

Выпуск 2 (23) 2022



ВЕСТНИК

ОРЕНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ





ВЕСТНИК

ОРЕНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

По благословению
Высокопреосвященнейшего
ВЕНИАМИНА,
митрополита Оренбургского
и Саракташского

Одобрено Синодальным информационным отделом
Русской Православной Церкви
Свидетельство № 287 от 28 ноября 2014 года

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ТУ56-00548 от 16 июня 2014 года.
Выдано Управлением Федеральной службы по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых
коммуникаций по Оренбургской области

Журнал включен в систему
Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).
Статьи, принятые к публикации,
размещаются в полнотекстовом формате на сайте
Научной электронной библиотеки
eLIBRARY.RU

Журнал входит
в Общецерковный перечень рецензируемых изданий,
в которых должны публиковаться результаты исследований
соискателей церковных ученых степеней
доктора богословия, доктора церковной истории
и кандидата богословия

Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)
Оренбургская епархия



ВЕСТНИК

ОРЕНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск
2 (23) 2022



Оренбург, 2022

УДК 27-1(051)

ББК 86.37

В 38

Главный редактор: иерей *Петр Владимирович Панов* – кандидат богословия, ректор Оренбургской духовной семинарии (Россия, г. Оренбург).

Ответственный редактор: иерей *Вадим Николаевич Татусь* – проректор по научной работе Оренбургской духовной семинарии (Россия, г. Оренбург).

Члены редакционного совета: архим. *Сергий (Акимов)* – проф., д-р богословия, проф. кафедры Библистики и богословия Минской духовной академии (Белоруссия, Минск); *Е.В. Бурлуцкая* – проф., д-р ист. наук, проректор по научной работе Оренбургского государственного педагогического университета (Россия, Оренбург); еп. *Каскеленский Геннадий (Гоголев)* – канд. богословия, ректор Алматинской православной духовной семинарии (Казахстан, Алма-Ата); *М.Н. Ефименко* – проф., д-р филос. наук, зав. кафедрой Библистики и богословия Оренбургской духовной семинарии (Россия, г. Оренбург); прот. *Алексей Колчирин* – доц., д-р церк. ист., зав. кафедрой общей и церковной истории Казанской духовной семинарии (Россия, Казань); *Р.К. Кузахметов* – канд. ист. наук, доц. кафедры истории и социально-гуманитарных дисциплин Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург); прот. *Димитрий Лескин* – д-р филос. наук, канд. богословия, ректор Поволжского православного института имени святителя Алексия, митрополита Московского (Россия, Тольятти); *С.В. Любичанковский* – проф., д-р ист. наук, зав. кафедрой истории России Оренбургского государственного педагогического университета (Россия, Оренбург); игумен *Серрапион (Митько)* – д-р теологии, д-р богословия, проф. Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ ВШЭ, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви Московского Патриархата (Россия, Москва); иерей *Иоанн Никулин* – доц., канд. богословия, канд. ист. наук, доц. кафедры церковной истории и филологии Екатеринбургской духовной семинарии (Польша, г. Белосток); *Т.С. Оболевич* – проф., д-р философии, зав. кафедрой византийской и русской философии Философского факультета Папского университета Иоанна Павла II (Польша, Краков); протодиакон *Алексей Подмарицын* – проф., д-р ист. наук, зав. кафедрой истории Церкви Самарской духовной семинарии (Россия, Самара); *В.А. Рубин* – д-р культурологии, доц. Оренбургского института (филиала) Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), эксперт Министерства культуры РФ (Оренбург, Россия); *Д.А. Сафонов* – проф., д-р ист. наук, проф. кафедры истории Оренбургского государственного университета (Россия, Оренбург); *Н.А. Смирнова* – доц., канд. ист. наук, доц. кафедры общественных наук Литературного института имени А.М. Горького (Россия, Москва); протоиерей *Владимир Хулап* – доц., канд. богословия, д-р теологии, проректор по учебной работе Санкт-Петербургской Духовной Академии (Россия, Санкт-Петербург).

В 38 **Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария.** – Оренбург: ОренДС, 2022. – Вып. 2 (23). – 188 с.

ISSN 2312-2293

«Вестник ОренДС» является научным изданием, в котором публикуются научные работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике, тексты выступлений членов педагогического состава на официальных мероприятиях, материалы о жизни Оренбургской духовной семинарии, библиографические заметки и рецензии на новые и актуальные для богословской науки исследования.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, историков, богословов, философов, а также для всех интересующихся жизнью Церкви.

ISSN 2312-2293

Интернет-страница «Вестника ОренДС»: <http://orends.ru/bulletin>
© Оренбургская духовная семинария, 2022

Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)
Diocese of Orenburg



BULLETIN



of the ORENBURG
THEOLOGICAL
SEMINARY

Issue
2 (23) 2022



Orenburg, 2022

UDK 27-1(051)

LBC 86,37

B 38

Editor-in-Chief: *priest Petr Vladimirovich Panov* – Candidate of Theology, Rector, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

Managing editor: *priest Vadim Nikolaevich Tatus* – Vice Rector for Research, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg).

Members of the Editorial Board: *Archimandrite Sergiy (Akimov)* – Professor, Doctor of Theology, Professor of the Department of Biblical Studies and Theology, Minsk Theological Academy (Belarus, Minsk); *Elena Vadimovna Burlutskaya* – Professor, Doctor of Historical Sciences, Vice-Rector for Research, Orenburg State Pedagogical University (Russia, Orenburg); **Bishop Gennady of Kaskelen (Gogolev)** – Candidate of Theology, Rector, Almaty Orthodox Theological Seminary (Kazakhstan, Alma-Ata); *Marina Nikolaevna Efimenko* – Professor, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Biblical Studies and Theology, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg); **Archpriest Alexey Kolcherin** – Associate Professor, Doctor of Church History, Head of the Department of General and Church History, Kazan Theological Seminary (Russia, Kazan); **Rafael Kayumovich Kuzakhmetov** – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of History and Social and Humanitarian Disciplines, Orenburg Theological Seminary (Russia, Orenburg); **Archpriest Dimitri Leskin** – Doctor of Philosophy, Candidate of Theology, Rector, Volga Orthodox Institute named after St. Alexy, Metropolitan of Moscow (Russia, Togliatti); **Sergey Valentinovich Lyubichankovsky** – Professor, Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Russian History, Orenburg State Pedagogical University (Russia, Orenburg); **Hegumen Serapion (Mitko)** – Doctor of Theology, Doctor of Divinity, Professor at the Higher School of Law and Administration of the Higher School of Economics, Deputy Chairman of the Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, the Moscow Patriarchate (Russia, Moscow); **Priest Ivan Nikulin** – Associate Professor, Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Church History and Philology, Yekaterinburg Theological Seminary (Poland, Bialystok); **Teresa Semenovna Obolovich** – Professor, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Byzantine and Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy, Pontifical John Paul II University (Poland, Krakow); **Archdeacon Alexey Podmaritsyn** – Associate Professor, Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of Church History, Samara Theological Seminary (Russia, Samara); **Vladimir Alexandrovich Rubin** – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor of the Orenburg Institute (branch of Kutafin Moscow State Law University), expert of the Ministry of Culture of the Russian Federation (Russia, Orenburg) **Dmitry Anatolyevich Safonov** – Professor, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of History, Orenburg State University (Russia, Orenburg); **Natalia Aleksandrovna Smirnova** – Associate Professor, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences, Gorky Literary Institute (Russia, Moscow); **Archpriest Vladimir Khulap** – Associate Professor, Candidate of Divinity, Doctor of Theology, Vice-Rector for Academic Affairs, St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg).

B 38 **Bulletin of Orenburg Theological Seminary / Orenburg Theological Seminary.** – Orenburg: OrenTS, 2022. – Iss. 2 (23). – 188 p.

ISSN 2312-2293

“The Bulletin of OrenTS” is a scientific publication that publishes scientific works on theological, church-historical and related issues, speeches of members of the teaching staff at official events, materials about the life of Orenburg Theological Seminary, bibliographic notes and reviews of new research relevant to theological science. The publication is intended for teachers and students of spiritual and secular higher educational institutions, historians, theologians, philosophers, as well as anyone interested.

ISSN 2312-2293

The Web-page of the Bulletin of OrenTS: <http://orends.ru/bulletin>
© Orenburg Theological Seminary, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Васильев Д.В., иерей

Критика базовых положений гностицизма в святоотеческих
комментариях на первую главу Книги Бытия12

Сенченко Л.Л., иерей

Белорусские земли во время унии 29

Ткаченко М.М., иерей

Католический след в православном служебнике.
Сравнительный анализ «Известия учительного»
и латинского трактата «De defectibus»51

Ильина Л.Е., Савенков В.Н.

«Агни Парфене» как отражение учения
о Пресвятой Богородице 66

Иоасаф (Устюжанинов), иеродиакон

Нравственное сознание человека в контексте учения
святителя Иоанна Златоуста о божественном
домостроительстве73

* Содержание

Касенкин В.А., диакон

Особенности определения понятия «сердце» в трактате
«Исповедь» блаженного Августина Гиппонского 92

Сулейманов Т.Ф., Кашапов У.А.

Русская религиозно-философская мысль о сущности
христианского социализма104

Бильчук А.А., протоиерей

Образовательная деятельность Императорского
Православного Палестинского Общества на территории
Ближнего Востока в конце XIX – начале XX века 131

Корчагин С.А., протоиерей

Оренбургское духовное магометанское собрание
как орган аккультурации исламского
населения Российской империи в конце XVIII века 140

Иона (Чураков), игумен

Изучение культурного наследия Джалолуддина Руми
в современности и значение его этико-религиозных идей
в суфийских притчах 151

Зосима (Кондраков), иеромонах

Стратегии межрелигиозного диалога 171

CONTENTS

RESEARCH

Vasilyev D.V., priest

The criticism towards fundamentals of gnosticism in holy fathers' comments to the first chapter of the book of genesis12

Senchenko L.L., priest

Belarusian lands during the uniatism 29

Tkachenko M.M., priest

Catholic trace in the orthodox service book.
Comparative analysis of "Teaching News"
and the Latin treatise "De defectibus"51

Ilyina L.E., Savenkov V.N.

"Agni Parthene" as a reflection of the doctrine
about the Holy Mother of God 66

Ioasaf (Ustiujaninov), hierodeacon

Moral consciousness of a man in the context
of the teaching of Saint John Chrysostom
on divine iconomy73

* Содержание

Kasenkin V.A., deacon

Features of the definition of the concept of “heart”
in the treatise “Confession” of Blessed Augustine of Hippo 92

Bilchuk A.A., archpriest

Educational activities of the Imperial Orthodox
Palestinian Society in the Middle East
in the late 19th – early 20th centuries104

Korchagin C.A., archpriest

Orenburg spiritual mohammedan assembly
as an acculturation body of the Islamic population
of the Russian empire at the end of the 18th century 131

Sulejmanov T.F., Kashapov U.A.

Russian religious and philosophical thought
about the essence of Christian socialism 140

Iona (Churakov), hegumen

The study of the cultural heritage
of Jaloluddin Rumi in modern times
and the significance of his ethical
and religious ideas in sufi parables 151

Zosima (Kondrakov), hieromonk

Strategies for interreligious dialogue 171



ВЕСТНИК

**ОРЕНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

ИССЛЕДОВАНИЯ

КРИТИКА БАЗОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ГНОСТИЦИЗМА В СВЯТООТЕЧЕСКИХ КОММЕНТАРИЯХ НА ПЕРВУЮ ГЛАВУ КНИГИ БЫТИЯ

Аннотация: Настоящая статья посвящена святоотеческой критике мировоззренческих оснований гностического учения. Рассмотрены характерные положения гностицизма, вступающие в противоречие с православным вероучением. Приведены критические замечания святых Отцов IV–V вв. по Р.Х. – свт. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Августина Иппонского, прпп. Ефрема Сирина, Анастасия Синаита, блж. Феодорита Киррского – а также свт. Филарета (Дроздова), содержащиеся в их комментариях на первую главу Книги Бытия и опровергающие предпосылки к гностическому мировоззрению.

Ключевые слова: православие, гностицизм, натурфилософия, святые Отцы, комментарии, Книга Бытия.

Цитирование: Васильев, Д. В., иерей. Критика базовых положений гностицизма в святоотеческих комментариях на первую главу Книги Бытия // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 12–28.

Сведения об авторе: Васильев Денис (Дионисий) Викторович, иерей – старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Новосибирской православной духовной семинарии (Россия, Новосибирск). E-mail: vdv81@mail.ru

Поступила в редакцию 10.05.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Непреходящая актуальность православной апологетики обусловлена необходимостью защиты православного учения от внутренних и внешних врагов, а также насущными задачами проповеди православия. Проповедь христианства с необходимостью предполагает знание ответа на главные волнующие современников

вопросы [7, с. 6]. Одной из актуальных духовных угроз современному человечеству является гностицизм. Фактически являясь идеологической основой современной секулярной пострелигиозности с ее тенденциями к мировоззренческой эклектичности, гностические тенденции лежат, по мнению ряда исследователей, в основе таких современных явлений, как общественные коммуникации (fake news), политика, экономика (deep state), культура повседневности («дополненная реальность»), искусство («актуализация классики») и т. д. [подробнее об этом см. 15].

С одной стороны, как духовное явление гностицизм крайне пестр. Он является продуктом атмосферы «глубокого духовного смятения», в котором Средиземноморский мир пребывал на заре христианской эры [6, с. 8]. В его формировании замечены эллинские, вавилонские, египетские и иранские истоки в комбинации друг с другом и с иудаистскими и христианскими элементами [Там же]. Тем не менее, во всех течениях гностицизма (Симон Волхв, Валентин, Мани и мн. др.) «...основной чертой... является радикальный дуализм... Божество абсолютно надмирно, и природа его чужда этой вселенной... божественное царство света, самодостаточное и далекое, противостоит космосу как царству тьмы. Мир представляет собой творение низших сил, которые... не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют... Вселенная, владение архонтов, подобна бескрайней тюрьме... Их тираническое правление миром называется гемарменом, вселенским Роком... Тело и душа человека являются частью мира и подчинены гемармену от начала до конца» [Там же. С. 11].

Важнейшими положениями гностицизма, таким образом, являются:

1. Вселенское противостояние тьмы и света как самостоятельных начал;
2. Мир как средоточие зла, принципиально противоположное верховному богу;
3. Человек как творение и игрушка демонических сил.

Надежным способом остаться в русле православия во всех сложных обстоятельствах духовной жизни является изучение святоотеческого наследия. Так, святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Усвой себе мысли и дух святых Отцов чтением их писаний... Как единомысленный и единомудушный святым Отцам, ты спасешься» [12, с. 16]. Выявление в текстах авторитетных источников общих подходов к защите церковного вероучения от нападок и искажений, а также к проповеди веры Церкви в различных этнических, социальных, религиозных и интеллектуальных средах с опорой на Священное Писание, – таким образом, надежный способ достоверно установить подлинно церковное отношение к гностическому заблуждению. Соответственно этому принципу для анализа были отобраны работы общепризнанных светил богословия:

1. прп. Ефрема Сирина (306–373) – «Толкование на первую книгу, то есть на Книгу Бытия» [10];
2. свт. Василия Великого (330–379) – «Беседы на Шестоднев» [3];
3. свт. Григория Нисского (335–394) – «О Шестодневе, Слово защитительное брату Петру» [13];
4. свт. Иоанна Златоуста (347–407) – «Беседы на Книгу Бытия» [5];
5. блж. Августина Иппонского (354–430) – «О Книге Бытия» [2];
6. блж. Феодорита Киррского (ок. 393 – ок. 466) – «Толкование Божественного Писания, по выбору» [14];
7. прп. Анастасия Синаита (ок. 640 – нач. VIII в.) – «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» [1];
8. митр. Московского Филарета (Дроздова) (1782–1867) – «Толкование на Книги Бытия» [9].

Как легко видеть, круг исследуемых текстов – комментарии на первую главу Книги Бытия, повествующую о творении мира. Причина именно такого выбора – характер первоисточника,

затрагивающего фундаментальные вопросы о Боге, бытии и месте человека в нем: «Понимание бытия, или сущего (онтология), является ключевым как для христианства, так и для философии, поскольку определяет принципиальный взгляд на все прочие проблемы веры и знания. В христианской апологетике оно включает в себя круг вопросов, связанных с религиозно-философским осмыслением учения о Боге и Его бытии, бытии сверхчувственного мира, о творении, об отношении между Богом и миром (и человеком)» [7, с. 3].

В основном работы указанных авторов написаны в эпоху Вселенских Соборов (IV–VIII вв. по Р.Х.), в которую, по словам Н. Д. Тальберга, «...наряду с истинным пониманием христианского вероучения, появились религиозные заблуждения, ереси, содержанием которых служили нераскрытые и не уясненные еще путем науки и разума пункты вероучения» [12, с. 137]. Особо стоит комментарий, принадлежащий перу выдающегося русского библиста XIX в. свт. Филарета (Дроздова): от остальной группы исследуемых текстов его отделяют свыше тысячи лет. Но православное богословие не выделяет особую эпоху Отцов Церкви, не относит их деятельность лишь ко временам древности: «Наша Церковь учит, что Божественное Откровение не ограничено никакими хронологическими рамками, – указывает прот. Иоанн Мейендорф. – Дух Святой действует через людей всех времен, и Церковь „узнает“ в людях своих „святых Отцов“ не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией, на основании которой и формируется Предание» [8, с. 9].

Православная Церковь еще во II веке по Рождестве Христовом устами сщмч. Ириней Лионского выразила свое отношение к вышеупомянутому явлению как к «гностической ереси» [11, с. 55]. Согласно с этим высказываются и авторы рассматриваемых комментариев на Книгу Бытия. Их основные тезисы, опровергающие гностические заблуждения, таковы.

1. Бог и Его творения благи; зло в мире – результат грехопадения.

Полемизируя с гностическими представлениями об онтологической равнозначности добра и зла, об изначальной укоренности богоборчества в материальной твари, блж. Анастасий Синаит указывает на одержимость гностиков дьяволом, сравнивает их с безумцами, погруженными в скверну: «Но те, которые подлинно одержимы дьяволом, разжигаются и воспаляются до безумия плотию, возбуждаются, оскверняются и пачкаются плотскою волею, – они не в силах различить, что есть чуждая [изначальной природе человека] и лукавая воля и противоестественное действие, а что есть богозданная и благодарованная, разумная и желающая воля, присущая душе [изначала], и что, наконец, есть ее животворящее действие, сочетающее воедино тело. Они, как сородичи и ученики Мани, отвергают волю боготварного человеческого естества и [таким образом], подобно манихеям, порицают нашу боготварную плоть, посрамляют наше благодарованное разумное желание, благодаря которому мы, устремляясь к Божественному, обретаем спасение; подобным своим учением они воздвигают вражду на Создателя» [3, с. 139]. Телесная составляющая человека, его духовная природа и то, что объединяет их воедино, – суть творения Божии и потому, безусловно, благи.

Блж. Феодорит Киррский подчеркивает целесообразность всего сущего: «Ибо сказано: прозябе траву скотом, и злак на службу человеком (Псал. 103:14). Поэтому бесполезное одному полезно другому, и ненужное людям пригодно для сотворенных ради человека» [14, с. 17]. Также: «Чтобы убедить неблагодарных, не хулить того, что Божий приговор именуется добрым» [14, с. 15]. Святой утверждает отсутствие у зла онтологического основания, его зависимость: «Как тело наше есть некая сущность, а производимая им тень – нечто случайное, а не сущность, так небо и земля, сии величайшие из тел, суть различные сущности, производимая же ими тень, пока нет света, называется тьмою» [14, с. 14].

На безумие отрицающих благость творения указывает и свт. Иоанн Златоуст: «Поэтому, когда увидишь, что кто-нибудь, увлекаясь собственными соображениями, станет противоречить божественному Писанию, устранись от него, как от безумного, или лучше сказать – не устранись, но, сожалея о его невежестве, приведи то, что говорит божественное Писание, и скажи, что виде Бог вся, елика сотвори, и рече: ее добра зело; может быть, ты успеешь сдержать необузданный язык его» [5, с. 80]. Священное Писание, по замечанию святого, неслучайно подчеркивает совершенство Божия творения: «И виде Бог, сказано, яко добро. Видишь, как божественное Писание, после каждого дня, показывает, что твари угодны Богу, дабы отнять всякое оправдание у тех, которые осмеливаются порицать Его создания. А что точно с этою целью божественное Писание замечает это о каждой твари, видно из частаго повторения. Довольно было, конечно, по сотворении всего однажды сказать, что вся, елика сотвори Бог, добра зело (ст. 31); но Писание, зная большую слабость нашего разума, делает это и по частям, дабы внушить нам, что все создано высочайшею мудростию и неизреченною любовью» [5, с. 47]. Святой отмечает не только целесообразность, но и эстетическую безупречность твари: «Как о свете он сказал: и виде, яко добро, так и теперь о небе, т.е. о тверди, говорит: и виде Бог, яко добро, показывая этим нам неподражаемую красоту ее» [5, с. 26]. Восхваление творения у бытописателя неслучайно и последовательно, ибо возводит читателя к богопочитанию: «Поэтому, заключая из немногого, нужно видеть, как велика польза их, и, удивляясь созданиям, поклоняться их Создателю, прославлять Его и изумляться неизреченной любви, какую Он показал роду человеческому, сотворив все это не для чего иного, как только для человека, которого Он намеревался, спустя немного, поставить над всеми своими тварями, как какого-либо царя и властителя» [5, с. 47]. Святой указывает также на равное достоинство и целесообразность всех тварей Божиих: «...Бог, ты видишь, о каждом из своих созданий произносит

это (одобрение) и чрез это предупреждает дерзость тех, которые потом решатся изощрять язык свой против создания Божия и говорить: для чего сотворено то и то? Заранее обуздывая отваживающихся на такая речи, Моисей говорит: и виде Бог, яко добро» [5, с. 26].

Мысль о безупречности всего творения утверждает и свт. Григорий Нисский: «Так и стихии, хотя иначе относятся одна к другой, но каждая сама по себе добра зело, потому что каждая сама по себе, по особенному для нее закону, исполнена добра» [13, с. 37]. Он же выдвигает важнейший тезис о непричастности Бога к возникновению во вселенной зла: «И никто да не подумает о мне, будто бы сим в моем воззрении на речения, понимая оные иносказательно, ввожу смешение понятий, и чрез это соглашаюсь с мнениями тех, которые прежде нас имели подобный взгляд, и говорю: „бездною“ называются отпадшие силы, а под тьмою верху бездны разумеется миродержитель тьмы. Никогда не соглашусь на такую беззаконную мысль, чтобы злобу представлять себе Божиим созданием, когда Божие слово вкратце изрекло ясно: „И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма“ (Быт. 1:31). Если добро все, что сотворил Бог, бездна же, и что около нее, не вне созданного Богом; то следует, что и она, хотя есть бездна, в собственном смысле добра, хотя и не сияет еще около сей бездны вложенный в существа свет» [13, с. 25]. Так же, как и свт. Иоанн Златоуст, свт. Григорий подтверждает безупречность всей твари, созданной Богом: «Но мне кажется, хорошо будет, держась последовательности мысли, продолжить нам слово свое так: „поскольку увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма“ (Быт. 1:31); то утверждаю, что в каждом из существ должно быть усматриваемо совершенство добра» [13, с. 36].

