-коммуникаций	105
Сердюк Б.В. Образ Девы Марии в контексте национализма: этнологическая перспектива (по результатам пилотного исследования)	110
Секция «Библия в истории и культуре»	115
Грицевич В.Д., иерей Διακοσυνή του θεου в богословии апостола Павла.....	115
Скокова Д.С. Мотив разрушения православных церквей в лирике поэтов Алтая	119
Сидорова Т.П. Библеизмы в прозе Н.Д. Городецкой	124
Богумил Т.А. Библейский код сибирского текста русской культуры	128
Гречко Д.Л., священник Понятие Софии в посланиях святого апостола Павла	132
Шпаков А.Г. Мессианские места книг Числа и Второзаконие в экзегезе отцов церкви	139
Лявщук В.Е. О жизни и трудах по переводу Библии иезуита Якуба Вуйка (1541 – 1597)	142

Кирилова Е.А. Методические аспекты организации работы над заповедями Синайского законодательства в ходе учебных занятий по Священному Писанию Ветхого Завета в рамках нравственного воспитания детей воскресной школы	147
Секция «Традиционные религиозные ценности и современная культура»	151
Танина Л.Н. Использование визуальных средств голографии для сохранения и передачи исторического и духовного наследия	151
Гурина Е.П. Религиозные коды в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина» и одноименной киноадаптации Т. Стоппарда и Дж. Райта (2012 г.)	156
Ткачёва Е.В. Эволюция индивидуального творчества в русском церковно-певческом искусстве.....	160
Калинина А.С. Православный взгляд на проблемы экологии	164
Вальчак Д. Икона техногенной катастрофы. «Богоматерь жертв Чернобыля» с точки зрения православной иконографии.....	167
Латышева Е.П. Мотивационный аспект исследовательской деятельности школьников на примере религиозно-образовательных чтений	171
Беликова Е.О., Бочков А.Г., протоиерей Духовная безопасность и опыт взаимодействия образовательных учреждений и Русской Православной Церкви (на примере Волгоградской области)	175
Одиноченко В.А. Проблема ценности человека в условиях современной Беларуси	178
Лисовская Т.В. Инновационные технологии в социальной концепции христианских церквей Беларуси	182
Перепелица Е.В. Искусственный интеллект и его присутствие в нормотворчестве	188
Елисеева О.А. Изучение специальной лексики в области теологии на занятиях по дисциплине «Иноязычная профессиональная лексика»	192
Лойка А.І. Канструктыўная роля парадыгмы зверхчуўнай рэальнасці ў беларускай культуры	197
Липатова О.В., Липатова В.А. Сила религии и веры в путешествиях Федора Конюхова	199
Антоненко Е.А., монахиня Иустина (Трофимова) Развитие церковного искусства в современных женских монастырях России и Белоруссии.....	203
Список участников конференции	207
Содержание.....	209

Научное издание

Христианство и нравственные вызовы современности

Сборник научных статей XXIX Международных Кирилло-Мефодиевских чтений
(г. Минск, 18–19 мая 2023 г.)

Редакторы-составители: Сергей Иосифович Шатравский,
священник Святослав Рогальский
Научный редактор: Сергей Александрович Юшкевич

Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский
Набор, техническая редакция, дизайн и вёрстка: А.И. Бабенков

Тексты выступлений публикуются в авторских редакциях.
Мнение редакции не всегда совпадает с мнением авторов.
Редакция не несет ответственности за достоверность предоставленной информации.
За содержание статей ответственность несут авторы.

Подписано в печать 02.05.2024. Формат 60×84 1/8.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Цифровая печать.
Уч.-изд. л. 17,5. Усл. печ. л. 26,5. Тираж 50 экз.

Выпущено и отпечатано в Государственном учреждении образования
«Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета.
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя, распространителя
печатных изданий № 1/569 от 10.11.2023.
Пр-т. Независимости, 24, 220030, Минск, Республика Беларусь,
тел. +375 17 379 80 57,
моб. тел. +375 29 568 17 14,
e-mail s-shatr@mail.ru