О том же говорит и свт. Василий Великий: «Если станешь рассматривать и самые члены животных, найдешь, что Творец не прибавил ни одного лишнего и не отнял необходимого» [3, с. 142]. Святой отмечает своего рода принцип «соразмерности и сообраз-

ности» всего творения: «Для Него прекрасно то, что совершенно по закону искусства и направлено к благопотребному концу» [3, с. 53]. Равно важны для божественного замысла все элементы сотворенного мироздания: «В богатых сокровищницах творенья трудно найти предпочтительное прочему, а если оставим что без внимания, урон будет несносен» [3, с. 71]. Такое внимание к деталям неслучайно: святителю важно подчеркнуть вовлеченность Творца в жизнь каждой твари: «Ежели и ежа не исключил Бог из Своего надзора, то как не надзирать Ему за твоею жизнью?» [3, с. 113]. Указывает святой и на подлинную причину появления зла в мире: «Но неблагочестиво сказать и то, будто бы зло имеет начало от Бога, потому что противное от противного не происходит» [3, с. 28]. Отсюда важное следствие: «Посему не ищи вовне начал тому, над чем сам ты господин, но знай, что зло, в собственном смысле взятое, получило начало в произвольных падениях» [3, с. 29]. И далее: «Посему не доискивайся зла вовне, не представляй себе, что есть какая-то первородная злая природа, но каждый да признает себя самого виновником собственного злонаравия» [3, с. 29]. Более подробно святитель изъясняется здесь: «Ибо не объясняют по обыкновенному, что тьма есть какой-нибудь не освященный воздух, или место затененное от преграждения света телом, или, вообще, место, лишенное света по какой ни есть причине, но толкуют, что тьма есть злая сила, лучше же сказать, самое зло, само от себя имеющее начало, противоположное и противодействующее Божией благодати» [3, с. 27]. До грехопадения вся тварь согласно служила и славилла Бога: «Посему и бездна, которую иносказательно толкующие причислили к худшей части, и она у псалмопевца не признана достойною отвержения, но включена в общее ликостояние твари, и она, по вложенным в нее законам, стройно возносит песнопение Творцу» [3, с. 53].

Наличие сверхразумного замысла в творении подчеркивает и прп. Ефрем Сирийский: «Хотя Бог и без них мог произвести все из земли, однако же такова была воля Его, тем хотел Он пока-

зять, что все, сотворенное на земле, сотворено на пользу человеку и на служение ему» [10, с. 216]. Он согласен и относительно природы зла: «И тьма не есть что-либо вечное; она даже не тварь, потому что тьма, как показывает Писание, есть тень» [10, с. 220]. Поскольку тьма не имеет собственного бытия, признавать ее источником зла, враждебным творению Божию, нет оснований: «И эту-то тьму, которая совершенно порабощена тварям, некоторые учителя почитают враждебной тварям! Ее, не имеющую собственной сущности, признают они вечной и самостоятельной!» [10, с. 220].

Блж. Августин говорит о необходимости одобрения Божия как условия бытия вообще: «Отсюда, для того, чтобы получило бытие то, что должно существовать, Дух Божий ношашеся верху воды, а чтобы оно существовало, виде Бог, яко добро. И что сказано о свете, то сказано потом и обо всех [родах творения]. Ибо одни из них, превосходя всякое непостоянство времени, пребывают в полнейшей святости с Богом; другие же [достигают того] по мере определенного им времени, пока путем смены и преемственности вещей соплетается красота веков» [2, с. 145]. Здесь интересно также указание святого на особенность современного бытия, позволяющую достигать святости во времени. Как и упомянутые ранее толкователи, блж. Августин упоминает о красоте и разумности устройства вселенной как путеводителях к Творцу: «Всем им присуща некоторая своего рода естественная красота, чтобы возбуждалось больше удивления в созерцающем их [человеке] и воздавалось больше славы их всемогущему, вся премудростью сотворившему, Художнику» [2, с. 171]. Видимое отсутствие пользы в явлениях и предметах мира есть всего лишь следствие незнания и нелюбопытства: «А какая явная или скрытая польза бывает от всего того, что с корнями питает собою производительная земля, об этом кое-что они пусть узнают сами путем наблюдения, а об остальном пусть расспросят людей сведущих» [2, с. 173]. По мнению святого, даже тяготы и искушения земной жизни встроены

в спасительный замысел Бога: «Если бы даже дело было и так, ничего нет удивительного, с одной стороны потому, что в настоящей многотрудной и бедственной жизни никто еще настолько не праведен, чтобы осмелился назвать себя совершенным, по справедливому свидетельству и слову Апостола: не зане уже достигох, или уже совершился (Филип. III, 12), а с другой и потому, что для упражнения нашей немощности и усовершенствования добродетели потребны испытания и телесные бедствия...» [2, с. 172].

Свт. Филарет (Дроздов), следуя в русле предшествующей святоотеческой традиции, указывает на неподсудность твари человеческим измышлениям: «Ныне, говорит Августин о животных, но его мысль распространена быть может и на другие твари, если ты находишь их полезными – хвали Бога; если бесполезными – предоставь их Богу, их художнику; если вредными – дивись, грешник, Божией благодати, поелику наказание она делает тебе случаем к подвигу» [9, с. 42].

2. Бог – единственный всемогущий творец всего сущего.

Отрицая гностическую убежденность в творческих потенциях иных сил, кроме Бога, свт. Иоанн Златоуст пишет: «Подойдет ли к тебе Манихей, утверждающий, что прежде существовала материя, или Маркион, или Валентин, или кто из язычников, говори им: в начале, сотвори Бог небо и землю» [5, с. 11]. Бог не был ничем ограничен в своем творении: «И это сделал Он не напрасно, но для того, чтобы ты, познав Его творчество в лучшей части творения, оставил прочия недоумения и не думал, будто это произошло от недостатка могущества» [5, с. 12].

Блж. Августин также свидетельствует о безграничности творческих сил Бога: «Мы не назвали бы и человека трудящимся, если бы он сказал, чтобы что-нибудь сделалось, и его слово тотчас же исполнилось. Правда, человеческое слово, выражающееся в звуках, произносится так, что продолжительная речь бывает

утомительна; однако, если эти слова настолько же кратки, насколько кратки и слова, которые, как мы читаем, Бог изрекал, когда говорил: да будет свет! да будет твердь! и другие до самого конца дел, которые Он завершил в седьмой день, то было бы крайнею нелепостью считать их трудом не только для Бога, но даже и для человека» [2, с. 180].

О том же говорит и свт. Василий Великий: «Создатель этой вселенной, имея творческую силу, не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, все величие видимого привел в бытие одним мановением воли» [3, с. 8]. Святитель отрицает возможность активного, творческого начала помимо Бога «Неужели земля одушевлена? и правы сумудрые Манихеи, которые и в землю влагают душу?» [3, с. 117].

Важную мысль об отсутствии посредников между Творцом и тварью высказывает блж. Феодорит Киррский: «Не другому кому повелевает созидать, но призывает несуществующее» [14, с. 15]. Он же отрицает участие сил зла в творческом акте: «Некоторые из богомерзких еретиков утверждали, будто бы Бог изрек сие Ангелам и злым демонам; сии умоповрежденные не понимали сказанного: по образу Нашему» [14, с. 22].

Гностический подход, прямо указывая на его источник, отвергает и блж. Анастасий Синаит: «Затем возникли мифы манихеев, ниспровергающие это [Слово Откровения] и говорящие о двух началах и двух противоположных богах: благом и злом. [Согласно их учению] один [бог], как благой, есть творец нетелесной души нашей, а другой – [бог] злой – есть создатель тела нашего. Опять же [бог] благой является создателем света, а [бог] злой – творцом тьмы; благой бог обрел свое отпечатление в древе жизни, а древо познания [добра и зла] есть отпечатление злого бога; благой бог создал бессмертного и нетленного человека, а бог злой облачил его в кожаные ризы и смертную дебелость этой плоти, соделав человека тленным. Таким образом, злой бог является создателем плотского рождения всего нашего человечества

и творцом смертного [человека]. Такова вздорная болтовня ма-нихеев [1, с. 105].

Свт. Филарет (Дроздов) подчеркивает отсутствие у бытия оснований, кроме единого Бога: «Замечают, что употребленное здесь св. писателем слово $\kappa\tau\lambda$ более значит, нежели $\gamma\zeta$ образовал или $\pi\omega\upsilon$ соделал и показывает произведение вещи новой и необычайной (Иер. XXXI. 22). Посему сотворение должно понимать таким действием, которое не предполагает никакого вечного вещества, из которого бы тварь была устроена, и никакой силы вне творящего» [9, с. 24]. Он также отмечает отсутствие для всемогущего Бога различия между намерением и действием: «Переход от всеобщего приготовительного действия Творческой силы к действительному образованию особых видов тварей изображается словами: сказал Бог. Сказать, по свойству еврейского языка, иногда означает помыслить, вознамериться (Исх. 2:14; 2 Цар. 21:16). Итак, глаголение Божие есть решительное изволение Божие» [9, с. 33]. Также он подчеркивает безграничность творческих сил Бога: «Свойство языка счастливо приближается здесь к свойству изображаемого понятия и показывает, что бытие столь многочисленных, столь великих и величественных тел небесных всемогуществу Божию не более стоило, как произведение одной малой твари на малой земной планете» [9, с. 43].

3. Человек – венец творения.

Отрицая гностическое представление о человеке как нелюбимом пасынке вселенной, свт. Иоанн Златоуст констатирует: «Человек есть превосходнейшее из всех видимых животных; для него-то и создано все это: небо, земля, море, солнце, луна, звезды, гады, скоты, все безсловесныя животныя» [5, с. 60]. Весьма показателен следующий фрагмент, в котором творение мира и человека представлено в виде единого премудрого и благого плана: «В пятый день, поелику надлежало создать и земных животных, повелев явиться и этим, как годным в пищу, так и полезным для

работы, равно и зверям и пресмыкающимся, наконец, когда все уже устроил и всему видимому дал надлежащий порядок и красоту, когда приготовил роскошную трапезу, полную разных и всякого рода яств и показывающую во всем изобилие и богатство, когда, так сказать, царский чертог блистательно украсил от верха до низу, тогда-то наконец создает того, кто имеет наслаждаться всем этим, дает ему власть над всем видимым и показывает, во сколько крат это, имеющее быть созданным, животное превосходнее всего сотворенного, когда Он повелевает всем тварям быть под его властью и управлением» [5, с. 56]. Подобно свт. Иоанну и свт. Филарет (Дроздов) возводит весь замысел творения к введению в совершенную вселенную совершенного человека: «Человек есть малый мир, сокращение и как бы чистейшее извлечение всех естеств видимого мира. Все прочие твари земные сотворены на службу ему, и потому он вводится в мир как владыка в дом, как священник во храм, совершенно устроенный и украшенный» [9, с. 51].

Таким образом, обращение свв. Отцов к материалу Книги Бытия дает Церкви обильный материал для опровержения основных тезисов гностицизма. В комментариях авторитетных святых мы видим Бога как единственного, всемогущего, премудрого творца; всеобъемлющий благой замысел Бога о мире; безграничность творческих сил Бога, безупречность изначального творения; призыв к уважительному отношению к твари; утверждение универсальной целесообразности и благодати сущего; неотступную вовлеченность Бога в жизнь вселенной; добровольность отпадения как источник зла и благоприятность современного бытия для спасения грешников, возведение мысли добросовестного наблюдателя вселенной к богочитанию; наконец, исключительность человека как цели и итога творческого замысла Создателя.

Литература

1. Избранные творения / прп. Анастасий Синаит ; вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. – М. : Паломникъ ; Сиб. благовозвонница, 2003.
2. Августин Иппонский, блж. Творения. – М. : Паломник, 1997.
3. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
4. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Аскетические опыты. В 2 т. Т. 1. – М., Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2010.
5. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. Т. 4. Кн. 1. – СПб. : Изд-во СПбДА, 1898.
6. Йонас Ганс. Гностицизм. (Гностическая религия). – Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1958 – СПб. : «Лань», 1998.
7. Осипов, А. И. Путь разума в поисках истины. Лекции по православной апологетике / А. И. Осипов. – М. : Православное издательство «Сатисъ», 2009.
8. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в свято-отеческое богословие. – Нью-Йорк, 1985.
9. Толкование на Книгу Бытия / свт. Филарет, митр. Моск. и Колом. – М. : Лепта-Пресс, 2004.
10. Творения / св. Ефрем Сирин. – Репринт. воспр. изд. 1901, Свято-Троицкой Сергиевой Лавры : в 8 т. – М., 1995. – Т. 6.
11. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / священномученик Иринеи Лионский ; пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008.
12. История христианской церкви / Н. Тальберг. – М. : СП «Интербук» ; Нью-Йорк : Астра, 1991.

13. Творения святого Григория Нисского. – Москва : Тип. В. Готье, 1861. – Ч. 1.

14. Феодорит, еп. Кирский. Изъяснения трудных мест божественного Писания, по выбору // Творения. Ч. I. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905.

15. Щипков, А. В. Секуляр-гностицизм и православие // Богослов.ru : сайт. – 2020. – URL: <https://bogoslov.ru/article/6022962> (дата обращения: 10.05.2022).

Priest Dionysios Vasilyev

THE CRITICISM TOWARDS FUNDAMENTALS OF Gnosticism IN HOLY FATHERS' COMMENTS TO THE FIRST CHAPTER OF THE BOOK OF GENESIS

Abstract: The article deals with the criticism on behalf of the Holy Fathers against the fundamentals of the Gnostic world view. The characteristic features of gnosticism confronting the orthodox doctrine are explicated. The critical notions of the Holy Fathers of the 4th–5th centuries AD (Stt. Basil the Great, Gregory the Theologian, John Chryzostom, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo, st. Ephraim the Syrian, Anastasius Sinaita, Theodoret of Cyrus, as well as st. Filarete (Drozdov)), that overthrow the presuppositions towards gnostic ideology as derived from their comments on the first chapter of the book of Genesis are given.

Key words: orthodoxy, gnosticism, natural philosophy, Holy Fathers, comments, the book of Genesis.

References

1. Izbrannye tvoreniya / Prep. Anastasii Sinait [Selected creations / Rev. Anastasius Sinait]. Moscow, 2003.

2. Blazhennyi Avgustin Ipponskii. Tvoreniya [Augustine Ipponski, blessed. Creations]. Moscow, 1997.
3. Vasilii Velikii, svt. Besedy na Shestodnev [Basil the Great, St. Conversations on the Sixth Day]. Holy Trinity Sergius Lavra, 1902.
4. Ignatii Bryanchaninov, svyatitel'. Asketicheskie opyty. V 2-kh tt. T. 1 [Ignatius (Bryanchaninov), Saint. Ascetic experiences. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, 2010.
5. Izhe vo svyatykh ottsa nashego Ioanna Zlatoustogo arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo izbrannye tvoreniya. Besedy na Knigu Bytiya. T.4. Kn.1. [Selected creations of our father John Chrysostom Archbishop of Constantinople. Conversations on the Book of Genesis. Vol. 4, Book 1]. St. Petersburg, 1898.
6. Ionas Gans. Gnostitsizm. (Gnosticheskaya religiya) [Gnosticism. (Gnostic religion)]. Boston, 1958; St Petersburg, 1998.
7. Osipov A. I. Put' razuma v poiskakh istiny. Lektsii po pravoslavnoi apologetike [The Path of Reason in search of Truth. Lectures on Orthodox apologetics]. Moscow, 2009.
8. Meiendorf I., protopr. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie [Introduction to Patristic Theology]. New York, 1985.
9. Filaret, metrop. Tolkovanie na Knigu Bytiya [Interpretation on the Book of Genesis]. Moscow, 2004.
10. Efrem Sirin. Tvoreniya [Creations]. Moscow, 1993–1995. / Vol. 6.
11. Protiv eresei. Dokazatel'stvo apostol'skoi propovedi / svyashchennomuchenik Irinei Lionskii [Against heresies. The proof of the Apostolic sermon / Hieromartyr Irenaeus of Lyons]. St Petersburg, 2008.
12. Tal'berg N. Istoriya khristianskoi tserkvi [The History of the Christian Church]. In 2 parts. Moscow, 1991.
13. Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo [The Works of St. Gregory of Nyssa]. Moscow, 1861–1871. / Part 1, 1861.
14. Feodorit, ep. Kirskii, blazh. Iz"yasneniya trudnykh mest bozhestvennogo Pisaniya, po vyboru [Explanations of difficult passag-

es of Divine Scripture, by choice]. In [Creations. Part I]. Holy Trinity Sergius Lavra, 1905.

15. Shchipkov A. V. Sekulyar gnostitsizm i pravoslavie [Secular Gnosticism and Orthodoxy] [Electronic resource]. Mode of access: <https://bogoslav.ru/article/6022962> (accessed: 10.05.2022).

УДК 271.4(476)

Иерей Леонид Сенченко

БЕЛОРУССКИЕ ЗЕМЛИ ВО ВРЕМЯ УНИИ

Аннотация: В статье рассказывается о ситуации, сложившейся после провозглашения унии в 1596 г., на белорусских землях. Цель исследования – изучение последствия унии для белорусов. Исследование опирается на исторические данные. Методы исследования ориентированы на анализ содержательной стороны научного знания, ее когнитивного и концептуального аспекта; общие методы исторического исследования: проблемно-хронологический и синхронический. 1 600 священнослужителей и около 1 600 000 жителей белорусских земель в Речи Посполитой были переведены в униатство – католичество восточного обряда. В результате стал господствовать латинский обряд и католическое богословие. Православные храмы были насильно отобраны и устроены по католическому образцу (исчезновение иконостасов). Белорусский язык был запрещен, и проповеди стали звучать на польском языке. Население негативно отнеслось к новой вере, и поэтому были недовольства и восстания. На белорусских землях лишь только две епархии сохранили верность православной вере: Могилевская (Белорусская) и Слуцкое княжество. В 1839 г. стараниями митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) на Полоцком Соборе униатство на белорусских землях было окончательно ликвидировано.

Ключевые слова: белорусские земли, уния, Речь Посполитая, храмы, православие, епархии, восстания.

Цитирование: Сенченко Л. Л., иерей. Белорусские земли во время унии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 29–50.

Сведения об авторе: Сенченко Леонид Леонидович, иерей – кандидат богословия, преподаватель общей церковной истории и истории древней Церкви, секретарь кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной семинарии, докторант кафедры богословия и библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Белорусия, Минск). E-mail: lenyasenchenko@mail.ru

Поступила в редакцию 23.11.2021

Принята к публикации 04.07.2022

После заключения Брестской церковной унии с конца XVI в. отношение государственной власти Речи Посполитой к Православной Церкви на белорусских землях резко ужесточилось, приобрело воинственный, беспощадный характер и изменило судьбу сотен тысяч людей [9, с. 98].

«Усе праваслаўныя епархіі, якія ахоплівалі беларускія землі, сталі уніяцкімі (Пінска-Тураўская уніяцкая епархія, Полацкая уніяцкая архіепіскапія, Смаленская і Ўладзіміра-Берасцейская епархіі), а кіраўнікі Уніяцкай Царквы захавалі тытул мітрапалітаў Кіеўскіх з кафедрой у Навагрудку, Вільні, часам у Варшаве (з 18 ст.)» [11, с. 331].

В костелах белорусы начали терять свой ранее сделанный цивилизационный и культурный выбор.

За счет обращения православных в унию, при помощи различных льгот и насильственных мер, Униатская Церковь росла. К концу правления короля Сигизмунда III (умер 1632 г.) в унию было обращено около 2 млн западно-русов, почти половина всего русского населения Речи Посполитой. После заключения Брестской церковной унии на белорусских землях насчитывалось 39% униатов, 38% католиков, 6,5% православных. В конце XVIII в. до 80% сельских жителей уже были униатами [12].

После принятия унии в обществе вспыхивали неоднократные восстания, которые приходилось подавлять государству, прибегая и к вооруженной силе. На состоявшемся в Варшаве сейме 13 апреля 1598 г. Сигизмунд III издал универсал, из которого видно, что тогда существовала целая масса православных, решительно отвергавших унию [7, с. 561]. И началась тогда многовековая кровавая война между православными и униатами, главными виновниками которой были латиняне, особенно иезуиты [6, с. 372].

Основными очагами противостояния Церковной унии в Православной Церкви на белорусских землях явились: Могилевская епархия (с конца XVI в. – 1633 г.), Слуцкое княжество, Свято-Троицкий монастырь в г. Вильно и Минский Свято-Петро-Павловский монастырь.

Защитницей православной веры в то время выступила святая праведная княгиня София Слуцкая, которая не допустила распространения унии в своем княжестве и сделала свои земли оазисом для православных верующих.

Так, например, при посещении униатским митрополитом Михаилом (Рогозой) в 1598 году г. Слуцка для проповеди новой веры местные жители забросали его камнями, и он чудом спасся благодаря своей карете, в которой сумел укрыться от града обрушившихся на него камней.

Неприятный инцидент в это время произошел и с архиепископом Полоцким Германом (Загорским). В 1599 г. он хотел приехать в Могилев с тем, чтобы распространить в нем унию, но мещане заявили, что не признают его больше своим владыкой, и отказали ему в возможности посещения своего города.

В марте 1600 г. король Сигизмунд III издал жалованную грамоту, по которой не желавших принимать унию священников изгоняли из приходских храмов и монастырских обителей.

Со стороны униатских иерархов наблюдались жестокие гонения на тех священнослужителей, которые отвергали унию. Например, есть сведения о том, что непокорявшихся православных священников заключали в тюрьмы, другим непокорным брили головы и бороды, третьих изгоняли из приходов и подвергали разным истязаниям, наиболее упорных выставляли в глазах правительства как мнимых бунтавщиков.

В 1609 г. униатам были переданы все православные храмы Вильно, за исключением Свято-Духовой монастырской церкви. То же самое наблюдалось в то время в Минске, Новогрудке, Гродно, Пинске, и это происходило, несмотря на то, что в 1607 г. польский сейм признал законным существование Православной Церкви в Речи Посполитой.

В начале XVII в. Речь Посполита захватила Москву. Этот период времени в Православной Церкви называется Смутным временем. Король Сигизмунд III Ваза распорядился

в Кремле, как в Польше. 17 августа 1610 г. Москва присягнула Владиславу IV, сыну короля Сигизмунда III. Но подросшее Нижегородское ополчение под предводительством князей Минина и Пожарского в октябре 1612 г. освободило Москву от поляков и на Московский трон в феврале 1613 г. был поставлен царь Михаил Романов.

На белорусских землях идея полонизации продолжала набирать свои масштабы.

После смерти митрополита Ипатия (Потей) (1541–1613 гг.) униатским митрополитом стал Иосиф (Вельямин Рутский) (1614–1637 гг.). Он известен как основатель базилианского ордена, в состав которого были включены пять монастырей и около 100 монахов.

При митрополите Иосифе (Рутском) положение православных верующих на белорусских землях было очень тяжелым, о чем свидетельствует речь депутата от Волынской земли Лаврентия Древинского, которую он произнес в 1620 г. на Варшавском сейме. Он говорил: «В Могилеве и Орше церкви запечатаны, священники разогнаны; в Пинске то же учинено, монастырь Лещинский в питейный дом превращен; вследствие сего дети без крещения от сего света отходят... народ без исповеди, без приобщения Святых Таин умирает... В Вильне же не вопиющее ли притеснение?... Тело мертвое благочестивое когда хотят за город проводить, то те самые ворота, коими все ходят и ездят... запирают так, что принужденными себя находят православные в те ворота, коими смрад и одну токмо нечистоту городскую вывозят, мертвеца своего выносить».

В результате со стороны крестьян, духовенства и светских людей начались восстания. В 1618 г. произошло Могилевское восстание, в 1623 г. произошло Витебское восстание.

Когда стало известно, что архиепископ Иосафат Кунцевич (1580–1623 гг.) едет в Могилев для насаждения унии, то весь город пришел в замешательство: «...мещане могилевские, не будучи

угрожаемы никакой опасностью, но единственно против архиепископа Полоцкого весь город взбунтовали, городские ворота заперли, валы орудиями и людьми заняли и против владыки Полоцкого, как неприятели, вышли с ружьями и со знаменами, преграждая ему путь, и, не желая пустить его в город и в наш замок, причем лаяли, срамили и убить хотели» [4, с. 179–180]. В результате восстания король Сигизмунд III отдал приказ отрубить головы зачинщикам.

Центром сопротивления стал в г. Вильно Свято-Троицкий монастырь с братством. Монастырь сохранял православные устои и традиции до последнего.

В борьбе с унией за позицию Православной Церкви на белорусских землях боролись многие выдающиеся деятели. Среди них был, например, Стефан Зизаний (1550–1634 г.). Он был замечательным преподавателем и возглавлял типографию. В своей книге «Казанье святителя Кирилла, Патриарха Иерусалимского, о антихристе и знаках его, с росширением науки против ересей розных» (1596 г.) он выступал против признания Папы Римского викарием Христа на земле и сравнил понтифика с антихристом. На ниве Христова спасения потрудился и настоятель Виленского Свято-Духова монастыря архимандрит Леонтий (Карпович) (1580–1620 гг.), который был канонизирован БПЦ 15 мая 2011 г. Архимандрит Леонтий (Карпович) в 1610 г. издал книгу «Фринос, или Плач Церкви Восточной» Мелетия Смотрицкого (позже принял унию) [9, с. 105]. Стараниями святого Леонтия Православная Церковь достигла желаемого успеха в борьбе с католиками и униатами.

Князья Огинские много потрудились для проповеди истинной веры среди населения белорусских земель того времени. Так, например, Богдан Огинский (умер 1625 г.) в 1611 г. в своем имении Евье открыл типографию после того, когда исчезла возможность печатать книги в Вильно. Ян Богданович Огинский (1582–1640 гг.) построил Богоявленский монастырь в Могилеве.

Лев Богданович Огинский (1595–1657 гг.) в 1633 г. восстановил сгоревший в результате пожара Полоцкий Богоявленский монастырь и основал Витебскую Свято-Троицкую Маркову обитель.

После смерти выдающегося архипастыря Православной Церкви на белорусских землях епископа Перемышльского Михаила (Копыстенского) православный люд испытал на себе горечь потери. В марте 1620 г. через Киев проезжал Иерусалимский Патриарх Феофан, который по просьбе казаков восстановил местную православную иерархию. На Киевскую кафедру был хиротонисан Иов (Борецкий) (1620–1631 гг.), на Полоцкую кафедру назначен Мелетий (Смотрницкий), на Туров-Пинскую – грек Авраамий (Лецид). Политические круги Речи Посполитой не только не признали эти посвящения, но даже и осудили.

Нужно отметить и самых яростных противников православных христиан. Среди них был, например, униатский Полоцкий архиепископ Иосафат (Кунцевич) (1580–1623 гг.). На полоцкую кафедру он был поставлен в 1618 г., а в 1619 г. по его настоянию всем православным монастырям и церквям на территории Белоруссии повелено было быть в его подчинении. Православные храмы были обращены в униатские или стояли запечатанными, а «дети православных в младенчестве без крещения от сего света отходили, совершенно возрастившие жили вне законного брака, а тела умерших, без церковного обряда, как стерво, вывозились из городов» [5, с. 47]. В 1621 г., желая отомстить неповинующимся ему людям, он «дал повеление выкопать из земли тела православных, недавно погребенных в церковной ограде, и выбросить из могил христианские останки на съедение псам, как нечистую падаль!» Но Суд Божий не миновал его, и в 1623 г. он был убит жителями Витебска. Окровавленное тело архиепископа Иосафата Кунцевича поволокли через весь г. Витебск и сбросили в реку Двину.

Узнав о смерти Кунцевича из слезного послания Рутского, папа Урбан VIII писал королю Речи Посполитой Сигизмунду III:

«Да проклят будет тот, кто удержит мечь свой от крови. И ты, державный, не должен удерживаться от меча и огня» [8, с. 733].

Лишь только со вступлением на царство Владислава IV (1632–1648 гг.), сына Сигизмунда III, у православных христиан на белорусских землях жизнь облегчилась. В ноябре 1632 г. новый король подписал «Статьи успокоения обывателей Короны и Великого Княжества Литовского русского народа, исповедующих греческую религию». В этих статьях, утвержденных избирательным сеймом 1632 г., разрешалось православным на белорусских землях вполне законно восстановить свою церковную иерархию, свободно совершать богослужения и вновь занимать городские должности. Была также создана специальная комиссия, которая объезжала города и селения страны, чтобы решить вопрос о принадлежности храма православным или униатам.

В 1633 г. Киевскую кафедру возглавил митрополит Петр (Могила) (1633–1647 гг. правления). В его правление на белорусских землях открылась православная кафедра. С титулом Оршанского, Мстиславского и Могилевского ее занял архимандрит Виленского Свято-Духова монастыря Иосиф (Бобрикович).

После него в 1635–1647 гг. Могилевскую епархию возглавлял ректор Киевско-Могилевской академии Сильвестр (Косов), который впоследствии был избран на Киевский престол. При нем на белорусских землях очень многие из унии возвратились в православие. Со стороны униатского Полоцкого архиепископа Антония (Селявы) были предприняты серьезные меры для удаления с кафедры в Белоруссии православного епископа Сильвестра (Косова). Архиерей-униат даже исходатайствовал у короля указ, по которому епископу Сильвестру был запрещен въезд в Полоцк и Витебск.

Жители Бреста, после изданного указа в пользу православных христиан, в 1633 г. открыли два храма: Святого Симеона Столпника и Рождества Пресвятой Богородицы.

Со временем около храма Святого Симеона был основан монастырь, где настоятелем стал преподобномученик Афанасий

(Филипович) (1595–1648 г.), который по повелению Божией Матери ездил в Москву просить у царя Михаила Федоровича милостыни на восстановление сгоревшей Введенской церкви. Святой игумен Брестский, автор известного «Диариуша», направленного в защиту православной веры от униатства, был расстрелян и зарыт в придорожном борке. Через восемь месяцев после его гибели останки мученика были обретыены нетленными. О его подвиге говорит и надгробная надпись: «О матко моя Церкви Православна, ... Абы не была унея проклятая. Тут только ты одна Церкви святая!» [10, с. 718].

В восточной части белорусских земель в 20–40-е годы XVII в. основанные православные монастыри сыграли важную роль в деле защиты православия от униатства.

Известным спонсором постройки Богоявленского мужского монастыря в 1623 г. в имении Кутейно, на окраине Орши, выступил Богдан Вильгельмович Стеткевич из Мстиславля. Вскоре монастырь стал насчитывать около 200 монахов. Игуменом этой обители стал Иоиль (Труцевич). Там же, при лавре, действовала типография, которая выдала на свет «Букварь» (1631 г.), «Новый Завет» (1632 г.), «Часослов с Богом начинаем» (1632 г.), «Молитвы повседневные» (1641 г.). В 1631 г. Богданом Стеткевичем был основан в Кутейно и женский монастырь в честь Успения Божией Матери. В 1633 г. он дал землю под строительство Буйничского Свято-Духова монастыря, располагавшегося неподалеку от Могилева. В 1641 г. благочестивым семейством Стеткевичей были основаны обители: Борколабовская Вознесенская под Старым Быховом и Тупичевская Свято-Духова, вблизи Мстиславля. Эти монастыри находились в подчинении Кутейнской Богоявленской лавры.

К середине XVII в. положение православных священнослужителей стало ущемлено. Дело в том, что в 1647 г. сейм утвердил конституцию «О русских духовных, как состоящих в унии, так и не состоящих в ней». По условиям этой конституции православных священников на сельские приходы должны были назначать

владельцы имений, магнаты и шляхта. Но владельцы имений были католиками и поэтому просто прогоняли православных священников с прихода.

«На той час на тэрыторыі Рэчы Паспалітай было каля 4 тысяч уніяцкіх і больш як 13,5 тысяч праслаўных прыходаў» [11, с. 332].

В 1648–1651 гг. произошло восстание, которое началось на Украине и охватило белорусские земли. Восставшие крестьяне вместе с казаками, которых прислал Богдан Хмельницкий, заняли Гомель, Бобруйск, Мозырь, Пинск, Кобрин, Брест и целый ряд других городов. На Полесье на непродолжительное время ими была ликвидирована уния.

Гетман ВКЛ Януш Радзивилл остановил восстание. В Пинске «...поляке и униаты сожгли семь православных церквей, которые уже и не отстраивались. Город горел два дня... Из православных церквей уцелела только Феодоровская». В Пинском старостве было убито около 14000 мирных жителей.

В 1648 г. на польский трон вступил Ян Казимир, брат умершего Владислава IV. В день восшествия на престол он дал обещание не предоставлять ни одного места в сенате православным христианам.

В 1654 г. между Речью Посполитой и Московским государством началась война. Со временем вся территория Восточной Белоруссии была занята царскими войсками. В 1655 г. царские войска заняли почти всю территорию ВКЛ. Во время войны чинились грабежи, насилия и разбои, во время которых страдали и католики, и униаты, и православные. Радость православного населения была омрачена. В 1667 г. война была окончена подписанием Андрусовского перемирия. В ходе военных действий на белорусских землях население сократилось с 2,9 миллиона человек до 1,4 миллиона.

После войны во второй половине XVII в. положение православных христиан ухудшилось. Это произошло из-за того, что

православные христиане поддержали вторжение царских войск на земли Великого Княжества Литовского и Речи Посполитой, что вызвало негодование со стороны властей.

Вся шляхта к тому времени была уже окатоличена. По условиям Андрусовского перемирия левобережная Украина с городом Киевом, жители которой в большинстве своем исповедовали православие, отошла под власть Москвы. Это все ослабило силы православного населения. После этого перемирия ксендзы начали разъезжать по приходам для понуждения к униатству, а помещики обращать благочестивые храмы в доходные статьи и отдавать их в аренду жидам. «Жида же, пишет Георгий Конисский (1717–1795 гг.), с восхищением приняли за такое надежное для них скверноприбытчество. Они отобрали себе в корчмы ключи от храма и колокольни и все требы обложили поборами. При всякой требе христианской ктитор должен идти к жиду торжиться с ним, платить за отпаву и выпросить ключи» [3, с. 2–3].

Сильными позициями православные христиане тогда обладали в Минском районе: в деревнях Койданава, Рубежовичи, Смолявичи и Соломересткого городка. Оплот православия существовал и в Полесье, например, на Мозырщине, Пинщине и Слутщине. В 1674 г. с целью посещения Полесья прибыл униатский Пинско-Туровский епископ Михаил-Мартиан (Белозор) (1696–1707 гг. правления). Но православные священники его просто не пустили в свои храмы.

В виду страшной и разорительной войны и царившей после нее анархии король Ян Казимир в 1688 г. отрекся от престола. В своей заключительной речи он подчеркнул, что если не прекратится шляхетский произвол, то государство Речь Посполита перестанет существовать и будет разделена между Москвой, Пруссией и Австрией, что и случилось в результате ее четырех разделов, которые произошли в 1772 г., 1793 г., 1795 г., 1815 г. (Венский конгресс).

После Яна Казимира трон занял Михаил Корибут Вишневецкий (1669–1673 гг.). При нем православные не получили каких-либо свобод. После него стал королем Речи Посполитой Ян Собеский (1674–1696 гг.), при котором православные права ущемлялись.

Как и ранее, на белорусских землях действующей оставалась единственная православная кафедра с центром в Могилеве. Во второй половине XVII в. вначале по причине военных действий, а позднее вследствие произвола, чинимого польскими королями, она была лишена непрерывного архиерейского окормления.

После епископа Сильвестра (Косова) (умер 1657 г.) с 1650 по 1653 гг. Могилевскую епархию возглавлял епископ Иосиф (Кононович-Горбацкий) (умер 1653 г.). Далее девять лет кафедра пустовала, и лишь только в 1661 г. ее занял епископ Иосиф (Нелюбович-Тукальский) (умер 1675 г.), который потом был поставлен на Киевскую кафедру. «Вместе с Лазарем Барановичем, гетманом Многогрешным и другими он настойчиво требовал от царя Алексея Михайловича не отдавать опоры православия – Киева в руки поляков. И они добились этого».

В 1667 г. митрополит Иосиф (Нелюбович-Тукальский) приехал в Вильно, там отмечался день памяти Иосафата (Кунцевича) и нужно было звонить в колокола, но он это делать запретил, после чего спасался бегством от католиков и униатов из Вильно в Могилев, а потом и на Украину под защиту казаков.

После митрополита Иосифа (Нелюбовича-Тукальского) в 60–70 гг. Могилевскую епархию возглавлял Слуцкий архимандрит Феодосий (Василевич). При нем в 1672 г. был построен Свято-Николаевский женский монастырь в Могилеве. Во время его правления Слутчину посетил святитель Димитрий Ростовский, где прожил около двух лет. В Свято-Троицком монастыре Слуцка он вырыл колодец с надписью: «Почто нам в Самарию за водою ходити, Егда и zde, в Слуцеске, лепо ее питии?»

К концу XVII в. назначения православных архиереев на Могилевскую кафедру не одобрялись королем Яном Собесским, что оставляло единственную кафедру в Беларуси без архипастырского окормления [9, с. 117].

В 1676 г. польский сейм издал конституцию, запрещавшую православным под угрозой смертной казни выезжать за пределы Речи Посполитой.

Страшным событием после многих притязаний католиков стала в 1697 г. отмена белорусского языка на белорусских землях. Впредь униатское делопроизводство стало вестись на польском языке.

К началу XVIII в. в государстве Речь Посполита уцелела только одна православная епархия – Белорусская. Остальные, такие как Львовская, Перемышльская и Луцкая, отпали в унию.

В период Северной войны (1700–1721 гг.) эту епархию окормляли: Серапион Полховский (1698–1704 гг.), позднее епископ Сильвестр (Святополк князь Четвертинский) (умер 1728 г.), который всеми силами хотел себе подчинить Слуцкую архимандрию, действуя запрещенными способами в духе шляхетской анархии того времени.

В то время шла Северная война и белорусские земли подверглись страшному разорению от саксонцев, когда напал курфюрст Август Фридрих II (1698–1733 гг.), а потом и от шведов во главе с королем Карлом XII (1682–1718 гг.). Шведы вступили в Могилев в 1708 г. К этому времени священники успели попрятать все драгоценное и дорогое для служения литургии. Из изъятого у церковей серебра шведы в своем лагере били монету. После того, как шведы ушли из Могилева, в город вступили русские войска, которые по приказу императора Петра I (1672–1725 гг.) сожгли весь город. Тогда пострадали от пожара Спасская, Воскресенская и Богоявленская церкви.

Однажды во время Северной войны император Петр Великий зашел в Полоцкий Софийский собор, который был тогда

устроен по латинскому обряду. Он позвал к себе латинских священнослужителей, которые его не узнали, сказав, что у них выше всех священномученик Иосафат (Кунцевич), указав на его икону. После этих слов император приказал высечь трех латинских священнослужителей. До сих пор в Полоцке совершается ежегодный крестный ход в память «трох беларускіх пакутнікаў».

В 1710 г. в результате Северной войны был взорван Полоцкий Софийский собор, где император Петр I хранил бочки с порохом. Взрыв пороха произошел по неосторожности и непредвиденно. На уцелевшем фундаменте этого собора лишь в 1765 г. был заново построен новый униатский храм, который стоит на берегу реки Западной Двины в Полоцке.

Во время войны православные испытывали гонения, так, в период с 1715 по 1720 гг. в Могилевской епархии насильственно в унию было обращено около 70 церквей [9, с. 120].

«При насаждении унии применялись жестокие пытки, побои и даже убийства» [1, с. 246].

«Во время богослужения поляки врываются толпой в храм, били народ и выгоняли из храма. Православных, как овец, силой гоняли в костел или униатский храм, заковывали в железные ошейники, морили голодом. Священников привязывали к столбам, травили собаками, отрубали им пальцы, ломали руки и ноги» [13, с. 219].

По приказу императора Петра I в Могилев был направлен комиссар Игнатий Рудаковский, который с 1722 по 1725 гг. защищал и оберегал интересы православных. Благодаря его усилиям на белорусских землях обратно в православие было возвращено 50 церквей и 3 монастыря.

«Священникам запрещалось открыто ходить по улицам городов со Святыми Дарами. Церковные таинства могли совершать только с разрешения ксендзов за определенную мзду. Умерших разрешалось хоронить только ночью. В выражавших недовольство этими беспорядками стреляли из ружей, их секли саблями,

били до смерти палками. Бывали случаи, когда шляхтичи въезжали в православные храмы на конях. Такой дикости по отношению к православным не знала в то время ни одна страна, кроме Турции».

С 1729 по 1732 г. Могилевскую кафедру занимал епископ Арсений (Берло). В 1733–1745 г. белорусским епископом являлся Иосиф (Волчанский), при котором в Могилевской епархии в унию было совращено 128 церквей. После его сменил родной брат – епископ Иероним (Волчанский) (умер 1754 г.). Затем с 1744 по 1749 г. в Белорусской епархии было захвачено униатами еще 89 храмов [2, с. 25].

В то время гонителем православных был князь Игнатий Огинский, потомок тех Огинских, которые в XVII в. оказывали покровительство Церкви. Он закрыл действовавший в Борисове Свято-Воскресенский монастырь. В середине XVIII в. насильственному закрытию подверглись Соломерецкая Свято-Покровская, Селецкая Свято-Воскресенская и Прилукская Свято-Троицкая православные обители.

В 1754 г. на Могилевскую епархию был назначен выдающийся архипастырь и защитник православной веры святитель Георгий (Конисский). К этому времени епархия большей частью была расхищена. Боролся святитель за права православного населения на белорусских землях и был категорически против насаждаемой новой веры – унии – католичества восточного обряда. Для повышения уровня образования и духовных знаний своей паствы в 1757 г. святитель открыл в Могилеве духовную семинарию и организовал типографию при архиепископском доме. Эта была последняя православная епархия Беларуси в то время.

Об отношении католиков и униатов к православным жителям Минска второй половины XVIII в. выразился игумен Минского Свято-Петропавловского монастыря Феофан (Яворский). Он рассказывал, что католики и униаты до смерти могли убить человека,

если он отказывался принимать униатскую или католическую веру; при похоронах православного человека римские и униатские попы бросались камнями, бросались грязью в глаза, сдирали с православного человека одежды; не разрешали нести мертвого человека; мешали проведению крестных ходов.

Плачевную картину беззакония, которая тогда творилась в Речи Посполитой, описал А. И. Мальдис (род. 1932 г.): «У Рэчы Паспалітай, – писал он, – можна было забіць селяніна, мешчаніна, купца і у горшым выпадку заплаціць за гэта штраф, пасядзець крыху ў „вежы“... Паны сварыліся і мірыліся, а з плеч ляцелі сялянскія галовы... успаміны відавочцаў сведчаць, што жыцце беларускага селяніна нагадвала у XVIII стагоддзі не рай, а сапраўднае пекла...» [9, с. 123].

В то время, по выражению Стефана Рункевича (1867–1924 гг.), имели место: «Законы без силы, король без власти, сейм без порядка, войско без дисциплины, казна без денег, народ без прав, дворянство без твердых нравственных устоев...».

Насилия, которые допускали литиняне и униаты в отношении православных, совершенно уронили латинян и их веру в глазах русских людей [6, с. 367].

«Напярэдадні падзелаў Рэчы Паспалітай уніяты мелі тут 8 епархій з 9300 прыходамі, 10300 святарамі, 4,5 млн. вернікаў і 172 манастыры з 1458 манахамі» [11, с. 332].

В эти годы шла Русско-турецкая война (1768–1774 гг.). Власти Речи Посполитой обещали передать туркам Волынь и Подолье, в случае победы Турции в войне. Это говорит о цинизме, на который были способны поляки.

После первого раздела Речи Посполитой 25 июля 1772 г. в Санкт-Петербурге была подписана конвенция, по которой Восточная Белоруссия: Полоцкое, Витебское, Мстиславское и Минское воеводства – вошли в состав Российской империи. После второго раздела Речи Посполитой 12 января 1793 г. в Гродно была подписана специальная конституция, по которой к России отошли

земли Западной Беларуси. Екатерина II (1762–1796 гг.) не давала согласия на насильственный переход униатов обратно в православную веру. Она рассчитывала приобрести хорошее к себе расположение полонизированного дворянства. Этот факт надолго затянул обращение на северо-востоке Беларуси униатов обратно в православную веру. Лишь только с посещением Могилева императрицей Екатериной II в мае 1780 г. в Белорусской епархии был разрешен свободный переход униатов в православную веру. Сразу же за следующие три года в православие возвратилось 117161 человек.

Под конец XVIII в. заботами святителя Георгия (Конисского) была открыта новая кафедра в Слуцке (Слуцкая архимандрия), которая объединяла более 50 церквей. Возглавлял ее епископ Виктор (Садковский) (1741–1803 гг.), который именовался епископом Переяславским и Бориспольским и постоянно жил в Слуцке. Его стараниями в 1785 г. в Слуцке была открыта семинария. При нем в Слуцких храмах служащие с архиереем священники были облечены в золотые и серебряные рясы – дар императрицы. Торжественно пел за богослужением хор. «Гучно» гудели привезенные из Киева колокола.

В апреле 1793 г. была учреждена Минская кафедра и на нее был назначен епископ Виктор (Садковский).

Ситуация была тогда очень сложной. В 1794 г. вспыхнуло восстание под предводительством Тадеуша Костюшко. Он выступал за то, чтобы земли Литвы и Беларуси входили в состав Речи Посполитой на федеративных началах. Он провозгласил лозунг: «Сякера паўстанца не павінна спыняцца нават над калыскай шляхетскага дзіцяці», но белорусский народ своим большинством не поддержал повстанцев, что вызвало третий раздел 13 октября 1795 г. В Санкт-Петербурге была подписана конвенция, по которой государство было разделено между Россией, Пруссией и Австро-Венгрией. Последним королем Речи Посполитой был Станислав II Август Понятовский (1732–1798 гг.), который 25 ноября 1795 г. отказался от трона.

«Указам ад 28.04.1798 г. Былі створаны 2 новыя уніяцкія епархіі: Брэцкая і Луцкая» [11, с. 333]. Эта была последняя попытка закрепления унии на белорусских землях.

С появлением унии на белорусских землях появился и новый архитектурный стиль, известный как готика. Этот стиль вытеснил в XVI в. романский стиль. Очертания храмов изменились. С крестово-купольного стиля архитектура перешла в новый стиль, в результате чего вид фасада приобретает характер треугольника. Готика характеризуется как «устрашающе величественный» архитектурный стиль. Характерным для строительства униатских храмов явился и другой стиль – барокко, что в переводе «жемчужина неправильной формы». Этот стиль был характерен для эпохи XVII–XVIII вв. В результате чего появились храмы, на которых очертания и концы стен стали закругленными. Характерным для XVIII в. стал и другой стиль – рококо, который стал развитием барокко. «Характерными чертами рококо являются изысканность, большая декоративная нагруженность интерьеров и композиций, грациозный орнаментальный ритм, большое внимание к мифологии, личному комфорту». Наглядным примером может послужить Свято-Успенский Жировичский Ставропигиальный мужской монастырь, который вобрал в себя все эти стили.

Церковная уния просуществовала на белорусских землях вплоть до 1839 г., когда усилиями Литовского и Виленского митрополита Иосифа (Семашки) на Соборе в Полоцке произошло воссоединение православных с католиками восточного обряда (униатами). Более 1,5 миллиона униатов и 1600 священнослужителей вновь были возвращены под омофор Православной Церкви после их принудительного перехода в смешанный восточно-латинский обряд.

Результатом принятия унии стала культурная катастрофа. Белорусы потеряли веру предков, культурную элиту, родной язык. Их культура стала по сути «кресовым», второсортным вариантом польской культуры. Заняв маргиналию культурного ареала

Slavia Romana, она утратила генетическую связь с культурой традицией Slavia Orthodoxa и должна была бесследно исчезнуть, чему помешали разделы Речи Посполитой [10, с. 651].

За все время существования Униатской Церкви (1596–1839 гг.) ее «...ўзначальвалі мітрапаліты Кіеўскія: Міхаіл (Рагоза) (1596–1599 гг.), Ипацій (Пацей) (1599–1613 гг.), Іосіф (Вельямін Руцкі) (1613–1637 гг.), Рафаіл (Корсак) (1637–1640 гг.), Антон Сялява (1641–1655 гг.), Гаўрыіл Календа (1665–1674 гг.), Цыпріян (Жахоўскі) (1674–1693 гг.), Леў (Заленскі) (1694–1708 гг.), Георгій (Вінніцкі) (1710–1713 гг.), Леў (Кішка) (1714–1728 гг.), Афанасій (Шаптыцкі) (1729–1745 гг.), Фларыян (Грабніцкі) (1748–1762), Феліцыян (Валадковіч) (1762–1778 гг.), Леў (Шаптыцкі) (1779–1780 гг.), Ясон (Смагаржэўскі) (1780–1788 гг.), Феадосій (Растоцкі) (1788–1795 гг.), Іраклій (Лісоўскі) (1806–1809 гг.), Рыгор (Кахановіч) (1809–1814 гг.), Іосіф Іасафат (Булгак) (1817–1838 гг.) [11, с. 333].

В заключение нужно добавить, что за все свое существование унии на белорусских землях, так и не смогла новая вера превратить наших предков в ее последователей. Крах унии был неизбежен. Провозглашение унии на Брестском церковном соборе 1596 г. повлекло за собой междоусобицы и неприятельское и варварское отношение между собой жившего народа на белорусских землях. Это явилось главной причиной прекращения существования государства Речь Посполита.

Известный историк и профессор И.И. Лаппо (1869–1944 гг.) в своей книге «Западная Россия и ее соединение с Польшей в их историческом прошлом», которая была позже издана в 1924 г. в Праге под другим названием – «Люблинская уния 1569 г.», доказал, что земли Беларуси и Литвы после заключения Люблинской унии и позже Брестской церковной унии 1596 г., несмотря на процесс полонизации, протекавший в XVII–XVIII вв., в значительной степени сохранили этническую самостоятельность, самоидентификацию. Именно историк И.И. Лаппо доказательно опроверг

утверждение представителей польской историографии, что эти земли в культурном отношении являются больше территорией Польши, чем Белоруссии.

Литература

1. Афанасий (Мартос), архиепископ. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / архиеп. Афанасий (Мартос). – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2000. – 347 с.
2. Белицкий, Е. Под польским игом // Вестник Виленского Свято-Духовского Братства. – 1907. – № 2. – С. 24–30.
3. Белицкий, Е. Под польским игом // Вестник Виленского Свято-Духовского Братства. – 1907. – № 1. – С. 2–3.
4. Белицкий, Е. Под польским игом // Вестник Виленского Свято-Духовского Братства. – 1907. – № 9. – С. 178–183.
5. Белицкий, Е. Под польским игом // Вестник Виленского Свято-Духовского Братства. – 1907. – № 3. – С. 42–48.
6. Беляев, А. Д. Принесла ли кому-нибудь какую-нибудь пользу Брестская уния // Вера и разум. – 1896. – № 18. – С. 366–374.
7. Жукович, П. Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймах (1595–1600 гг.) // Христианское чтение. – 1897. – Ч. 2. – С. 537–565.
8. Коноплев, Н. Злополучный ревнитель Брестской унии // Минские Епархиальные Ведомости. – 1896. – № 24. – С. 719–734.
9. Кривонос Ф., протоиерей. Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / прот. Ф. Кривонос. – Минск : ВРАТА, 2012. – 238 с.
10. Левшун, Л. В. О слове преображенном и слове преображающем: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. / Л. В. Левшун. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2009. – 896 с.

11. Марозава С. В., Філатава А. М. Рэлігія і Царква на Беларусі // Энцыклапедычны даведнік. – Мн. : «Беларуская энцыклапедыя», 2001. – С. 331–334.

12. Православная обрядность в Православной Церкви. – 2013. – URL: <http://www.sobor.by/hoteev-uniaobriad.php> – Дата доступа: 02.09.2013. – Текст : электронный.

13. Смирнов, П., протоиерей. История Христианской Православной Церкви / протоиерей П. Смирнов. – Москва : Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. – 268 с.

Priest Leonid Senchenko

BELARUSIAN LANDS DURING THE UNIATISM

Abstract: The article describes the situation that developed after the proclamation of the Uniatism in 1596 in the Belarusian lands. The purpose of the research is to study the consequences of the uniatism for Belarusians. The study is based on historical data. The research methods are focused on the analysis of the content side of scientific knowledge, its cognitive and conceptual aspects; general methods of historical research: problem-chronological and synchronic. 1,600 clergymen and about 1,600,000 residents of the Belarusian lands in the Polish-Lithuanian Commonwealth were transferred to Uniatism-Catholicism of the Eastern Rite. As a result, the Latin rite and Catholic theology began to dominate. Orthodox churches were forcibly selected and arranged according to the Catholic model (the disappearance of iconostases). The Belarusian language was banned and sermons began to sound in Polish. The population reacted negatively to the new faith and therefore there were discontents and uprisings. In the Belarusian lands, only two dioceses remained faithful to the Orthodox faith: Mogilev (Belorussian) diocese and Slutsk Principality. In 1839 thanks to the efforts of Metropolitan Joseph of Lithuania and Vilna (Semashko), uniatism in the Belarusian lands was finally eliminated at the Polotsk Cathedral.

Key words: Belarusian lands, uniatism, Polish-Lithuanian Commonwealth, churches, Orthodoxy, dioceses, revolts.

References

1. Afanasij (Martos), archbishop. Belarus' v istoricheskoy, gosudarstvennoj i cerkovnoj zhizni [Belarus in historical, state and Church life]. Minsk, 2000, 347 p.
2. Belickij E. Pod pol'skim igom [Under the Polish yoke]. In *Vestnik Vilenskogo Svjato-Duhovskogo Bratstva* [Bulletin of the Vilna Holy Spirit Brotherhood]. 1907. No. 2, pp. 24–30.
3. Belickij E. Pod pol'skim igom [Under the Polish yoke]. In *Vestnik Vilenskogo Svjato-Duhovskogo Bratstva* [Bulletin of the Vilna Holy Spirit Brotherhood]. 1907. No. 1, pp. 2–3.
4. Belickij E. Pod pol'skim igom [Under the Polish yoke]. In *Vestnik Vilenskogo Svjato-Duhovskogo Bratstva* [Bulletin of the Vilna Holy Spirit Brotherhood]. 1907. No. 9, pp. 178–183.
5. Belickij E. Pod pol'skim igom [Under the Polish yoke]. In *Vestnik Vilenskogo Svjato-Duhovskogo Bratstva* [Bulletin of the Vilna Holy Spirit Brotherhood]. 1907. No. 3, pp. 42–48.
6. Beljaev A. D. Prinesla li komu-nibud' kakuju-nibud' pol'zu Brestskaja unija [Did the Brest Union bring any benefit to anyone]. In *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1896. No. 18, pp. 366–374.
7. Zhukovich P. Bor'ba protiv unii na sovremennyh ej litovsko-pol'skih sejmah (1595–1600 gg.) [The struggle against the Union at the Lithuanian-Polish Sejms (1595–1600) contemporary to it]. In *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1897. Part 2, pp. 537–565.
8. Konoplev N. Zlopoluchnyj revnitel' Brestskoj unii [The ill-fated zealot of the Brest Union]. In *Minskije Eparhial'nye Vedomosti* [Minsk Diocesan Bulletin]. 1896. No. 24, pp. 719–734.
9. Krivonos F., archpriest. Lekcii po istorii Pravoslavnoj Cerkvi Belarusi [Lectures on the history of the Orthodox Church of Belarus]. Minsk, 2012, 238 p.
10. Levshun L. V. O slove preobrazhennom i slove preobrazhushhem: teoretiko-analiticheskij ocherk istorii vostochnoslavjanskogo knizhnogo slova XI–XVII vv. [On the transfigured word and the transforming word: a theoretical and analytical essay on the history

of the East Slavic bookish word of the 11th–17th centuries]. Minsk, 2009, 896 p.

11. Marozava S. V., Filatava A. M. Rjeligija i Carkva na Belarusi [Religiya i Tsarkva na Belarussi]. In *Jencyklapedychny davednik* [Encyclopedic guide]. Minsk, 2001, pp. 331–334.

12. Pravoslavnaja obrjadnost' v Pravoslavnoj Cerkvi [Orthodox rites in the Orthodox Church]. [Electronic resource]. Mode of access: <http://www.sobor.by/hoteev-uniaobriad.php> (accessed: 02.09.2013).

13. Smirnov P., archpriest. Istorija Hristianskoj Pravoslavnoj Cerkvi [The History of the Christian Orthodox Church]. Moscow, 2000. 268 p.

КАТОЛИЧЕСКИЙ СЛЕД В ПРАВОСЛАВНОМ СЛУЖЕБНИКЕ. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ «ИЗВЕСТИЯ УЧИТЕЛЬНОГО» И ЛАТИНСКОГО ТРАКТАТА «DE DEFECTIBUS»

Аннотация: Современная структура русского служебника складывалась с течением столетий. Вид, наиболее приближенный к современному, прослеживается приблизительно с середины XVII века. Заключительной частью сформировавшейся книги является текст, именуемый «Учительным известием» и содержащий в себе практические указания относительно совершения литургии. Однако, данный текст не является уникальным. Похожее произведение содержится во всех католических миссалах, изданных до 1962 года, и называется: «De defectibus in celebratione Missae occurrentibus». Целью данной статьи является доказательство того факта, что «Учительное известие» представляет собой переработанную копию упомянутого латинского произведения. Для достижения данной цели в статье приводится сравнительный анализ избранных положений русского «Известия» и латинского «De defectibus» с целью выявления их сходства. Латинские фрагменты, в свою очередь, впервые переводятся на русский язык. В конце статьи подводятся итоги и делаются соответствующие выводы.

Ключевые слова: православие, католицизм, служебник, месса, сравнение, анализ, литургия, сходство.

Цитирование: Ткаченко М. М., иерей. Католический след в православном служебнике. Сравнительный анализ «Известия учительного» и латинского трактата «De defectibus» // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 51–65.

Сведения об авторе: Ткаченко Максим Михайлович, иерей – магистр теологии, религиовед, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. (Россия, г. Москва). E-mail: maxim-tka@yandex.ru

Поступила в редакцию 07.06.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Как известно, главным богослужением в исторических церквях является Божественная литургия. Соответственно, главной богослужебной книгой церкви считается та, которая содержит в себе чинопоследование этого богослужения.

У данной книги исторически сложились разные названия в зависимости от конкретной церкви, а также от страны, где эта церковь располагается. В Римско-Католической Церкви эта книга называется «Миссал», так же как и сама литургия именуется мессой. В Православных церквях греческой богослужебной традиции это – «Иератикон» или, по-другому, иерейская книга. В традиции Русской Православной Церкви исторически прижилось название «Служебник».

Говоря о служебнике Русской церкви, по умолчанию подразумевают одну и ту же богослужебную книгу, однако на практике ее издания могут несколько отличаться друг от друга. В настоящее время различают два издания служебника. Это т.н. «карманный формат», используемый духовенством при сослужении, и «аналойный формат». Название происходит от слова «аналой», представляющий собой особую подставку под книгу, которая традиционно располагается рядом с престолом. На эту подставку чаще всего и полагается служебник более широкого – аналойного формата, что позволяет священнику обращаться к тексту богослужения, освободив при этом руки. На данный момент наибольшее распространение получил служебник издательства Московской Патриархии.

Если обратиться к данному изданию, то в конце книги, на странице 520 (церк. слав. – фк), можно обнаружить весьма интересный документ, который носит название: «Известие учительное, како долженствует иерею и диакону служение в церкви святей совершати и приуготовлятися к священнодействию, наипаче же к Божественной Литургии, и каковии бывают бедственные и недоумении в скорости случаи, како в том исправлятися»¹.

¹См. напр.: *Служебник*. – М. : Издательство Московской Патриархии, 2021. – С. 520.

Чаще всего этот документ называется просто «Известием учительным» и представляет собой, по сути дела, достаточно подробную инструкцию для священника, касающуюся наиболее правильного способа совершения Божественной литургии. Помимо указаний к подобающему служению, «Известие учительное» также предлагает решение целого ряда вопросов и выходы из ситуаций, которые могут возникнуть при совершении литургии.

Объем информации, содержащейся в «Известии», достаточно велик. В диапазоне от инструкции – как приготовить все необходимое для совершения Божественной литургии, до случаев видений, которые могут возникнуть у священника во время совершения богослужения.

Данный текст представляет интерес в первую очередь потому, что история его возникновения достаточно интересна. Приведем для начала вариант, изложенный профессором И.А. Карабиновым: «Впервые „Известие учительное“ появляется в московском издании „Службника“ 1699 года. Исходным документом для его составления послужило сочинение известного московского книжного справщика (как сказали бы сегодня, – редактора богослужебной литературы), чудовского инок Евфимия (вторая половина XVII века), носящее название – „Воумление от архиерея чинному служению Божественной литургии, и иныя нужных случаев, ведение зело потребное“. В предисловии к своему труду старец Евфимий пишет, что принялся за писание этого трактата, следуя желанию патриарха Иоакима иметь практическое наставление для будущих священнослужителей»².

Несколько слов стоит сказать и о т.н. «Воумлении». Этот текст несколько более обширный, нежели текст «Известия». Помимо литургии, в нем содержатся также и указания относительно

²Карабинов, И. А. *О евхаристическом хлебе и вине : доклад на Поместном Соборе 1917–1918 гг. // Богослужебные указания на 2002 год для священнослужителей. – М. : Издательский отдел Русской Православной Церкви, 2001.*

других богослужений суточного круга, а также некоторых треб. Принято считать, что главным источником «Воумления», а значит, и «Известия» стал другой занятный документ. Он называется «Трактат о Тайне Тела и Крови Христовых». Этот текст традиционно приписывается известному Киевскому митрополиту Петру Могиле и содержится в его требнике, изданном в 1646 году.

Однако наибольший интерес вызывает тот факт, что данный трактат имеет непосредственную связь с аналогичным текстом, принятым в Католической церкви. Этот документ именуется: «*De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*», что на русский язык можно перевести, как «О недостатках, возникающих при совершении мессы». Наряду с «Известием учительным» в России, этот документ содержался во всех католических миссалах.

На этом месте следует сделать важную оговорку. С 1962 по 1965 год в Католической церкви проходил знаменитый Второй Ватиканский собор, в ходе которого был принят целый ряд реформ и преобразований. Коснулись данные реформы в том числе и богослужebной жизни церкви. Выразалось это в первую очередь в том, что, согласно соборным постановлениям, в Католической церкви было практически полностью переработано богослужение и подготовлены новые миссалы. Последним дореформенным вариантом миссала является издание, одобренное папой Иоанном XXIII в 1962 году.

Трактат «*De defectibus*» находится именно там³. В новых изданиях миссала он полностью отсутствует. Следует также помнить о том, что все богослужebные книги, используемые до Второго Ватиканского собора, изданы исключительно на латыни, следовательно, языком трактата «*De defectibus*» также является латинский.

³См. напр.: *Missale Romanum. Editio typica (1962). Edizione anastatica e Introduzione, a curia di M. Sodi e A. Toniolo, 2007. – p. lxvi.*

Целью данной статьи является доказательство того факта, что между «Извещением учительным», принятым в Русской церкви, и католическим «De defectibus» прослеживается прямая и непосредственная связь. Для достижения этой цели необходимо провести сравнительный анализ выдержек из «Известия», а также положений из «De defectibus», которые, в свою очередь, впервые будут представлены в русском переводе, что может расцениваться как вклад в отечественную литературу.

Однако, в первую очередь важно коснуться личности митрополита Петра (Могила). Это также необходимо для доказательства связи между двумя текстами, т.к. предпосылки кроются именно в биографии иерарха.

Фигура митрополита достаточно противоречива. С одной стороны, он был поборником православной веры и всячески осуждал унию и ее последователей. С другой стороны, иерарх известен как один из самых западно-ориентированных. В 1632 году митрополит Петр находился в Польше, которая, как известно, была и остается католической страной. Именно при его знакомстве с Католической церковью митрополит выявил высокий уровень образования западного духовенства, к которому он впоследствии будет стремиться, открыв в Киеве духовные школы по западному образцу и используя для обучения труды католических богословов. Прозападный настрой иерарха доказывается также и тем, что именно с его именем связано появление в православной традиции чина Пассии, которое, вне всяких сомнений, возникло под влиянием католицизма. Стремление объединить католическую культуру и православную традицию может объясняться желанием митрополита преодолеть так нелюбимую им унию. Так или иначе, нет никаких сомнений в том, что трактат «De defectibus» был переработан именно этим человеком.

Обратимся теперь к анализу двух документов. Как уже было отмечено, латинский текст впервые представляется на русском языке. Для лучшего понимания «Известия», его положения

также будут представлены не на церковнославянском, а на современном русском языке.

«Известие учительное» начинается со слов: *«По благодатному закону Спасителя нашего Бога Иисуса Христа, Святая Церковь содержит семь Таинств: Крещение, Миропомазание, Евхаристию (Причащение), Покаяние, Священство, Брак, Елеосвящение. Все эти Таинства совершаются в святом храме священником, посвященным от архиерея, во известное спасение всех людей»*⁴.

С первых же строк пред читателем предстает западная основа данного документа. Это – перечисление семи таинств Церкви. Данное учение было закреплено в 1274 году на Втором Лионском соборе, что делает его католическим. В то время как Православной церкви фиксация конкретного числа таинств была не свойственна. «Византийская Церковь, – пишет отец Иоанн Мейендорф, – формально никогда не признала какого-то конкретного перечня; многие авторы принимают стандартный ряд из семи таинств – крещение, миропомазание, Евхаристия, священство, брак, покаяние и елеосвящение, – тогда как иные предлагают более пространственные перечни. Но есть и третьи – они настаивают на исключительном и выдающемся значении крещения и Евхаристии, основного христианского посвящения в новую жизнь». И только к началу XVII века схема «семи таинств» становится в Восточной церкви общепринятой»⁵. Следует обратить внимание на тот факт, что указанная дата совпадает с годами жизни и деятельности митрополита Петра (Могила).

Далее «Известие учительное» предлагает условия для совершения таинств. К таким условиям, в числе прочего, относятся: *«Священник должен быть... правильно рукоположенным от архиерея»*, а также: *«Вещества для этой Тайны приличны следу-*

⁴Цит. по: Перевод с церковнославянского священника Георгия Палехова.

⁵См. John Meyendorff. *Byzantine Theology*, Fordham University Press, USA, 1974.

ющие: пять просфор из чистой пшеничной, квасной муки и виноградное вино. Просфоры из иного зерна, кроме пшеницы, или черствые, или заплесневелые, а также и вино, изготовленное из иных деревьев и ягодных соков, или скисшее, никак не следует использовать для этого Таинства».

С таких же указаний начинается и «De defectibus»: «Каждый священник должен быть внимателен в священнослужении, чтобы не было недостатка в каких-либо требованиях для совершения таинства Евхаристии. Но недостаток может иметь место и со стороны материи таинства, и со стороны используемой формы, и со стороны самого служителя. Ибо если чего-то недостает в этих вещах, а именно требуемой материи, формы и священнического чина для совершения таинства, то оно и не совершится. Если чего-то не хватает, то отсутствует и истинное таинство. Есть и другие недостатки, встречающиеся в совершении Мессы, хотя они и не препятствуют истине таинства, но могут быть причиной либо греха, либо скандала».

Под материей таинства понимается именно правильное вещество, коими для Евхаристии Христос избрал хлеб и вино. Далее трактат приводит недостатки в веществе хлеба и вина:

«Если хлеб не пшеничный, или если он пшеничный, то смешанный с другими зернами в таком количестве, что пшеницы не осталось, или иным образом испортился, то таинство не совершится».

«Если хлеб начинает портиться, хоть бы еще и не был испорчен окончательно, то таинство не совершится».

«Если вино было полностью приготовлено из уксуса, или полностью гнилое, или выжато из кислого или незрелого винограда, или смешано с таким количеством воды, что вино испортилось, то таинство не совершится».

«Если вино начинает скисать, или портиться, или было слишком крепким, но вино было изготовлено из винограда, но если не смешивалось с водой, или смешивалось с розовой водой

или какой-либо другой жидкостью, то таинство совершается, но священник тяжко согрешит».

Похожие указания дает и «Известие учительное»: «Веществом для Таинства Тела Господа нашего Иисуса Христа является хлеб из чистой пшеничной муки, замешанный на простой воде и хорошо испеченный, квасной, не пересоленный, свежий и чистый; имеющий приятный и свойственный для хлеба вкус... Квасной же хлеб, но изготовленный из какого-либо другого зерна, кроме пшеницы, служить веществом для Тела Христова также не может. Дерзнувший же служить на таком хлебе, или на хлебе хотя и из пшеничной муки и квасном, но помазанным молоком, маслом или яйцами, или на хлебе зацветшем, заплесневелом, изгорчавшем, черством или сгнившем, очень тяжко согрешит».

«Веществом для Крови Христовой является вино из виноградных плодов, то есть источенное из виноградных гроздьев. Оно должно иметь свойственный для вина вкус и запах, быть годным к питию и чистым, а также не смешанным с чем-либо другим. Если же кто дерзнет служить на ином вине, кроме как виноградном, или соках, или на прокисшем вине, или смешанным с чем-либо другим, то тяжко и смертно согрешит».

Следует обратить внимание на выражение «тяжко согрешит», которое употребляется в обоих текстах в качестве последствия использования неподходящего для таинства вещества.

Затем в обоих документах приводятся весьма любопытные указания, регламентирующие действия священника в том случае, если он обнаружил какую-либо совершенную ошибку. Эти указания также являются практически идентичными друг другу.

В «Известии учительном» сказано: *«Если иерей, служба, перед освящением обнаружит, что хлеб, предложенный для освящения, подгнивший, или испечен не из пшеничной муки, или немного зацветший, или пресный, то тотчас его отложит и возьмет другой – пшеничный, свежий и чистый. И, проговорив: „В воспо-*

минание Господа и Бога“... и все прочее, положенное на проскомидии, вынет новый агнец и, положив его на дискос, „пожрет“⁶ и „прободит“⁷. И таким образом, от того места, на котором остановился, продолжит и совершит службу. Если же это произойдет перед произнесением самих Божественных слов, то начнет от молитвы: „С сими и мы блаженными силами...“ и, повторяя ее, все по порядку совершит. Если же после освящения черей увидит негодность агнца, то сделает следующее: взяв другую просфору, пшеничную и свежую, все положенное на проскомидии над ней проговорит, вынет агнец и, от молитвы: „С сими и мы блаженными силами“... продолжит и совершит службу».

Данные указания представляют интерес. Они отражают непосредственно латинский образ мышления и западную сакраментологию, согласно которой таинство совершается в строго фиксированный момент при произнесении положенных слов. Другими словами, после произнесения «сие есть Тело Мое» хлеб немедленно становится Телом Христовым, с которым уже невозможно действовать как с простым хлебом, хотя бы и не представлялось возможным причастие в силу испорченности вещества.

Данные указания практически в точности мы находим и в «De defectibus». «Если священник перед освящением заметит, что хлеб испорчен, или что он не пшеничный, пусть возьмет другой. После того, как предложение будет совершено, пусть продолжит с того момента, где остановился. Если священник уже после освящения заметит, что нужно принести другую жертву (т.е. заменить хлеб – прим. автора), то пусть сделает как указано выше, а затем начнет освящение со слов: „Qui pridie quam pateretur“».

С точки зрения восточной православной сакраментологии, какого-либо фиксированного момента совершения таинства

⁶Сделает глубокий крестообразный надрез.

⁷Пронзит копием (специальным литургическим ножом) верхний правый край агнца сбоку.

в церкви никогда не выделялось. Как отмечает протопресвитер Александр Шмеман: «Когда, то есть в какой момент, хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми? Как, то есть в силу какой причинности, это совершается? В ответ на эти вопросы написаны буквально сотни книг, они составляли, да и до сих пор составляют предмет напряженных споров – между католиками и протестантами, между Востоком и Западом... когда, то есть в какой момент, в силу какой „причинности“ совершается пресуществление. Западная схоластика отвечает: в момент произнесения священником установительных слов: „сие есть Тело Мое... сие есть Кровь Моя...“, слов, составляющих, таким образом, „тайносовершительную формулу“, то есть формальную – «необходимую и достаточную» – причину пресуществления. Православное богословие, отвергая – и, как мы увидим дальше, справедливо – это латинское учение, со своей стороны утверждает, что преложение совершается не установленными словами, а эпиклезой, то есть молитвою призывания Св. Духа, которая в нашем чине Литургии непосредственно за этими словами следует»⁸.

Таким образом, можно констатировать, что проникновение западной сакраментологии из «De defectibus» в «Известие учительное» есть именно результат непосредственной связи между этими двумя текстами.

Любопытным представляется и тот факт, что некоторые моменты автор «Известия» практически дословно заимствует из западного аналога, не пытаясь как-либо их перефразировать. Например, указание «Известия»: *«Также поступает, если после проскомидии перед Великим входом, или после входа, вдруг не окажется агнца на дискосе; или по причине чуда, или, быв взята мышью, или, упав куда, не может быть найден»* и указания «De defectibus»: *«Если заметит, что освященная Жертва исчезнет, будучи унесена ветром или по причине чуда, или бу-*

⁸Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства. – 2-е изд. – М.: Паломник, 1992. – С. 203.

дучи схвачена животным, должен освятить другую» – полностью идентичны.

Заметное сходство обоих текстов наблюдается и в тех указаниях, которые регламентируют действия в случае непредвиденных ситуаций, связанных с самим служащим священником. Например «De defectibus» сообщает: *«Если священник серьезно заболит до освящения, или впадает в обморок, или умрет, то Месса останавливается. Если это происходит после освящения, то Мессу совершает другой священник с того места, где прежний остановился. Если же священник не умрет, но будет немощен, то для того, чтобы иметь возможность причащаться, пусть другой священник, совершающий Мессу, разделит Гостию и одну часть отдаст больному».*

Те же самые указания мы находим и в «Известии учительном»: *«Если иерей, литургисая, перед освящением Тела и Крови Господних почувствует тяжелое недомогание (не имея сил что-либо сделать) или вскоре умрет, то служба должна прекратиться. Если же это случится после освящения, то другой священник, если будет там, должен совершить Божественную Литургию, начав с того места, где закончил первый. Если разболевшийся священник не умер и может принять Божественные Тайны, то служащий вместо него священник, отломив небольшую часть от Святого Агнца и, почерпнув лжицей Божественной Крови, должен его причастить. Сам же, причастившись по чину, да совершит обычно службу».*

Следует отметить, что данная статья не ставит своей целью представить полный перевод латинского текста, но направлена на обнаружение определенного сходства двух документов, составленных, безусловно, на базе случившихся прецедентов во избежание их повторения.

Тем не менее, изучаемые тексты представляют собой два самостоятельных произведения. Это обусловлено тем, что в их основе лежат два различных обряда – традиционный римский

и византийский. Поэтому каждый из двух текстов содержит в себе и отличительные особенности, которые могут быть применимы исключительно к конкретному обряду.

Несмотря на это, некоторые положения «Известия», будучи переработанными западными аналогами, вызвали некоторые затруднения уже в XVIII веке. Так, в июне 1723 года протектор Московской типографии архимандрит Гавриил Бужинский запрашивал Святейший Синод «соблаговолит (синод – прим. автора) о напечатании при новоиздаваемых служебниках» приложенного к служебнику 1717 года «Известия», в котором «многая тождесловная и сумнительная, некая же и весьма неудобная положена»⁹. По данному вопросу Святейший Синод постановил: «того о недоумеваемых случаях известия при оных служебниках до времени не печатать, понеже обретаются в нем в неких, при тайне Евхаристии бывающих случаях, многая тождесловия и сумнительства, некая же и положена весьма неудобная, чего для, онаго известия, до опасного разсмотрения, ныне к служебникам и не приобщать»¹⁰.

В заключение следует отметить, что приведенных для сравнительного анализа выдержек вполне достаточно для того, чтобы убедиться в сходстве двух анализируемых текстов. С учетом того, что трактат «De defectibus» древнее, можно с уверенностью сказать, что «Известие учительное» было создано на его основе.

Выводы

Латинский трактат «О недостатках, возникающих при совершении мессы» представляет собой свод практических указаний, составленных на базе тех прецедентов, которые были замечены в литургической жизни Западной церкви. Затрагивая

⁹Петровский А., свящ. *Учительное Известие при славянском служебнике // Христианское Чтение.* – 1911. – С. 552.

¹⁰Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Т. 3. – 1872. – № 1057. – С. 93.

в первую очередь евхаристическое богослужение, данный текст был закономерно помещен именно в служебнике (миссале). Православные же богослужебные книги подобного трактата не содержали в себе вплоть до конца XVII века. Приведенный краткий исторический анализ позволяет утверждать, что первоисточником «Известия учительного» является «Трактат о Тайне Тела и Крови Христовых», приписываемый митрополиту Петру Могиле, который известен своей прозападной позицией. Принимая во внимание данный факт, а также с учетом приведенного анализа выдержек из текстов, становится очевидным, что основным первоисточником «Известия учительного» является именно латинский трактат «De defectibus in celebratione Missae occurrentibus».

Литература

1. Карабинов, И. А. О евхаристическом хлебе и вине : доклад на Поместном Соборе 1917–1918 гг. // Богослужебные указания на 2002 год, для священнослужителей. – М, : Издательский отдел Русской Православной Церкви, 2001.
2. Петровский А., свящ. Учительное Известие при славянском служебнике // Христианское чтение. – 1911.
3. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Т. 3. – СПб., 1872. – № 1057.
4. Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992.
5. Служебник. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2021.
6. John Meyendorf. Byzantine Theology, Fordham University Press, USA, 1974.
7. Missale Romanum. Editio typica (1962). Edizione anastatica e Introduzione, a curia di M. Sodi e A. Toniolo, 2007.

8. Николай (Летуновский), иерод. История и содержание «Известия учительного» // Азбука веры : сайт. – URL: <https://azbyka.ru/istorija-i-soderzhanie-izvestija-uchitel'nogo> (дата обращения: 16.05.22). – Текст : электронный.

9. Щербаков В. Ю., свящ. «Вопрошание Кириково» и «Известие учительное»: сравнительный анализ литургических аспектов / свящ. В. Ю. Щербаков, Ю. А. Свиридов // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2020. – № 2 (11).

Priest Maxim Tkachenko

CATHOLIC TRACE IN THE ORTHODOX SERVICE BOOK. COMPARATIVE ANALYSIS OF “TEACHING NEWS” AND THE LATIN TREATISE “DE DEFECTIBUS”

Abstract: The modern structure of the Russian service book has evolved over the centuries. The view closest to the modern one can be traced from about the middle of the XVII century. The final part of the formed book is a text called the teaching news and containing practical instructions regarding the celebration of the liturgy. However, this text is not unique. A similar work is contained in all Catholic missals published before 1962, and is called: “De defectibus in celebratione Missae occurrentibus”. The purpose of this article is to prove the fact that the teaching news is a revised copy of the mentioned Latin work. To achieve this goal, the article provides a comparative analysis of selected provisions of the Russian “News” and the Latin “De defectibus” in order to identify their similarities. Latin fragments, in turn, are translated into Russian for the first time. At the end of the article, the results are summarized and appropriate conclusions are drawn.

Key words: Orthodoxy; catholicism; service book; mass; comparison; analysis; liturgy; similarity.

References

1. Karabinov I. A. O evharisticheskom hlebe i vine: doklad na Pomestnom Sobore 1917–1918 gg. [On Eucharistic Bread and Wine: report at the Local Council of 1917–1918]. In *Bogosluzhebnyje ukazanija na 2002 god, dlja svjashhennosluzhitelej* [Liturgical Instructions for 2002, for the Clergy]. Moscow, 2001.
2. Petrovskij A., priest. Uchitel'noe Izvestie pri slavjanskom sluzhebнике [Teaching News at the Slavic Service Book]. In *Hristianskoe Chtenie* [Christian Reading], 1911.
3. Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedanija Rossijskoj Imperii [Complete collection of resolutions and orders for the department of the Orthodox confession of the Russian Empire]. Vol. 3, No. 1057. St. Petersburg, 1872.
4. Shmeman A., protopr. Evharistija. Tainstvo Carstva [Eucharist. Mystery of the Kingdom]. Moscow, 1992.
5. Sluzhebnik [Service Book]. Moscow, 2021
6. Meyendorf J. Byzantine Theology, Fordham University Press, USA, 1974.
7. Missale Romanum. Editio typica (1962). Edizione anastatica e Introduzione, a curia di M. Sodi e A. Toniolo, 2007.
8. Nikolaj (Letunovskij), hierod. Istorija i sodержanie “Izvestija uchitel'nogo” [History and content of the “Teaching News”] [Electronic resource]. Mode of access: <https://azbyka.ru/istorija-i-soderzhanie-izvestija-uchitel'nogo> (accessed 16.05.22).
9. Shherbakov V. Ju., priest. “Voproshanie Kirikovo” i “Izvestie uchitel'noe”: sravnitel'nyj analiz liturgicheskikh aspektov [“Questioning Kirikovo” and “Teaching News”: a comparative analysis of liturgical aspects]. In *Bogoslovskij sbornik Tambovskoj duhovnoj seminarii* [Theological collection of the Tambov Theological Seminary]. 2020, No. 2 (11).

«АГНИ ПАРФЕНЕ» КАК ОТРАЖЕНИЕ УЧЕНИЯ О ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ

Аннотация: Статья посвящена православному греческому молитвословию «*Αγνή Παρθένε (Непорочная Дева)*». Авторы рассматривают историю появления данного песнопения, ставшего очень поздним, но не менее популярным восхвалением Пресвятой Богородицы. На основе анализа текстовой составляющей рассмотрены прообразы используемых в молитвословии словосочетаний и выражений.

Ключевые слова: «*Αγνή Παρθένε (Непорочная Дева)*», Богородица, Нектарий Эгинский, песнопение, православие, молитвословие.

Цитирование: Ильина Л. Е., Савенков В. Н. «Агни Парфене» как отражение учения о Пресвятой Богородице // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 66–72.

Сведения об авторе: Ильина Лариса Евгеньевна – кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры филологических дисциплин Оренбургской духовной семинарии (Россия, г. Оренбург). E-mail: negol2620@mail.ru

Савенков Василий Николаевич – студент второго курса программы бакалавриата 48.03.01 Теология Оренбургской духовной семинарии (Россия, г. Оренбург). E-mail: savenkovv@gmail.com

Поступила в редакцию 18.05.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Яркие восхваляющие песнопения появлялись в Православной Церкви во все времена, появляются они и в нынешнее время. Примером является молитвословие, посвященное Пресвятой Деве и названное «*Αγνή Παρθένε (досл.: Непорочная Дева)*». Православные греческие песнопения взируют на Богородицу

через призму догмата о воплощении Бога Слова. В песнопениях содержатся размышления о роли, которая принадлежит Богородице в величайшем деле всего времени, созерцается невероятность произошедшего, которое не может вместить человеческий разум и обыденный опыт, но может вместить чистое сердце, направленное к Богу.

Автором песнопения стал святой Нектарий Эгинский (Νεκτάριος Αἰγίνης, 1846–1920). Святой Нектарий был епископом Александрийской Православной Церкви. Люди, влиятельные в патриархии, оклеветали святителя. Его смирение было настолько искренним, что он даже не пытался оправдываться, говоря в своей последней проповеди, что «...добрая совесть – это самое великое из всех благ. Она – цена душевного мира и сердечного покоя» [6]. После чего святитель Нектарий, который являлся главой епархии и имел сан митрополита Пентапольского, должен был оставить свой пост и покинуть египетскую землю.

Возвратившись в Афины, владыка Нектарий был вынужден жить в тяжелых условиях. Ему приходилось ходить по различным ведомствам, добиваясь оправдания, но все было безрезультатно, его нигде не принимали. Однажды святитель Нектарий, изможденный нищетой и потрясенный предательством друзей и близких людей, молился в сокрушении, и ему явился прекрасный мир, он слышал стройное пение. Понимая то, что происходит, «он поднял глаза и увидел Пресвятую Богородицу в сопровождении сонма ангелов, поющих особым напевом» [6]. Пресвятая Богородица повелела святому записать эту песнь, чтобы люди пели вместе с ангелами: *Αὐτὴ Παρθένε Δέσποινά, Ἀχράντε Θεοτόκε...* Позднее (в 1980-е годы) мелодия гимна была записана одним из монахов монастыря Симонопетры.

Особенностью данного песнопения являются риторические фразеологические сочетания, соединение несоединимого, создающие особый торжественный и одухотворенный настрой всего произведения.

В оксюмороне «Νύμφη Ἀνύμφευτε (досл.: *Невеста Невестная*)» церковнославянскому *невеста* соответствует слово *Νύμφη*, означающее не только *невесту* (девушку, готовящуюся ко вступлению в брак), но и *новобрачную жену, молодую женщину*. Слово *Ἀνύμφευτε* переводится как *не вступившая в брак*. То есть выражение *Невесто Невестная* значит – Богородица, будучи Невестой, тем не менее, осталась Девой. Тем самым в данном молитвословии кратко выражается вся суть учения Православной Церкви о Деве Марии, как Матери и Деве, Приснодеве.

Текст молитвословия не только прославляет чистоту и святость Девы Марии, но и перечисляет пророческие образы из Ветхого Завета, которые имеют отношение к Богородице. Например, Богоматерь именуется «...τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, Πηγὴ ἁ θανασίᾳς (досл.: *Древо жизни, источнике бессмертия*)». Этот образ отсылает нас к повествованию о первых людях и Рае, который до грехопадения был домом для человека и чудесным садом с прекрасными деревьями, приносящими добрые плоды для питания человека. Сама же Пресвятая Дева, как «одушевленный рай» [3], явила нам плоды Своих добродетелей. Среди Рая росло древо жизни, питавшее людей, – и Пресвятая Дева, родившая Христа, стала для нас деревом жизни и источником в жизнь вечную.

Также в тексте песнопения мы встречаем обращение к Богоматери «λόκε» (от *λόκος* – *руно*) – в данном случае речь идет о накидке из овечьей шкуры. Этот образ отсылает нас к рассказу о Гедеоне, который был вождем древних евреев. Гедеон испытывал Бога, просил от Него знака. И «Бог так и сделал в ту ночь: только на шерсти было сухо, а на всей земле была роса» [1]. Богоматерь получила святость от Господа, хотя мир вокруг Нее был наполнен грехом.

Кроме того, в молитвословии встречается обращение *Κόσμου παντός Κυρία* (досл.: *О, Госпожа всего мира*). Этот образ отсылает нас к ветхозаветной скинии и храму, где в Святая Святых находился самый священный предмет Ветхого Завета – Ковчег Завета [2].

Этот Ковчег (кивот) символически говорит о Божьей Матери, Которая вместила не скрижали закона, но самого Законодателя жизни. Как ковчег был украшен золотом и драгоценными камнями, так и Пресвятая Дева украшена всеми духовными дарами. И как к древнему кивоту не могла прикоснуться нечистая рука, так и новозаветный кивот охранялся силой Божьей от подобных попыток.

В дословных переводах на другие языки находим: *O Mistress of creation* (досл. с английского: *О владычица творения*); *la Souveraine de l'univers* (досл. с французского: *О Госпожа мира*)».

В молитве повторяются мотивы, в которых говорится о заступничестве Пресвятой Богородицы. Данные мотивы напоминают нам о новозаветном чуде на пире в Кане Галилейской, который проникнут сочувствием Пресвятой Богородицы к людям, которые находятся в тяжелых жизненных ситуациях «недоставало вина, то Мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них», и заступничество Пресвятой Девы, и просьба Сына Единородного исправить ситуацию становиться импульсом к началу Его чудотворства и первому «явлению славы» [1], к началу Его Мессиянского служения. Свое первое чудо Спаситель совершает по заступничеству Своей Пречистой Матери.

В молитвословии содержится много сравнений, так, Богородица именуется *Древом Жизни, Кивотом Бога Слова, источником бессмертия и руном всех покрывающем*. Эти аллегорические примеры помогают хотя бы частично понять необъятную тайну Боговоплощения и осознать огромное величие совершенного через Пресвятую Деву дела нашего спасения.

Таким образом, молитвословие «Агни Парфене» не только прославляет Пресвятую Деву, но также показывает нам сокровенную Тайну Премудрости Божией. Данный гимн вводит нас в состояние духовного величия, открывает «сокровенную тайну и священную красоту гимнографии» [5]. Это все зажигает в на-

шем сердце радость, мир, окрыляет и призывает к духовному перерождению.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. С параллельными местами. – М. : Издательство Московской Патриархии, 2012.

2. АНО «Православие и Мир» : сайт. – URL: <https://www.pravmir.ru/agni-parfene/>.

3. Булгаков С., прот. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери / С. Н. Булгаков. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 201 с. – ISBN 978-5-4475-9271-4.

4. Волкова, А. Г. Радуйся, Мария: византийские диалогические проповеди и песнопения на Благовещение – история и поэтика. – Калуга : ИП Лазарев Д. А., 2016. – 143 с.

5. Киприан (Керн), архим. Литургия. Гимнография и эортология. – М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – 150 с.

6. Святитель Нектарий Эгинский : жизнеописание / архим. Амвросий (Фонтрие). – Москва : Изд-во Моск. подворья Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – 220 с.

“AGNI PARTHENE” AS A REFLECTION OF THE DOCTRINE ABOUT THE HOLY MOTHER OF GOD

Abstract: The article is devoted to the Orthodox Greek prayer “Αγνή Παρθένε (Immaculate Virgin)”. The authors consider the history of the appearance of this hymn, which has become a very late, but no less popular praise of the Most Holy Theotokos. Based on the analysis of the text component, the prototypes of phrases and expressions used in prayer are considered.

Key words: “Αγνή Παρθένε (Immaculate Virgin)”, Mother of God, Nectarios of Aegina, chanting, Orthodoxy, prayer.

References

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo I Novogo Zaveta. Kanonicheskie. S parallel'nymi mestami [The Bible. The books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Canonical. With parallel places]. Moscow, 2012.
2. ANO “Pravoslavie i Mir” [“Orthodoxy and World”]. [Electronic resource]. Mode of access: <https://www.pravmir.ru/agni-parfene/>.
3. Bulgakov S., prot. Kupina Neopalimaya. Opyt dogmaticheskogo istolkovaniya nekotoryh chert v pravoslavnom pochitanii Bogomateri [The Burning Bush. The experience of dogmatic interpretation of some features in the Orthodox veneration of the Mother of God]. Moscow, Berlin, 2017, 201 p.
4. Volkova A. G. Radujsy, Mariya: vizantijskie dialogicheskie propovedi i pesnopeniya na Blagoveshchenie – istoriya i poetika x Hail Mary: Byzantine dialogical sermons and hymns for the Annunciation – history and poetics]. Kaluga, 2016, 143 p.

5. Kiprian (Kern), archim. Liturgika. Gimnografiya i eortologiya [Liturgics. Hymnography and erotology]. Moscow, 1997, 150 p.
6. Amvrosij (Fontrie). Svyatitel' Nektarij Eginskij: zhiz-neopisanie [St. Nectarius of Aegina: biography]. Moscow, 1998, 220 p.

УДК 241.2

Иеродиакон Иоасаф (Устюжанинов)

НРАВСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА О БОЖЕСТВЕННОМ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВЕ

Аннотация: Этическая концепция святителя Иоанна Златоуста – это гармоничное изложение нравственных истин и идеалов, достигаемых посредством нормального нравственного развития человека и правильной духовной жизни. В частности, Златоуст признает духовно-нравственным скрепом между Богом и человеком именно нравственное сознание, посредством которого человек способен к богообщению и богоуподоблению. Каждому из нас должно взглянуть на себя через призму собственного нравственного сознания, чтобы прочувствовать свою живую связь с Богом и проложить к Нему спасительный путь.

Ключевые слова: божественное домостроительство, нравственный закон, нравственное сознание, стыд, совесть, долг, ответственность, воздаяние.

Цитирование: Иоасаф (Устюжанинов), иеродиакон. Нравственное сознание человека в контексте учения святителя Иоанна Златоуста о божественном домостроительстве // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 73–91.

Сведения об авторе: Иоасаф (Устюжанинов), иеродиакон – магистр богословия, студент II курса аспирантуры Московской духовной академии, насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (Россия, г. Сергиев Посад). E-mail: aspirant.ioann@gmail.com

Поступила в редакцию 28.06.2022

Принята к публикации 04.07.2022

В мирозерцании святителя Иоанна Златоуста на первый план выступает абсолютная и безграничная благодать Бога, которая

проявляется в характере Его отношения к Своему творению, прежде всего к человеку. Однако прот. Георгий Флоровский замечает, что у Златоуста не было систематически изложенной богословской системы. Это объясняется тем, что перед великим святителем стояли особые задачи: он ревновал не об опровержении неправых мнений, но о том, чтобы «нареченные христиане поняли, что истины веры суть истины жизни, заповеди жизни, которые должны раскрываться в личной жизни» [24, с. 149].

Святитель Иоанн Златоуст убежден в том, что весь тварный мир находится в руках Промысла Божия, представляя взору своих слушателей «целые облака отовсюду доставляемых свидетельств, возвещающих о Его промыслении» [9, с. 516–517].

В религиозно-нравственном представлении о Боге-Творце и сотворенном мире Златоуст придерживался свойственным христианскому миросозерцанию этического и космологического оптимизма, имеющего своим источником откровение об идеальном замысле Бога о мире и человеке. Все видимое и невидимое творение, согласно оценке религиозно-нравственных воззрений святителя, сделанной А. Хаутепеном, является «частью собственной икономии Бога» [26, с. 272].

В учении святителя Иоанна Златоуста нравственное сознание является связующим звеном между Творцом, как нравственным идеалом, и сотворенным человеком, как Его образом и подобием. Человек не мог бы и помыслить о том, что есть Творец, если бы в его разумной душе отсутствовала нравственная связь с Богом, именуемая нравственным сознанием.

Глава 1. Этика святителя Иоанна Златоуста в контексте христианского учения о Домостроительстве Божественной любви

Христианское православное учение о нравственности обладает силой созидать целенаправленную духовную жизнь человека. В его состав «входят вера в Бога, в Святую Церковь, в церковные

таинства и в „жизнь будущего века“. На них христианская нравственность покоится как здание на своем фундаменте» [18, с. 8]. Причем центральное место здесь занимает сфера нравственного сознания человека, которое является самым глубоким и сокровенным проявлением личности.

Нравственное сознание является «неотъемлемой принадлежностью человеческой личности как образа Божьего. В структуре личности нравственное сознание следует признать, как безусловный и не требующий объяснения факт» [20, с. 62], занимающий доминирующее положение, так как его основной функцией является этическая оценка внутренней жизни человека, его отношений с Богом, окружающими людьми и всем творением.

Прот. Георгий Флоровский, характеризуя святителя Иоанна как учителя веры и нравственности, отмечает, что, как в природе нравственности есть своя тайна, так и в учении святителя есть своя мистика, «и самый мистицизм Златоуста имел, прежде всего, моральный смысл» [24, с. 141].

Святитель Иоанн Златоуст, по преимуществу, является проповедником любви, вдохновенным и неутомимым ее благовестником. Без преувеличения можно сказать, что «краеугольным камнем его нравственного учения является учение о Евангельской любви как основе христианской жизни» [2, с. 13]. Но несомненно и то, что святитель Иоанн был красноречивым образцом всех других добродетелей, которые он так сильно желал насадить в сердцах своей паствы.

Любовью дышало каждое слово святителя, все его дела и поступки. Он приносил своим пасомым много пользы, облегчал их скорби, поддерживал, ободрял, смягчал печаль, подкреплял слабых. Его полная независимость от благ мира и аскетический образ жизни, которого он не оставлял даже на архиепископской кафедре, были у всех на виду. Отсюда необычайная искренность и действенность его слова. «Как неутомимый глашатай христианской нравственности, святитель Иоанн Златоуст в своих

проповедях стремился, по примеру апостола Павла, раскрыть перед своими пасомыми волю Божию» [22, с. 60].

Святитель Иоанн излагает нравственное учение о спасении человека, основываясь на Домостроительстве Божественной любви, в котором схематично можно выделить несколько этапов.

Первый этап – это сотворение Господом Богом мира и человека. Человек поставлен господином над видимым миром. Окружающий мир подчинен человеку и поэтому зависит от него, от его пожеланий, воли и поступков. Человек же получил эту власть, чтобы *возделывать и хранить рай* (см. Быт. 2:15), то есть преобразовать и совершенствовать окружающий мир.

В личностном плане человек создан для общения с Богом в союзе любви. Наличие образа Божия в человеке – это первое и главнейшее свидетельство о его предназначении. Он создан и призван любить своего Небесного Отца, и эта любовь выражается в молитвах, славословиях и богоугодной жизни. Любовь соединяет Бога и человека, и таким образом онтологическая пропасть между Божественным и тварным миром становится преодолимой. При этом Бог остается Богом, а человек человеком [16, с. 312].

Следующий этап в деле Божия попечения о человечестве – это время от грехопадения Адама и Евы до великого дня Боговоплощения, Рождества Христова. Грехопадение наших прародителей стало поворотной точкой в человеческой истории. В этой таинственной катастрофе сокрыты корни многих проблем, которые переживает человечество. Прародительский грех нарушил мир между Богом и человеком, навел на людей проклятие вместо благословения.

Примирение Бога с людьми происходило в продолжение многих столетий, ожидая пришествия великого Мессии, Который вновь соединит творение с Творцом. При этом Бог не сразу даровал миру обетованного Спасителя, потому что человечество должно было быть подготовлено для Его принятия.

Именно на рубеже эпох между Ветхим и Новым Заветом произошло долгожданное Рождество Христово. Рождение Спасителя мира, Господа Иисуса Христа, есть величайшая тайна, которая не подлежит рациональному исследованию. В нее *желают проникнуть ангелы* (1 Пет. 1:12), но даже им она не доступна во всей полноте. С воплощением и пришествием в мир Единородного Сына Божия начался новый этап человеческой истории. Спаситель явился в тварном мире, чтобы Своими великими страданиями и подвигом человеколюбия открыть доступ к утраченной людьми вечной блаженной жизни.

Христос для всего человечества – это незыблемое основание, и цель, и смысл, и идеал. В свете Его Лица становятся постижимы евангельские тайны, ибо святое Евангелие Христово пронизано великой спасительной любовью Божией к человеческому роду и ко всему творению, совершая примирение Бога с человеком.

Заключительный этап Божественного Домостроительства спасения человеческого рода – это созидание Церкви Христовой на земле. Церковь, как тело Христово, являет собой мистический, духовный организм, объединяющий в себе всех людей, сознательно и добровольно в нем живущих. В природном плане это церковное единство осуществляется посредством таинств, действием божественной благодати, ведя человека к обожению, а в личном плане – к единению со Христом посредством веры и любви. Таким образом, цель создания Церкви состоит в спасении людей и преобразении мира. Православная Церковь не просто одна, она едина, целостна и нерушима по своей внутренней сути, согласно принципу ее бытия, дело же Божественной икономии – многогранно.

Глава 2. Нравственное сознание первозданного человека

Церковное Предание, основанное на Священном Писании, ясно свидетельствует, что первозданный человек был прекрасным

творением Божиим, ибо Господь сотворил *все... хорошо весьма* (см. Быт. 1:31). Тварное совершенство нашего праотца Адама, его красота и величие, мудрость и власть, поистине царское достоинство по отношению к прочему творению выражалось в том, что он «изначально обладал полнотой человеческой природы: имел чистый ум, свободную волю, непорочную душу, совершенное тело – все, что является неотъемлемым достоянием человеческого естества» [15, с. 35].

В основу нравственного сознания первозданного человека Господь Бог вложил естественный нравственный закон – «закон совести» [12, с. 541], который позволял прародителю Адаму знать добро и зло, понуждал выбирать и исполнять только *волю Божию, благую и совершенную* (см. Рим. 12:2), дабы в добродетели своем усовершиться богоподобием по естеству.

Однако изначальное нравственное сознание Адама не было абсолютно совершенным. «Знание добродетели вложил Бог в нашу природу, но приведение в дело и исполнение предоставил нашей свободе» [5, с. 188]. Нравственный закон был начальным природным основанием для свободного восхождения к духовно-нравственному совершенству в Боге и осуществлению своего аксиологического призвания: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48).

Творец вменил человеку в обязанность единственную заповедь для жизни: *от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2:16–17). Святитель Иоанн Златоуст обращает наше внимание, что это не повеление и не приказание, а отеческая заповедь, в которой заключается нравственный императив должного и недолжного. В подобие дружеской беседы общается Бог с первозданным, «желая такой честью расположить его к исполнению заповедуемого Им» [10, с. 112].

Древо познания добра и зла называется так не потому, чтобы само оно имело знание, а потому, что у него совершилось

«обнаружение познания добра и зла» [11, с. 765]. Оно было под запретом с единственной целью, чтобы человек научился послушанию воле Божией, мало-помалу преуспевал и восходил к совершенству.

Глава 3. Изменение нравственного сознания человека после грехопадения

Адам и его потомки предназначались, по выражению преподобного Макария Великого, стать *престолом* Божиим, местом Его *почивания* [16, с. 312], а для этого между Богом и Его созданием должно быть нечто общее, позволяющее преодолеть пропасть трансцендентности и жить в единстве.

Однако, согласно учению святителя Иоанна Златоуста, человек не исполнил божественный замысел о себе, преступив заповедь Божию. Грехопадение стало причиной попрания образа Божия и человеческого достоинства. Если спросить, что значит: *по образу и подобию*, то на этот вопрос святитель Иоанн отвечает: «Этим указывается не неизменность существа, а подобие господства, а *по подобию* значит: быть кротким и тихим и по возможности уподобляться Богу в добродетели» [11, с. 739].

Святитель Иоанн усматривает в акте грехопадения Адама и Евы всю совокупность грехов, которые впоследствии будут совершать люди. По его учению, следствие первородного греха есть «наследственная смертность, которая в свою очередь порождает грех» [17, с. 258].

В результате грехопадения, по замечанию Златоуста, первыми проявлениями нравственного сознания первозданного человека стали чувство стыда и сознание собственной наготы. Задавая вопрос: *Адаме, где еси?* (Быт. 3:9), «Бог как бы так говорил Адаму: что это случилось? Иным Я тебя оставил, и иным нахожу ныне; оставив облеченным славой, теперь нахожу тебя в наготе» [10, с. 141].

После преступления первой заповеди прародители были охвачены страхом. Совесть, как нелюбимый судья, упрекала

Адама и Еву, показывала и как бы выставляла перед их глазами тяжесть преступления, ибо человеколюбивый Владыка, созидавая человека, вложил в него совесть как «неумолкающего обличителя, который не может быть обманут или обольщен» [10, с. 138–139].

Также, благодаря врожденному естественному нравственному закону, первозданный человек знал, что «послушание – добро, а непослушание – зло» [11, с. 764]. В связи с этим в сознании согрешившего Адама проявилось нравственное сознание долга и ответственности за преслушание воле Божией. Адам и Ева лишаются рая, получая взамен обременительное воздаяние от Отца Небесного в виде лишения «вышней славы» [10, с. 136]. Исполнилось божественное предостережение: *Смертью умрешь* (Быт. 2:17), что, помимо всего прочего, является еще и главным воздаянием за первородный грех.

Тот момент, когда был совершен прародительский грех, стал днем духовного повреждения человека. И хотя телесная смерть наступила позднее, вся дальнейшая жизнь Адама была как бы устремлена к ней. Согласно смертным приговорам человеческих судов, осужденный, будучи затем посажен в темницу, проводит остаток своей жизни «не лучше мертвых», так как он уже предан смерти. «Подобным же образом и прародители с того самого дня, в который услышали смертный приговор, хотя и долго еще прожили, но по приговору уже умерли» [10, с. 153].

Новое духовное состояние Адама сразу же определило и новые принципы его существования. Если до грехопадения вся его жизнь была ориентирована на бытие в единстве с Богом и все ограниченности человеческой природы восполнялись божественной благодатью, то «теперь настало время жить под жестокой плетью нового господина» [15, с. 184].

Осмыслив вышесказанное, надо отметить, что, по учению святителя Иоанна Златоуста, в нравственном сознании первозданного человека после грехопадения произошли значительные изменения. Человек нарушил внутреннее единство с Творцом,

вследствие чего отчетливо стали проявляться такие важнейшие понятия нравственного сознания как стыд, совесть, долг, ответственность и воздаяние, благодаря которым не была затворена дверь обратного пути к единению с Богом.

Живя по закону совести и исполняя нравственный долг по отношению к Творцу, Его творению и друг к другу, Адам и Ева имели возможность шествия по пути добра и святости, но им совершенно невозможно было преодолеть глубинное повреждение своей духовно-нравственной природы, так как они лишились божественной благодати и утратили богоподобие.

Глава 4. Нравственное сознание ветхозаветного человека

Любовь Божия никогда не оставляла тех людей, которые старались жить по совести и исполнять свои нравственные обязанности. Человек, в своем падшем состоянии, относился к Богу так, как подсказывала ему совесть, внутренний нравственный закон, благодаря которому человеческое сознание направлялось к нравственному благу и ограждалось от зла.

Творец вложил в природу человека врожденный нравственный закон, поставив его над нашим разумом. «Поэтому уже Авель знал его, хотя письмена еще не существовали, не было ни пророков, ни апостолов, ни писанного закона, а был только закон прирожденный. Тоже и Каин, и он также знал этот закон, и оба они знали его, признавали его господство» [9, с. 515].

Первенцы прародителей Адама и Евы, Каин и Авель, впервые принесли Богу начатки своих трудов, однако Бог не в равной степени принял их усердие. Праведный Авель принес свою жертву с благодарностью и благоговением, «быв научен сам собою и совестью» [6, с. 310], а жертвоприношение Каина, хотя и из начатков урожая, было принесено не так, как должно.

Продолжая разговор об изменении нравственного сознания потомков Адама и Евы, вникнем в размышления святителя Иоанна,

который говорит следующее: «Что я говорю о наказании Каина, одного человека, когда и потоп, в котором погибло столько людей, может открыть нам Божие промышление?» [7, с. 174]. Вразумляя нераскаянных грешников водой всемирного потопа, Творец омыл землю от греховной нечистоты, но эти воды «не уничтожили греховного повреждения природы человека» [1, с. 31].

В духовно-нравственной жизни потомков Ноя снова выросли семена безбожия и нечестия. Так продолжалось до времен праведного Авраама, который стал образцом веры и надежды на Бога для всех народов. *Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность* (Гал. 3:6). Живая вера в Творца, стремление жить по совести и переживание нравственного долга произвели в его душе неизгладимое благочестие.

Святитель Иоанн Златоуст замечает, что праведный Авраам, твердо веря обетованию Божию, нисколько не сомневался в Его Всемогушестве. Обетование состояло в том, что потомки его от Исаака наполнят всю вселенную, а «повеление требовало, чтобы он заклал того самого Исаака, потомками которого должна была наполниться вся земля» [7, с. 178].

И, действительно, количество его потомков возрастало, образовался целый еврейский народ. Однако вследствие искажения этим «народом основ веры и впадения в глубины нечестия Бог дал письменный закон» [1, с. 31], который должен был обнаружить скрытый грех и привести человека к осознанию своего бедственного состояния.

Заповеди Божии, запечатленные в законе Моисеевом, обязывали весь род человеческий, в лице еврейского народа, достойно относиться к Господу Богу и ближнему своему. Но ни естественный нравственный закон, ни закон Моисеев не могли дать человеку преображающей силы при ведении внутренней борьбы между увлеченной во грех личностью и ее совестью.

Подводя краткий итог данной главы, следует отметить, что, во-первых, вся ветхозаветная история, начиная от Адама и Евы,

показывает изменение нравственного сознания человека в лучшую сторону благодаря усвоению более совершенных нравственных требований, которые Бог открыл через закон Моисеев и пророков.

Во-вторых, очевидно, что закон Божий, данный на Синае, стал еще одним краеугольным камнем в сфере нравственного сознания ветхозаветного человека, на основании которого становилось возможным нравственное совершенствование.

В-третьих, в эпоху завершения ветхозаветной истории и приближения дня Рождества Христова для всех жителей Земли становилось совершенно ясно, что соблюдение одних лишь нравственных требований совести, а для иудеев и Моисеева закона, было недостаточно для онтологического изменения человека в векторе его богоподобия. Духовно-нравственная природа ветхозаветного человека оставалась неизцеленной, склонной ко греху, к нравственному злу.

По Божественному Домостроительству, сразу после грехопадения прародителей Бог пообещал нашим праотцам, что *семя жены паразит змия в голову* (см. Быт. 3:15) и вернет человеку первозданное достоинство. Однако Творец не сразу даровал миру Спасителя, потому что человечество, и более всего народ Израиля, должны были стать в духовно-нравственном плане готовыми для принятия Его.

Глава 5. Нравственное сознание христианина

Промысел Божий явил миру во дни царя Ирода, как об этом свидетельствует Святое Евангелие (см. Мф. 2:1), обетованного Мессию в лице Господа Иисуса Христа, совершенного Бога и совершенного Человека. Рождество Христово стало началом новой эры в истории человечества, свидетельствуя всему миру о великом таинстве: *Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1:14).

Тайной Боговоплощения и с пришествием в мир Христа явилась целительная божественная благодать, ибо *приблизилось Царство Божие* (см. Мф. 4:17), открылся новый путь спасения. Естественное нравственное сознание человека вступило в завершающую фазу своего становления и развития – именуемое как нравственное сознание христианина. Впервые христиане стали именоваться так в Антиохии, на малой родине святителя Иоанна Златоуста. И таким образом исполнилось предназначение Божие, реченное через пророка: *Рабов Своих назовет иным именем, которым кто будет благословлять себя на земле, будет благословляться Богом истины* (Ис. 65:15–16).

Продолжая мысль о боговоплощении, выслушаем поучение Златоуста, в котором его словами Сам Иисус Христос обращается к человеку: «Я сошел на землю, не просто смешиваясь с тобою, а соединяюсь, снедаюсь, раздробляюсь на малые части, чтобы произошло великое растворение, и смешение, и соединение; ибо соединяемое пребывает в своих пределах, а Я воедино слился с тобою. Я не хочу быть чем-то средним; хочу, чтобы мы оба были одно» [5, с. 192].

Трудно повиноваться Богу, потому что такое повиновение нельзя свести к одному лишь исполнению заповедей и предписаний. Повиновение Богу для христианина означает повиновение Его Сыну, исповедание Его власти, следование Его Слову и подражание Его земному служению. Такое повиновение святитель Иоанн Златоуст уподобляет благому рабству, которое лишь в здешнем мире называется рабством, а «в будущем дарующее жизнь бесконечную! Прибегнем, братия, к этому рабству, чтобы познать свободу душ» [13, с. 916].

Господь Иисус Христос открыл человечеству новый совершенный духовно-нравственный закон. Он основал на земле Церковь, Которая стала кораблем спасения для христиан. Господь поручил Своим ученикам и их преемникам души верующих людей, объединяя их в Церкви, как в едином Теле. Поэтому и «идеалом

св. Златоуста была истинно апостольская и евангельская Церковь» [21, с. 347], ибо причастность Церкви Христовой со времен Апостолов дает возможность верующему человеку примириться и соединиться с Богом Творцом во Христе Иисусе. Только в Церкви стало возможным нравственное совершенствование личности, только христианское нравственное сознание получило силу и благодать для самоисправления и духовно-нравственного развития.

Евангельское учение Христа Спасителя и Его личный пример жертвенной любви кардинальным образом изменили нравственное сознание человека. Об этом свидетельствует личный пример жизни святителя Иоанна Златоуста как истинного христианина. Любовь ко Христу пламенела в его боголюбивой и возвышенной душе с самых юных лет, о чем свидетельствуют знаменитые «Шесть книг о священстве» [8, с. 395–475]. В этом раннем произведении святитель подчеркивает, что подготовка к пастырству заключается «в прохождении аскетических подвигов – смирения, нестяжательности, постоянного возгревания духа энергии и решимости постоять за дело Христово, без всяких сделок с совестью» [19, с. 147].

О христианском нравственном сознании святителя Иоанна прекрасно отзывается архиеп. Филарет (Гумилевский): «Вся жизнь Златоустаго, все слова и дела его говорят, что он, при всей ревности к строгому благочестию, более, нежели кто-нибудь другой из учителей Церкви, готов был делать снисхождение к немощам человеческим» [23, с. 139–140].

В учении святителя Иоанна Златоуста содержится своеобразный гимн христианскому нравственному сознанию. По Златоусту, истинный христианин тот, кто скорбит о грехе ближнего, оплакивает собственные грехи, радуется радости ближнего и не завидует его благополучию. Истинный христианин смиренно принимает противников, всегда желает и жаждет совершать правду Божию, потому что он сохранил чистоту своей души. Христианин терпит обиды, обвинения и преследования, и умирает

за правду Божию и за исповедание Христа, потому что это – Жизнь Вечная.

Истинный христианин ниспровергает всякую ересь и правильно исповедует Святую Троицу. Он стремится к истине в сердце своем, не лукавит языком и не делает зла ближнему, согласно Писанию. Христианин протягивает руку на милостыню, обманутый – не противится, поносимый – благословляет, отягчаемый – принимает, не произносит постыдного или оскорбительного слова проклятия.

Истинный христианин – это «тот, кто признает одно мерило – истину, и всячески, день и ночь, заботится о ней. Кто непрестанно помнит о своей смерти и о будущем суде и об ответственности за свои дела» [14, с. 886–887].

Нравственное сознание христианина – это то духовное око, та чистота, которые определяются *светом, который в тебе* (Мф. 6:23), и этот свет – это свет Любви, отблеск образа Божия, коим запечатлен всякий человек из рода христианского, и совесть, как универсал нравственного сознания, воспринимает этот *свет*.

Христианское нравственное сознание ставит каждого из нас перед молчаливым свидетельством внутреннего *света*. В Евангелии не идет речь о какой-либо специальной «этике Иисуса Христа», и даже не о той совести христианина, которую можно рассматривать как некую часть евангельского нравственного закона, но речь идет о самой основе Евангелия – Благой Вести, возвещенной нам Спасителем.

В воззрениях святителя Иоанна Златоуста на феноменологию нравственного сознания речь идет о чем-то абсолютно индивидуальном, которое «не познаваемо рационально, а лишь постижимо интуитивно. И интуитивное достижение этого результата обеспечивается совестью» [25, с. 98].

Феноменология нравственного сознания в контексте учения святителя Иоанна Златоуста о Божественном Домостроительстве выражается в том, что нравственное сознание человека

проявляется, более всего, через послушание живому голосу совести, через исполнение нравственного долга и осознание собственной ответственности за каждое слово и каждый поступок. Всему, что совершил человек в земной жизни, будет должное воздаяние.

Литература

1. Амвросий (Ермаков), иером. Сотериология святого Иоанна Златоуста : дис. ... канд. богословия. – Сергиев Посад, 1999.
2. Знаменский И., свящ. Учение святителя Иоанна Златоуста о христианских добродетелях : дис. ... канд. богословия. – Загорск, 1989.
3. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. – М., 1992.
4. Иоанн Златоуст, свт. Письма к Олимпиаде. – М., 2011.
5. Иоанн Златоуст, свт. Собрание поучений. Т. 1. – М., 1883. Репринт. издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993.
6. Иоанн Златоуст, свт. Собрание поучений. Т. 2. М. : Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993.
7. Иоанн Златоуст, свт. Слово I к Стагирию // Творения в 12 т. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1895.
8. Иоанн Златоуст, свт. Шесть книг о священстве // Творения в 12 т. Т. 1. Кн. 2. – СПб., 1895.
9. Иоанн Златоуст, свт. Слово к тем, которые соблазняются происшедшими несчастиями // Творения в 12 т. Т. 3. Кн. 2. – СПб., 1897.
10. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 12 на книгу Бытия // Творения в 12 т. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1898.
11. Иоанн Златоуст, свт. Слово 7 на книгу Бытия // Творения в 12 т. Т. 4. Кн. 2. – СПб., 1898.
12. Иоанн Златоуст, свт. Беседа на 147 псалом // Творения в 12 т. Т. 5. Кн. 2. – СПб., 1899.

13. Иоанн Златоуст, свт. На мытаря и фарисея // Творения в 12 т. Т. 11. Кн. 2. – СПб., 1905.
14. Иоанн Златоуст, свт. Цветник в форме слова // Творения в 12 т. Т. 12. Кн. 2. – СПб., 1906.
15. Леонов В., прот. Основы православной антропологии. – М., 2013.
16. Макарий Великий, прп. Духовные беседы. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
17. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Клин, 2001.
18. Нефедов Г, прот. Основы христианской нравственности. – М., 2008.
19. Писарев, Л. Святой Иоанн Златоуст и его время // Юбилейный сборник статей, посвященных блаженной памяти святого Иоанна Златоуста. – Казань, 1908.
20. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
21. Пюш, Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. – СПб., 1897.
22. Стойнов В., прот. Святитель Иоанн Златоуст о покаянии и посте // Журнал Московской Патриархии. – 1973. – № 6.
23. Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнописцев и песнопения греческой Церкви. – 3-е изд. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
24. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. – М., 1990.
25. Франкл, В. Человек в поиске смысла. – М., 1990.
26. Хаутепен, А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. – М. : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2008.

MORAL CONSCIOUSNESS OF A MAN IN THE CONTEXT OF THE TEACHING OF SAINT JOHN CHRYSOSTOM ON DIVINE ICONOMY

Abstract: This article is devoted to one of the key topics in the field of Orthodox moral theology – the moral consciousness of a person. The ethical concept of St. John Chrysostom is a harmonious presentation of moral truths and ideals achieved through the normal spiritual and moral development of a person and a correct spiritual life. In particular, Chrysostom recognizes moral consciousness as the spiritual and moral bond between God and man, through which man is capable of communion with God and becoming God-like. As a novelty of this article, the author invites each person to pay attention to himself through the prism of his own moral consciousness, in order to deeply feel his living connection with the Creator and pave a saving path to Him.

Key words: divine iconomy, moral law, moral consciousness, shame, conscience, duty, responsibility, retribution.

References

1. Amvrosij (Ermakov), hierom. Soteriologija svjatogo Ioanna Zlatousta: dis. ... kand. Bogoslovija [Soteriology of St. John Chrysostom. Dissertation for the degree of candidate of theology]. Sergiev Posad, 1999.
2. Znamenskij I., priest. Učenje svjatitelja Ioanna Zlatousta o hristianskih dobrodeteljah: dis. ... kand. Bogoslovija [The teaching of St. John Chrysostom about Christian virtues. Dissertation for the degree of candidate of theology]. Zagorsk, 1989.
3. John Damascene, venerable. Tochnoe izložhenie Pravoslavnoj very [An accurate exposition of the Orthodox faith]. Moscow, 1992.

4. John Chrysostom, St. Pis'ma k Olimpiade [Letters to the Olympiada]. Moscow, 2011.

5. John Chrysostom, St. Sobranie pouchenij [Collection of teachings]. Vol. 1. Moscow, 1883. Reprint. Publication of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius, 1993.

6. John Chrysostom, St. Sobranie pouchenij [Collection of teachings]. Vol. 2. Moscow, 1887. Reprint. Publication of the Holy Trinity Lavra of St. Sergius, 1993.

7. John Chrysostom, St. Slovo I k Staghiriu [The Word I to Stagirius]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 1. Book. 1. St. Petersburg, 1895.

8. John Chrysostom, St. Shesti knig o sviashenstve [Six Books on the Priesthood]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 1. Book. 2. St. Petersburg, 1895.

9. John Chrysostom, St. Slovo k tem, kotorye soblazniaiutsia proissshedshimi nesciastiami [A word to those who are tempted by the misfortunes that have occurred]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 3. Book. 2. St. Petersburg, 1897.

10. John Chrysostom, St. Beseda 12 na knigu Bytia [Conversation 12 on the Book of Genesis]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 4. Book. 1. St. Petersburg, 1898.

11. John Chrysostom, St. Slovo 7 na knigu Bytia [Conversation 7 on the Book of Genesis]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 4. Book. 2. St. Petersburg, 1898.

12. John Chrysostom, St. Beseda na 147 psalom [Conversation on Psalm 147]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 5. Book. 2. St. Petersburg, 1899.

13. John Chrysostom, St. Na mytaria i fariseia [On the publican and the Pharisee]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 11. Book. 2. St. Petersburg, 1905.

14. John Chrysostom, St. Tsvetnik v forme slova [Flower garden in the form of a word]. In *Tvorenija v 12 t.* [Creations in 12 volumes]. Vol. 12. Book. 2. St. Petersburg, 1906.

15. Leonov V., prot. *Osnovy pravoslavnoj antropologii* [Fundamentals of Orthodox Anthropology]. Moscow, 2013.

16. Makarij Velikij, venerable. *Duhovnye besedy* [Spiritual conversations]. Moscow, 1994.

17. Mejendorf I., prot. *Vvedenie v svjatootecheskoe bogoslovie* [An Introduction to Patristic Theology]. Klin, 2001.

18. Nefedov G, prot. *Osnovy hristianskoj npravstvennosti* [Foundations of Christian morality]. Moscow, 2008.

19. Pisarev L. *Svjatoj Ioann Zlatoust i ego vremja* [St. John Chrysostom and his time]. In *Jubilejnyj sbornik statej, posvjashhenykh blazhennoj pamjati svjatogo Ioanna Zlatousta* [Jubilee collection of articles dedicated to the blessed memory of St. John Chrysostom]. Kazan, 1908.

20. Platon (Igumnov), archim. *Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie* [Orthodox moral theology]. Moscow, 1994.

21. Pjush Je. *Sv. Ioann Zlatoust i nrawy ego vremeni* [St. John Chrysostom and the customs of his time]. St Petersburg, 1897.

22. Stojnov V., prot. *Svjatitel' Ioann Zlatoust o pokajanii i poste* [St. John Chrysostom on repentance and fasting]. In *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii* [Patriarch of Moscow Magazine], 1973, No. 6, p. 60.

23. Filaret (Gumilevskij), archbishop. *Istoricheskij obzor pesnopiscev i pesnopenija grecheskoj Cerkvi* [Historical overview of the hymnographers and hymns of the Greek Church]. Moscow, 1995.

24. Florovskij G., prot. *Vostochnye otcy IV veka* [Eastern Fathers of the 4th century]. Moscow, 1990.

25. Frankl V. *Chelovek v poiske smysla* [Man in search of meaning]. Moscow, 1990.

26. Hautepen A. *Bog: otkrytyj vopros. Bogoslovskie perspektivy sovremennoj kul'tury* [God: an open question. Theological perspectives of modern culture]. Moscow, 2008.

ОСОБЕННОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «СЕРДЦЕ» В ТРАКТАТЕ «ИСПОВЕДЬ» БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА ГИППОНСКОГО

Аннотация: В статье предпринимается попытка анализа концепции понятия «сердце» в трактате «Исповедь» блаженного Августина Гиппонского. «Исповедь», у которой есть два адресата – паства и Бог, – дает возможность научиться вслушиваться в переживаемое человеком чувство на пути к Богу. В трактате блаженный автор многократно описывает состояние своего сердца, давая читателю и, соответственно, своей пастве, личный опыт в общем пользовании.

Ключевые слова: блаженный Августин, «Исповедь», сердце, нравственность, грех, смертность души.

Цитирование: Касенкин В. А., диакон. Особенности определения понятия «сердце» в трактате «Исповедь» блаженного Августина Гиппонского // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 92–103.

Сведения об авторе: Касенкин Владимир Анатольевич, диакон – магистрант Санкт-Петербургской Духовной Академии, клирик кафедрального собора Рождества Пресвятой Богородицы Уфимской епархии Башкортостанской митрополии (Россия, г. Уфа). E-mail: kasenkin@inbox.ru

Поступила в редакцию 25.04.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Понятие «сердце» в русском богословии является коренным понятием, и нередко возникает представление, что русское богословие рассматривает понятие как богословскую новацию. Богословское понятие «сердце», тем не менее, возникает еще со времен, отделенных от современности тысячью лет. Умно-

сердечная молитва, как метод обожения, опирается на понятие «сердце» именно потому, что сердце человеческое воспитывается и обоживается в христианстве, являясь средоточием души человека, о чем пишет преподобный Иустин (Попович) [4, с. 293]. В настоящей статье проводится анализ концепта «сердце» в «Исповеди» блаженного Августина. Будучи откровенным исповеданием, проповедью и автобиографией, трактат блаженного Августина выстроен как множество вопрошаний к собственному сердцу и Богу, где вопрошания вполне могут оставаться без ответа. Вопрошания прочитываются как промежутки между ударами сердца, раскрываясь важнейшим личным опытом обращения к Богу, таким опытом, который пастырь может разделить с паствой.

Возникает вопрос, который требует ответа от человека, читающего «Исповедь» – вопрошания и восклицания Августин обращает к Богу, а когда к читателю? Адресаты вопрошаний в «Исповеди» и Господь Бог, и «внутренний человек», обнаруживаемый Августином в его собственной памяти, живущий во времени его собственного бытия. «Августин подсказывает своему читателю, что если он хочет ответить на вопрос «Кто я?», то ему следует попытаться рассказать свою собственную историю. Абстрактные ответы – «Я римлянин», или «Я грек», или «Я христианин», повлекут вопросы «Что это значит быть римлянином, греком, христианином?» [5, с. 38], – пишет в своем исследовании В.М. Литвинский. При этом следует учитывать необходимость дальнейших интерпретаций и сопутствующих вопросов. Отсюда значит, прочесть «Исповедь» означает понять, «кто Августин» и «кто я».

Доктор философских наук В.М. Розин отмечает, что в «Исповеди» вопрошающий есть как «Августин колеблющийся», так и «Августин уверовавший». «Верующий» Августин двойственен так же: 1) колеблемый и 2) тот Августин, что пишет «Исповедь». «Личность обнаруживала в себе двух разных людей, которые боролись между собой (и в этой борьбе, пишет Августин, «раздиралась душа моя»). Нужна была новая сборка человека как

личности. И Августин предлагает ее в «Исповеди» [6, с. 37]. Вопросы не всегда завершаются ответами. Может быть, самому Августину они не столь важны, потому что постановка вопросов и обнаружение «внутреннего себя» дают внутренний опыт и откровение. Нельзя отнести «Исповедь» исключительно к жанру автобиографии. В.М. Розину представляется, что сфера вопрошаний Августина состоит из трех процессов: античного понимания личности, богословского понимания личности средневековья и процесса трансляции опыта обретения личного христианства [6, с. 37–38].

«*Sanctum desiderium*»¹ блаженного Августина предстает как особое исповедное явление. Блаженный Августин обращается к слезам – обычного человека и праведника, «сеющего слезами». Сердце не плачет по обычным причинам, которые называет С.А. Степанцов на основе анализа: утрата вещей, имущества, свободы, родных людей. Слезы же духовного сеяния бывают другого рода. Праведник плачет о другом человеке, и о том, который плачет бесплодно. «Праведник же плачет и от того, и от другого – а значит, он плачет больше» [7, с. 39]. Чувства «*sanctum desiderium*» и есть причина, по которой проливаются слезы праведника. Конечно, бывают сходные причины слез праведника и обычного человека. Но для праведника слезы становятся хлебом. «Слезы мои были для меня хлебом день и ночь, когда говорили мне всякий день: „где Бог твой?“» (Пс. 41:4), – о чем и пишет псалмопевец. Здесь отражается человеческая по Богу печаль, насыщающая душу человека. Жажда Бога часто упоминается блаженным Августином. Тему тоски по Богу в «Исповеди» подмечает М. Дюлаэ, дает понимание слез, что наполнены сладостью, хлебом для алчущего Бога сердца, как слезы, что «утешили стелющего, напитали алчущего, они залог и доказательство присутствия и действия в человеке Духа» [2, с. 230–231].

¹*Священная тоска (лат.).*

Августин предстает в «Исповеди» человеком социальным, прожившим в суете мира, но и человеком внутренним, вырвавшимся (или вырывающимся) вовнутрь себя, обретая Бога, насыщаясь Богом, слезами по Богу. Слезы же выражают сердечное чувство. Понятие «сердце» в своей «Исповеди» блаженный Августин использует почти двести пятьдесят раз. Ключевая логика обращения к сердцу состоит в том, что узнать покой сердце может лишь успокоившись в Господе [1, с. 4]. Именно такой смысл обретения покоя в Господе происходит, как обретение избавленного от зла бытия и обретения нравственности. Августин понимает, что подлинное горе есть отсутствие любви к Богу [1, с. 7]. Слышащее, способное к слуху сердце обращает к Господу душа человека, вступая в свое подлинное бытие. Лишь в чистоте сердца человек приобретает Спасение [1, с. 21–22]. До обретения слышащего сердца, говорит блаженный Августин, «я не любил Тебя, я изменял Тебе, и крики одобрения звенели вокруг изменника» [1, с. 26].

Сквозь понятие «сердце» становится ясна глубочайшая (до решимости на публичную исповедь) нравственно-психологическая драма человека. Человек после уверования желает нравственной чистоты сердца. Блаженный писатель противопоставляет чистому сердцу состояние «липкой смертности» [1, с. 186]. Грех, липкостью своей обволакивая человека, лишает свободы. Близкое и дальнее окружение ожидает от человека привычного поведения, понятного восприятия, а ищущий Бога человек нуждается уже только в чистом сердце, как органе слышания Бога. О таком новом сердце молится блаженный Августин.

Еще одним свойством сердца можно назвать (в образах блаженного Августина) способность сердца понудить человека «рожать зачатое» из прошлого знания, увидеть Бога во всем – в ранее полученном знании, казалось бы, удаленном от Бога. Посредством суетного знания человек постигнутое в простоте сердца раскрывает заново в Боге [1, с. 27]. Господь прощает человеку грех суетного знания, воспринятого в простоте, потому что

знания могут помочь уверовать, обрести Бога, приникая сердцем к руке Божией [1, с. 28].

Излагая обстоятельства своей жизни, блаженный Августин пишет о времени, когда сердце стало «глухим на звенящей цепи, наложенной смертностью» [1, с. 40]. В таком состоянии дружба переросла в страсть. Душа не знала меры в чувстве, путала дружбу и любовь, постепенно погружая юного оратора в бездну пороков и поднимая на вершины гор страстей. Молчание Божие и нежелание ближних «оженить» молодого Августина толкали его в гордом падении далеко от Бога. Все, чего желало сердце, было лишь мастерство оратора [1, с. 41]. Пережитое Августином соучастие в краже дает Августину возможность сделать вывод о том, что желание украсть было продиктовано не нуждой, а чувством «отвращения к справедливости и от объедения грехом» [1, с. 47]. Здесь был лишь грех ради греха, растленность ради растленности, и в том находило наслаждение сердце. В таком чувстве «щекотки сердца» находилось все близкое окружение юного Аврелия, и оно чувствовало то же самое [1, с. 56].

Логично предположить, что само состояние сердца указывает на нужду выйти за пределы мирских отношений ради Бога, выйти туда, где свет Христов все же достигнет человеческого сердца. В ходе рассуждений блаженный Августин указывает на такое «бегство раба» от «липкой смертности», которое служило не желанием что-то пережить, а потребностью нечто ощущать. Так сказано в «Исповеди». И когда в Карфагене начинается личное становление блаженного Августина, пропадает мучительная и сладкая «щекотка сердца», происходит разобщение с теми, кто окружает его в описываемый период. Освобождаясь от «глухоты сердца», от переживания глухого раба на цепи смертности, Аврелий переживает прерывание Божия молчания.

«Ненастоящность» чувств, по мнению блаженного Августина, возможна от того, что сердце свое, свою душу человек отдает во власть демонической силы, когда мог бы «...в церковных

стенах гореть желанием и улаживать дело, верным доходом с которого была смерть» [1, с. 86]. Вращаясь в обществе «совратителей», Аврелий переживает «ненастоящность» своего круга, свою инаковость по отношению к окружению, вплоть до раздвоенности себя, когда мечты о победах на карфагенском форуме вызывали внутреннее негодование, когда случалось инициированное «совратителями» деяние, относимое к «деяниям дьявольским», такое глумливое «...дерзкое преследование честных новичков, которых они сбивали с прямого пути, так себе, забавы ради, в насыщение своей злобной радости» [1, с. 64]. Неподлинной радости, радости злой, сердце блаженного Августина принять не может.

Для понимания концепта «сердце» у блаженного Августина важно, что «позорной любовью» святой называет все, что не имеет отношения к нетленной любви, и поэтому парадоксом переживания «позорной любви» становится бесконечный поиск – «...что бы мне полюбить, любя любовь» [1, с. 59]. Поиск «что бы полюбить» делает голод только сильнее. Душа заболевает, появляются язвы, из-за которых душа отвращается пищи духовной, потому что «...не было желания нетленной пищи не потому, что я был сыт ею: чем больше я голодал, тем больше ею брезговал» [1, с. 59]. Любовь по плоти не дает покоя сердцу, и душа стремится «...почесаться, жалкая, о существа чувственные» [1, с. 59].

Театральные зрелища разжигают пламя чувственности. Голод и отвращение к сытости одновременно натягивают струну воли до того же оглушающего звона, что и цепь «липкой смертности», и тишина души становится невозможной. Иллюзорные сострадания страстям театра самого человека не вовлекают в действие и риск. Здесь не нужна самоотдача. Зрительский интерес подкармливает сердце и душу пищей эмоций, оглушая чувства. Какофония внешнего шума заглушает все на свете. Сердце снова живет оглушенным. Лишь исповедь, к которой приходит блаженный Августин, приводит его туда, где святому уже не нужно отстоящее от Бога самопознание философского характера [1, с. 255].

Увидев себя во свете Божиим, блаженный исповедник оставляет свое знаменитое «не сейчас», из-за которого он не умолял Бога избавить от страсти, временно снижая силу страстей, предпочитая страсть «утолить ее, а не угасить» [1, с. 256]. Именно «переменные ветры» [1, с. 189], как выбор между браком и общиной, между покаянием и утолением страсти, бросают сердце в разные стороны. Выбор окончательного единения с Богом требует отдачи всего себя. В этот момент становится страшно, и хочется, чтобы он произошел «не сейчас» [1, с. 184].

Извращение воли, собственный порок, болезнь своего «Я» раскрывает для блаженного Августина поставленный его матерью вопрос: различают ли Бога «...по какому-то неведомому привкусу, объяснить который словами она была не в состоянии» [1, с. 188]. Возникающее вслед как ответ откровение Августин называет «слышанием сердца», когда нет сомнений, «что есть Истина, постигаемая умом через мир сотворенный» [1, с. 217].

И в это самое время окончательного уверования сердце его напрягается в выборе, воля становится как натянутая струна. Друг его Понтициан уходит от оставшихся в хижине отшельников товарищей. Понтициан «и его спутник остались в своем прежнем состоянии, хотя и оплакивали себя. Почтительно поздравив товарищей, они поручили себя их молитвам, и, влача сердце свое в земной пыли, ушли во дворец, а те, прильнув сердцем к небу, остались в хижине» [1, с. 253]. Именно в это время Августин делает выбор прильнуть сердцем к небу. Именно в выборе сердца между миром и Единственным Источником Августин словно воссоздает себя. Перемена его становится собственной Благой Вестью, когда из плена смерти Господь избавил и оживил его, очистил сердце его [1, с. 315].

Обобщая проведенный анализ понятия «сердце» в «Исповеди» блаженного Августина можно заключить, что сердце – это воспитуемый, воссоздаваемый орган человека, обладающий собственным, особенным слухом, когда сердце или совсем не слышит,

или слышит Бога. Если обратиться к концепции понятия «сердце» у других авторов, то, например, у Блеза Паскаля, как пишет профессор Б.Н. Тарасов, сердце имеет собственное поведение, оно вступает в спор с разумом, имея свои доводы, разуму неизвестные [8, с. 230]. Для Достоевского, как и Паскаля, полагает Б.Н. Тарасов, сердце есть «...самое глубинное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли, чувства и энергии которого формируют общий духовный склад и жизнепонимание личности, незаметно и органично „нагибают“ ее мысли к тем или иным идеям и теориям» [8, с. 231].

Преподаватель Тульской духовной семинарии иерей Андрей Ендуряев обращает внимание читателя на то, что сердце есть вместилище естественного богопознания, указывая на слова апостола Павла: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14–15)» [3, с. 64]. Естественное движение сердца к Богу записано на сердце человека, и обладает человеком по мере нравственного чувства. Здесь воспроизводится «классическое» представление о сердце как вместилище всего благого, направленного к Богу.

В заключение следует сказать, что сердце воспринимается блаженным Августином как:

1) особенный орган слышания Бога и слушания Бога «слышанием сердца», уже не вызывающим сомнений: «И Ты возгласил издали: Я есмь Сущий (Исх. 3:14). Я услышал, как слышат сердцем, и не с чего было больше мне сомневаться: я скорее усомнился бы в том, что живу, чем в том, что есть Истина, постигаемая умом через мир сотворенный (Рим. 1:20)» [1, с. 217];

2) сердце есть орган, обновляемый в богообщении до полной ясности и чистоты, переходящий от беспокойной разнуздан-

ности в плену «липкой клея смерти» [1, с. 167] греха в состояние уверенного покоя;

3) сердце в концепции блаженного Августина есть камертон, что отзывается на звук голоса Божьего, отзывается Богу в созвучии, потому что кроме него «...что ближе ушей Твоих к сердцу, которое исповедуется Тебе и живет по вере Твоей?» [1, с. 42].

Сердце, как орган слушающий и слышащий, в концепции блаженного Августина, помогает человеку не заглушить голос Божий в сердце человека, потому что сладкая «щекотка сердца», звон цепи «липкого рабства смертности» заглушают Божий голос, но посредством слышания сердцем человек откликается Богу в ответ.

Завершая настоящую статью, можно констатировать, что концепт «сердце» у блаженного Августина раскрывает сердце как совершенно особый орган слышания, особый способ постоянной связи с Богом, и человеку важно не заглушать в себе обращение Бога, звучащее непрестанно в каждый день человеческого бытия.

Литература

1. Августин Аврелий, блж. Исповедь. – М. : Дар, 2005. – 544 с.
2. Dulaey, M. «Scatentes lacrimis Confessionum libros». Les larmes dans les «Confessions» // Le «Confessioni» di Agostino (402–2002): Bilancio e prospettive. R., 2003. – P. 230–231.
3. Ендурев А., иерей. Источники естественного богопознания, характерные для Ветхого Завета // Сборник трудов Тульской духовной семинарии. 11–12 мая 2011 года / под общ. ред. И. Н. Юркина. – Тула : Гриф и К, 2011. – С. 51–66.
4. Иустин (Попович), прп. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича): жизнеописание. На Богочеловеч. пути. Путь Богопознания / пер. с серб. С. Фонова. – М. : Паломник, 2004. – Т. 1. – 428 с.

5. Литвинский, В. М. Исповедь и рефлексия (по мотивам «Исповеди» А. Августина) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 38–44.

6. Розин, В. М. Анализ вопросов в «Исповеди» св. Августина на основе метода реконструкции сферы и коммуникации вопрошания // Культура и искусство. – 2018. – № 8. – С. 31–39.

7. Степанцов, С. А. Слезный сев и радостная жатва: Пс 125. 5–6 в толковании блаженного Августина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2013. – № 3(47). – С. 30–41.

8. Тарасов, Б. Н. Философия сердца в творчестве Паскаля и русских мыслителей // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – № 3. – С. 229–238.

Deacon Vladimir Kasenkin

FEATURES OF THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF “HEART” IN THE TREATISE “CONFESSION” OF BLESSED AUGUSTINE OF HIPPO

Abstract: The article attempts to analyze the idea of the concept of “heart” in the treatise “Confession” of Blessed Augustine of Hippo. “Confession”, which has two addressees – the flock and God – makes it possible to learn to listen to the feeling experienced by a person on the way to God. In the treatise, the blessed author repeatedly describes the state of his heart, giving the reader and, accordingly, his flock, personal experience for common use.

Key words: Blessed Augustine, “Confession”, heart, morality, sin, mortality of the soul.

References

1. Avgustin Avrelij, blessed. *Ispoved' [Confession]*. Moscow, 2005, 544 p.
2. Dulaey, M. "Scatentes lacrimis Confessionum libros". Les larmes dans les "Confessions". In *Le "Confessioni" di Agostino (402–2002): Bilancio e prospettive*. R., 2003, pp. 230–231.
3. Enduraev A., priest. *Istochniki estestvennogo bogopoznaniya, harakternye dlja Vethogo Zaveta [Sources of natural knowledge of God, characteristic of the Old Testament]*. In *Sbornik trudov Tul'skoj duhovnoj seminarii. 11–12 maja 2011 goda [Proceedings of the Tula Theological Seminary. May 11-12, 2011]*. Tula, 2011, pp. 51–66.
4. Iustin (Popovich), Rev. *Sobranie tvorenij prepodobnogo Iustina (Popovicha): zhizneopisanie. Na Bogochelovech. puti. Put' Bogopoznaniya / per. s serb. S. Fonova. [Collection of the works of St. Justin (Popovich): biography. On the God-man ways. The Path of Knowledge of God / translated from Serbian into Russian by S. Fonova]*. Moscow, 2004. Vol. 1, 428 p.
5. Litvinskij V. M. *Ispoved' i refleksija (po motivam "Ispovedi" A. Avgustina) [Confession and reflection (based on the "Confession" of A. Augustin)]*. In *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Serija 17. Filosofija. Konfliktologija. Kul'turologija. Religiovedenie [Bulletin of St. Petersburg University. Series 17. Philosophy. Conflictology. Cultural studies. Religious studies]*. 2016. No. 1, pp. 38–44.
6. Rozin V. M. *Analiz voprosov v "Ispovedi" sv. Avgustina na osnove metoda rekonstrukcii sfery i kommunikacii voproshaniya [Analysis of questions in the "Confession" of St. Augustine based on the method of reconstruction of the sphere and communication of questioning]*. In *Kul'tura i iskusstvo [Culture and Art]*. 2018. No. 8, pp. 31–39.
7. Stepancov S. A. *Sleznyj sev i radostnaja zhatva: Ps 125. 5–6 v tolkovanii blazhennogo Avgustina [Tearful sowing and joyful harvest: Ps 125. 5–6 in the interpretation of Blessed Augustine]*. In *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*.

Seriya 1: Bogoslovie. Filosofija. [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series 1: Theology. Philosophy]. 2013. No. 3(47), pp. 30–41.

8. Tarasov B. N. *Filosofija serdca v tvorcestve Paskalja i russkih myslitelej* [Philosophy of the heart in the works of Pascal and Russian thinkers]. In *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2015. Vol. 16, No. 3, pp. 229–238.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО– ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ О СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО СОЦИАЛИЗМА

Аннотация: В предлагаемой вниманию статье рассматриваются религиозно-философские взгляды таких русских религиозных мыслителей, как Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Г.П. Федотов, о сущности такой доктрины, как «христианский социализм», ее содержания, основополагающих ее принципах, среди которых стержневым является устройство всей системы общественно-экономических отношений на подлинно христианских началах – равенстве, братстве и социальной справедливости. Согласно русской религиозно-философской мысли решение социальных вопросов, основанных на экономическом фундаменте эгалитаризма, возможно посредством религиозно-нравственного совершенствования человеческой личности, деятельной христианской любви и такими определяющими христианскими ценностями, как вера, справедливость, солидарность, достоинство, единство, нравственность, честность, милосердие, семья, культура, национальные традиции, благо человека, трудолюбие, самоограничение и самопожертвование.

Ключевые слова: религия, вера, церковь, христианство, социализм, христианский социализм.

Цитирование: Сулейманов Т. Ф., Кашанов У. А. Русская религиозно-философская мысль о сущности христианского социализма // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 104–130.

Сведения об авторах: Сулейманов Тимур Фуатович – кандидат философских наук, доцент, руководитель Отдела канонизации и увековечивания памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской Уфимской Епархии Башкортостанской Митрополии Русской Православной Церкви (Россия, Уфа). E-mail: suleimanov1957@mail.ru

Кашапов Урал Абубакирович – кандидат исторических наук, учитель географии МБОУ лицей № 2, г. Дюртюли Дюртюлинского района Республики Башкортостан (Россия, Дюртюли). E-mail: ural.kashapov.2014@mail.ru

Поступила в редакцию 15.03.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Основная мысль «христианского социализма» состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное соотношение. Христианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни.

С.Н. Булгаков

Обращаясь к названной теме, мы рассмотрим религиозно-философские взгляды отечественных мыслителей, которые сформулировали свое видение христианского социализма – Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Г.П. Федотова и других.

В начале обратимся к размышлениям великого русского писателя и философа Ф.М. Достоевского, который, размышляя о сущности христианского социализма, в «Дневнике писателя» (от 1877 года) выделяет социализм, в частности французский. В нем он видит элемент насилия – социализм французский есть не что иное, как насильственное единение человечества. Это – идея, еще от древнего Рима идущая и потому всецело в католичестве сохранившаяся. Таким образом, идея освобождения человеческого духа от католичества облеклась тут в самые тесные католические формы: в его материализме, деспотизме, нравственности [5].

Сущность христианского социализма Достоевский видит не в коммунизме, не в механических его формах. Социализм русского народа заключается в ином – он верит, что спасется, в конце концов, лишь всесветным единением во имя Христово. Христианский социализм связан у Достоевского исключительно с православно-христианской верой народа, которая составляет сердцевину национального менталитета [См. более подробно: 11, 12, 13, 14]. Писатель считал, что решение социальных вопросов (а также политических, экономических, правовых и т.д.) возможно лишь на основе христианского, а не научного (атеистического) социализма, т.е. посредством религиозно-нравственного совершенствования личности.

В.С. Соловьев отразил свои взгляды на христианский социализм в своей работе «Оправдание добра: Нравственная философия», в главе XVI, которая называется «Экономический вопрос с нравственной точки зрения», где в первую очередь критикует экономический детерминизм различных социалистических учений. Философ показывает их ограниченность, указывая на то, что это характерно и для экономистов-консерваторов, отделяющих экономическую область от нравственной [10, с. 296]. Он считает, несостоятельность всякого социализма заключается в том, что между этими двумя различными, хотя и нераздельными областями, допускается их полное смешение или единство [10, с. 296]. Соловьев подчеркивает и то обстоятельство, что социализм изначально ставит нравственное совершенство общества в прямую и всецелую зависимость от его экономического уклада. Социализм хочет достигнуть нравственного преобразования личности или ее перерождения исключительно посредством переворота экономической стороны жизни общества. Это обстоятельство ясно показывает, что социализм, в сущности, стоит на одной и той же почве с враждебным ему мещанским царством – на почве господства материального интереса [10, с. 302].

Далее он вполне обоснованно говорит о том, что никакие экономические законы, экономическая необходимость не-

мыслимы без нравственной деятельности человека – существа нравственного и способного подчинять все свои действия мотивам чистого добра. Самостоятельный и безусловный закон для человека как такового один – нравственный, и необходимость одна – нравственная [10, с. 300]. А потому, согласно его мысли, основным элементом всей системы социальных отношений считал нравственность, которая своей первоосновой имеет религию. От естественной религии, отмечает он, получают свою санкцию все требования нравственности. Положим, разум прямо говорит нам, что это – хорошо подчинять плоть духу, хорошо – помогать ближним, хорошо – признавать права других как свои собственные; но для того, чтобы слушаться этих внушений разума, нужно верить в него, верить, что добро, которого он от нас требует, не есть субъективная иллюзия, что эта истина велика и превозмогает все.

Не иметь этой веры – значит не верить в смысл собственной жизни, значит отказаться от достоинства разумного человека [10, с. 121]. По его мнению, нравственность, заложенная в православно-христианской религии, собственно и обеспечивает свободу, равенство и единение (которые являются неотъемлемыми элементами социализма). Эта нравственность реализуется через принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, – вот единственная нравственная норма [9, с. 251].

Одним из ярких идеологов российского христианского социализма, как известно, был С.Н. Булгаков, который, отрицая научный (атеистический) социализм с его максимой о том, что бытие определяет сознание, т.е. первичности плоти по отношению к духу, противопоставил идею, основанную на христианском постулате любви к ближнему и социальном равенстве.

В 1917 г. вышла в свет брошюра Булгакова «Христианство и социализм», в которой он критикует научный социализм

К. Маркса, и в первую очередь его идею освобождения от вещной зависимости. Социализм, пишет философ, хочет вывести человечество из плена хозяйственной неволи, которая тяготеет над всем человечеством. Эта хозяйственная забота изнуряет дух человека, а хозяйственный труд напрягает его силы. Перед человеком встает вопрос: нельзя ли вообще освободиться от хозяйственного плена, завоевать свободу от хозяйства? Именно в наши дни становится наиболее сильным желание обрести хозяйственную свободу, перейдя в некое сверх-хозяйственное или внехозяйственное состояние. Эту победу над хозяйством и сулит теперь социализм, обещающий, по выражению Маркса, прыжок из царства необходимости в царство свободы. Самую свободу от хозяйства можно представлять себе двояким способом: как свободу духовную, достигаемую напряжением духовных сил, и как свободу чисто хозяйственную, осуществляемую через хозяйство, так называемым «развитием производительных сил» [2].

Затем Булгаков раскрывает свой посыл освобождения и связывает его с христианством. Христианство, пишет он, указывает путь совершенной свободы от хозяйственной заботы. И кто через веру и религиозный подвиг способен всегда чувствовать на себе эту любовь и Спасителя, тот становится чадом Божиим; он свободен и от хозяйственной неволи – свободен той свободой, которая и не снилась социалистам. Эта победа над миром, рождающаяся из полноты веры в Бога и из неверия в силы мира и даже в самую страшную из них силу голода, сопровождается чувством непрестанно совершающегося чуда любви Божией к миру [2].

Если К. Маркс связывает идею свободы с развитием производительных сил, то С.Н. Булгаков отрицает это положение и видит подлинное освобождение человека в христианском учении. Он отмечает, что самое богатое развитие производительных сил, экономический расцвет может сопровождаться таким порабощением человека хозяйственной стихии, таким духовным его пленением, какого не наблюдается и при крайней бедности. Хри-

стианский путь к хозяйственной свободе идет не через хозяйство, а через преобразование человеческой природы. Хозяйственный плен человека есть не первопричина, но следствие, он вызван общим изменением человека в отношении к природе, которое явилось результатом греховной порчи самого человеческого существа.

При этом С.Н. Булгаков не отрицает трудовой деятельности как необходимого условия бытия человека и подчеркивает – христианство серьезно и строго относится к хозяйственным обязанностям человека. Он не должен снимать с себя всеобщей повинности труда, возложенной на него заповедью Божией.

Булгаков отмечает огромную заслугу христианства в том, что оно внесло и укрепило моральный авторитет труда. И насколько христианство каждому велит блюсти в себе свободу от хозяйства, настолько же решительно оно никому не позволяет освобождать себя от труда, под тем или иным предлогом. Труд обязателен для всех: кто не трудится, да не ест [2].

Особое внимание он уделяет социалистическому учению о человеке, для которого характерна вера в беспредельную способность человеческой природы к совершенствованию, если только она поставлена в соответствующие условия. Мысль о грехе далека социалистическим верованиям. Представление социалистов о человеке вообще бедно и поверхностно. Для большинства социалистических учений человеческая природа есть просто чистая доска, на которой пишет то или другое содержание социальная среда [2].

Он делает акцент на социальной среде, которая, по сути, согласно существующему социалистическому учению, является во многом определяющей в его становлении, и приводит аргументы того, что имеющиеся антропологические учения растворяют личность в социальной среде.

Человечество, пишет он, рассматривается социалистическим учением как сообщество, состоящее не из отдельных лич-

ностей, а из общественных групп, которые определяются своим местом в строении общественного целого. Этот социологизм отличает все наиболее влиятельные социалистические учения XIX века. Вместо личности возникает представление о безличной социальной среде, которая существует над личностями и над ними довлеет [2].

Рассматривая социалистические учения о человеке и его природе, он совершенно обоснованно указывает на их противоречивость и в доказательство этого приводит следующее. С одной стороны, здесь поддерживается общегуманистическая вера в человека, на которую и опирается вера в прогресс, с другой – в социализме совершенно упраздняется человеческая личность: вместо нее ставится всеопределяющая социальная среда. В социализме гасятся творческие человеческие порывы. Отсюда – дальнейшее противоречие социализма: прогресс совершается социологически закономерно, законы эти имеют силу и над отдельными лицами. Всякое движение в истории совершается через личности, ибо только личности принадлежит действительность. Призывая к революции, социализм вынужден обращаться к личностям, призывает их к послушанию социальных законов, к тому, чтобы перерасти данную социальную среду, возвыситься над ее всесилием.

Согласно учению социологизма, как называет социализм Булгаков, обществом правит железная необходимость, и она руководит человеческими желаниями и поступками. Согласно практической модели социализма, личность своим усилием должна стремиться к тому, чтобы прорвать эту цепь силою своей личной мощи, своей свободы [2]. Рассматривая социализм как учение, русский философ вполне обоснованно связывает его с капитализмом, в недрах которого происходил генезис социалистического учения, а, следовательно, оно несет на себе и его родимые пятна, среди которых выделяет глубокое мещанство, которое он еще называет буржуазностью.

Данная черта социализма, по его мнению, уничтожает душу на христианском пути искания истины, и по этому вопросу фор-

мулирует свое видение так. Социалистическое движение, пропитанное этой духовной немощью и пустотой, находится в связи с глубоким мещанством – «буржуазностью».

В социализме мещанство приобретает воинствующий характер. Здесь борьба за экономические интересы, личные и классовые, проповедуется как основное, руководящее начало жизни. Социализм в России показывает свое подлинное лицо – все обезумели в какой-то оргии хищничества. Истинное лицо социализма в России выглядит мещанским до отвратительности – в нем обнажаются самые низкие, животные, инстинкты человеческой природы. Таков духовный лик и современного русского социализма, принимающего облик «социал-буржуйства» [2].

Своей проповедью мещанства социализм обедняет, опустошает душу народа. Он сплошь пропитан ядом того капитализма, с которым борется духовно, он есть капитализм наоборот. Он может организовать людей для достижения целей на почве экономической борьбы, но при этом незаметно принижает их духовно. Вот почему социализм обычно враждебен религии, как и всякому духовному, враждебен искусству, вообще культуре. Он умерщвляет своим дыханием народную душу [2].

Из приведенного следует, что С.Н. Булгаков в качестве существенного недостатка социалистического учения выделяет прежде его экономизм, заключающийся в том, что он делает главным и определяющим в развитии общества социально-экономические категории – производительные силы, производственные отношения, способ производства материальных благ, а также его социологизм, оперирующий понятиями – социальная среда, группа, класс, и в последнюю очередь личность и ее духовный мир, нравственные качества.

Рассуждая о проблеме соотношения социализма и христианства, С.Н. Булгаков приходит к тому, что эта связь не только возможна, но и необходима, и находит свое отражение в «христианском социализме», основная мысль которого состоит в том,

что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное соотношение. Христианство несет социализму недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством осуществления христианской любви [2].

Говоря о христианском социализме и его влиянии на русскую религиозно-философскую мысль, он отмечает, что русской мысли идеи христианского социализма, именно на основе православия, не являются чужды. Ссылаясь на мысли Достоевского, Булгаков указывает, что лишь на религиозной основе можно находить надлежащее разрешение социальных вопросов [2].

Положительно он оценил идею о том, чтобы социалисты были христианами, ибо это сделает жизнь более христианской, но при этом важно помнить – христиане прежде всего едины вере христианской. Если допустить, что социалисты станут христианами, то можно допустить, что и социализм, как и вся жизнь наша, сделается христианским. Но важно, чтобы христиане осознавали себя прежде всего членами Церкви, а не как «христианскими социалистами», и не ставили знака равенства между церковностью и «христианским социализмом» [2].

Христианству нет никаких причин бояться социализма, но есть полное основание принимать его в качестве благотворительной общественной реформы, направленной на борьбу с общественным злом, если только эти меры не сопровождаются грубым насилием и сообразны со здравым смыслом. Для христианства даже самый радикальный социализм не несет в себе ровно ничего радикального, если он бессилен внести действительно существенное преобразование жизни [2].

С.Н. Булгаков также считал, что социальные проблемы лежат не в плоскости социально-экономического устройства жизни, а в духовной сфере и существующие социально-экономические отношения, которые построены на принципах частной собственности на средства производства, на общественном производстве

и частном присвоении, товарно-денежных отношениях и т.д., и тогда было принято называть капитализмом, – лишь следствие духовного устройства общественной жизни.

Будучи убежденным сторонником христианского социализма, С.Н. Булгаков в своей статье «Неотложная задача: (О союзе христианской политики)», опубликованной 1906 году, которая стала своеобразным программным документом апологетов данной идеи, отметил, что существует, может и должен существовать и христианский социализм, – социализм не во имя человекобожия, но во имя Богочеловечества [3, с. 27].

Он полагал, что необходимо придать социалистическому учению христианскую направленность через религиозный энтузиазм, поскольку социализм ищет осуществления социальной правды, справедливости и любви в общественных отношениях [4].

Не без должных на то оснований С.Н. Булгаков приходит к выводу о том, что только церковь может ставить себе и способна разрешить задачу, за которую берется социализм – задачу объединения человечества на основе любви к Спасителю, одновременно и личной, и общей [1].

Особый интерес по сущности христианского социализма для нас представляет точка зрения С.Л. Франка, посвятившего этой теме отдельную работу «Проблема христианского социализма».

С.Л. Франк указывает на то, что он под социализмом понимает настроение действенной любви к ближним, серьезного чувства ответственности за их судьбу. Всякий христианин, поскольку он хочет быть истинным христианином, должен в этом смысле быть «социалистом» [19, с. 64].

При исследовании проблемы он выделяет в ней два существенных момента. Первый из них, на его взгляд, состоит в следующем. Опыт жизни свидетельствует с бесспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальные усилия любви

недостаточны для устранения и сколько-нибудь существенного смягчения социальной нужды широких масс. Полного устранения или сколько-нибудь существенного смягчения социальной нужды можно ожидать только от социальных реформ, то есть от принудительного регулирования социальных отношений государственной властью (ограничение рабочего времени, устанавливаемый законом минимум заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жилищных условий, аграрное законодательство и т.п.). Как должен относиться христианин к идее социальных реформ? Как должен христианин оценивать меры, направленные на удовлетворение материальных нужд людей? [19, с. 65–66]

Второй момент связан с отношением христианства к социализму. По этому поводу он пишет, что вопрос этот выступает с особенной резкостью, поскольку касается отношения христиан к социализму. Социалистическое учение утверждает, что буржуазный строй, основанный на частной собственности и свободе труда и экономических отношений, приводит к обогащению немногих за счет нужды и нищеты большинства. Он должен быть заменен строем социалистическим, при котором экономические отношения и распределение общественных благ регулировались бы в интересах справедливости государственной властью [19, с. 66].

И понимая, что стержнем социализма как учения является социальный вопрос, он ставит вопрос об отношении христианства к социальной проблеме. Каково должно быть, спрашивает он, христианское отношение к социальному вопросу? Должен ли христианин быть социальным реформатором и в этом смысле социалистом? Или задача принудительного, государственного осуществления социальной справедливости выходит за пределы специфически христианского интереса?

Одно кажется нам, отмечает философ, совершенно бесспорным. Если христианская вера есть обладание полной правды, то христианская религиозная жизнь и религиозная установка

должна охватывать всю нравственную и, тем самым, социальную жизнь [19, с. 68].

Поставив вопрос таким образом, он на него отвечает: христианское отношение к социальному вопросу должно носить на себе явственный отпечаток основоположной религиозной сущности общей христианской установки [19, с. 68]. Исходя из названной установки, по мнению С.Л. Франка, ответ должен быть положительным, поскольку действенная любовь к ближнему требует своего выражения в социальных реформах. Христианин должен сочувствовать всем мерам, содействующим установлению социальной справедливости.

Однако при всем своем принципиальном сочувствии социальным реформам, христианин никогда не сможет считать такое организационное преобразование человеческих отношений единственным. Христианин знает, что эти бедствия имеют более глубокий, внутренний духовный источник, нежели какие-либо политические меры.

С одной стороны, человеческая душа имеет, кроме материальных нужд, и нужды духовные, которые, конечно, никакими социальными реформами удовлетворить нельзя. И с другой стороны, сами материальные нужды человека определены не только тем или иным социально-политическим строем, а греховной, несовершенной сущностью человека [19, с. 69–70].

С.Л. Франк акцентирует внимание на том, что христианин всегда должен реально относиться к положению в социалистическом учении о несправедливых социальных отношениях, порождающих все беды человечества. Христианин, пишет философ, никогда не поверит, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни. Он знает, что и социальное зло, как всякое зло, в конечном счете, определено греховной природой человека и поэтому не может быть окончательно устранено никакими внешними человеческими средствами. Он знает, что

страдать от неправды, царящей в мире, есть судьба человека. Правда, это убеждение не должно служить поводом к равнодушию или пассивности в отношении социальной нужды людей и попыток смягчить ее социальными реформами. Но христианин, по самому существу своей жизненной установки, не сможет видеть в социальных реформах ни панацеи от всех бедствий, ни единственной задачи своей жизни [19, с. 70–71].

Сферой христианской жизни может быть только церковь, подразумевающая свободное любовное единство людей во Христе, а не какой-либо государственный или общественный порядок. Если теперь мы спросим, какой строй или порядок более соответствует – в плане правового порядка – христианскому идеалу, то ответ понятен.

С точки зрения христианской веры предпочтителен тот общественный строй или порядок, который в максимальной мере благоприятен развитию и укреплению свободного братского и любовного общения между людьми. Таким строем оказывается не социализм, а именно строй, основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом. Социалистический строй, лишаящий личность свободного распоряжения имуществом и принудительно осуществляющий социальную справедливость, лишает христианина возможности свободно осуществлять завет христианской любви. Социализм есть система жизни, отвергающая христианский идеал свободной братской любви, ссылаясь на его неосуществимость ввиду эгоистической природы человека, и заменяющая его государственно-правовым, то есть принудительным осуществлением социальной справедливости [19, с. 77–78].

Суть названного противоречия, по его мнению, состоит еще и в том, что социализм есть, как указано, замысел принудительного осуществления правды и братства между людьми; в качестве такового он прямо противоречит христианскому сознанию свободного братства во Христе [19, с. 79].

Единственным аспектом социалистического учения, которое христианство может воспринять, является экономическая сфера, где государство ограничивает хозяйственную свободу там, где она приводит к недопустимой эксплуатации слабых сильными; государство с помощью принудительных мер защищает бедных, имущественно слабых, налагает запрет на известные действия или отношения, которые оно считает недопустимыми с точки зрения социальной справедливости; в остальном же оно не стесняет хозяйственной свободы граждан. Последняя установка, конечно, и с христианской точки зрения есть единственно правильная [19, с. 79].

С.Л. Франк заключает свое видение решения социального вопроса – центрального в социалистическом учении тем, что основная христианская позиция в социальном вопросе есть крестовый поход любви для овладения миром. Социальные реформы, законодательная защита интересов бедных и угнетенных есть с христианской точки зрения дело нужное, разумное, праведное. Но основное христианское решение социального вопроса есть вольная, жертвенная любовь к ближним, вдохновленная верой во Христа и Его Правду – исповедание не на словах, а на деле, всемогущества Бога любви [19, с. 81].

Не оставил без своего внимания проблему христианского социализма и религиозный философ Г.П. Федотов, который посвятил этому ряд своих работ, свидетельствующих о том, что он был достаточно последовательным в своих взглядах в отношении социализма, и христианского в частности.

Он вполне закономерно ставит следующий вопрос – что мы понимаем под своим социализмом? Ответ для него очевиден – национализация средств производства [16, с. 68], или обобществление; иначе, отмена частной собственности на средства производства [18], а его движущим мотивом является отрицание капиталистической эксплуатации во имя социального равенства [18].

При этом указывает, что немногие социалисты воспринимают это определение ввиду того, что сплошная национализация, проведенная в России, привела к тому аду, который охотно называют социализмом его враги. Но такой социализм не следует так называть. Национализация была лишь средством для цели [16, с. 68].

По его мнению, нельзя считать социализмом национально организованное хозяйственное общество, обеспечивающее от нищеты своих членов. Где различие между государственным капитализмом и государственным социализмом? Граница между ними проходит не по чисто экономическим признакам, а по социальному. В таком виде это – «социальная демократия». В соединении с плановостью хозяйства социальная демократия и образует реальное содержание социализма [18].

Он предлагает свое видение того, что такое социализм, и, согласно его точке зрения, социализм есть замысел подчинить хозяйственную стихию человеческому разуму и воле. Иначе говоря, организовать хозяйство, руководимое раньше борьбой и соглашением частных интересов, а в XX веке это управляемое или плановое хозяйство [17, с. 68–69].

Он видит предназначение христианского социализма в том, чтобы его первостепенной задачей стало решение проблемы культурного уровня, который наряду с экономическим является важным. Материальный подъем жизненного уровня, пишет он, играет здесь большую роль. Еще более важно сближение культурных уровней. Необходимо действительное осуществление единой всенародной культуры, которая, конечно, не исключает личных неравенств. Культурное равенство зиждется на общности культурного минимума у всех его членов. Этот минимум дает воспитание. Вот почему культурная или духовная проблема социализма есть, прежде всего, проблема воспитания. Все экономические преобразования являются лишь средством для этого идеала [16, с. 72].

Будучи сторонником идеалов социализма, в котором должно быть сочетание свободы личности и регламентации, устанавливаемой государством через законы, он надеется на то, что христианство привнесет в социализм необходимую ему нравственную составляющую, и потому приветствовал Октябрьскую революцию. В одной из статей 1918 г. отметил, что верим и знаем: в социализме живет вечная правда, всего смысла которой он еще сам не постигает [15, с. 40–41].

Г.П. Федотов не считал установившийся в России советский строй социализмом с воинствующим атеизмом и проповедовал христианский социализм. В противоположность XIX веку, указывал он, когда социализм был пугалом для христианства всех исповеданий, постоянно изобличаемой ересью, в настоящее время примирение христианства с социализмом совершается с удивительной легкостью. Большинство русских пореволюционных течений возникает на основе социального православия. Стоило поблекнуть видимости капиталистического рая – и стало сразу явственным, как глубоко социализм укоренен в христианстве. Выясняется окончательно, что социализм есть блудный сын христианства, ныне возвращающийся отчасти в дом отчий [17].

Из приведенных нами работ Г.П. Федотова видно, что перед нами вариант христианского социализма как с консервативно-культурными, так и либерально-политическими тенденциями.

Небезынтересной является точка зрения русского философа и социолога П.Л. Лаврова, который, обращаясь к теме христианского социализма, считает, что социализм – совершенно естественное для человека мировоззрение: оно должно заглядывать в самые различные эпохи через призму других учений. Стремление к земному блаженству еще более естественно для человека вообще. Наконец, всюду были люди настолько энергические, чтобы оружием противиться своим притеснителям и встречать насилие насилием.

Для оценки христианского идеала, продолжает свою мысль философ, социалистической точки зрения важны элементы, в нем

преобладающие. Лишь эти элементы могут определить, насколько социалистам позволительно вести свою пропаганду в деле развития традиционного христианского идеала и насколько им обязательно отречься от этого идеала и выставлять свой идеал [7].

Он констатирует тот факт, что в XX веке социализм выработал себе научные основания, стал социализмом для рабочих и революционным течением совсем недавно. В прежние же эпохи результаты социалистических влечений оставались в зародышной форме, а господствовали по влиянию другие элементы, с ним соединившиеся.

В настоящее время социализм, приобретя реальную почву в общественной жизни, выступает как господствующее мировоззрение, которое допускает примеси прежних теорий лишь в той мере, в какой эти теории не мешают его задачам. Именно с этой точки зрения приходится приверженцам рабочего социализма ценить тот христианский идеал, который выработала история и который новые мыслители изменить уже не могут [6].

Не обошли тему христианского социализма и православные священнослужители. Так в 1870 г. в «Страннике» были помещены статьи православных исследователей А.Н. Надеждина «Христианство и т.н. социализм» (в первой книге журнала) и А.С. Родосского «Коммунизм и христианская любовь» (во второй книге журнала). В этих работах авторы лишь только устанавливают различия между христианством и социализмом, доказывая, что христианство отличается от социализма так, как область непосредственного чувства, веления сердца отличается от требований рассудка и от правового самоутверждения человека [6, с. 52–53].

Исключительно негативное отношение к социалистическим учениям занимал православный богослов А.И. Иванцов-Платонов, который в 70-е гг. XIX века опубликовал свою работу «Христианское учение о любви к человечеству в сравнении с крайностями учений социалистических». Основные положения данной работы были им произнесены в лекционном курсе для

студентов Московского университета, а в 1884 г. это сочинение было издано в сборнике слов и поучений Иванцова-Платонова «За 20 лет священства» и одновременно появилось в виде отдельной небольшой брошюры.

А.И. Иванцов-Платонов не уделяет много времени на изложение социалистического учения (научного социализма), а обращает внимание на те аспекты данной идеологии, которые не приемлемы для православно-христианского учения. Он не может не признать того, что социалистическая идея, выдвигающая положение о социальном равенстве, общем благе, не противоречит христианскому вероучению, но вместе с тем социалистические извращения делают социальную идею пугалом в глазах общества [6, с. 53].

Согласно Иванцову-Платонову, сущность современного социализма с его концепцией классовой борьбы неприемлема христианству, она в отличие от христианства культивирует не любовь, как основу межличностных отношений, а социальную вражду, злобу и разрушение существующих государственных институтов, общественных устоев. Но в то же время он находит возможным говорить об «истинном социализме», где нет злобы и вражды [6, с. 53]. Иванцов-Платонов особенно негативно относится к пропаганде насилия и ненависти [6, с. 53].

Другой православный священнослужитель, доцент Свято-Сергиевского Православного Богословского Института в Париже, протопресвитер Николай Афанасьев свое отношение к христианскому социализму как учению отразил в работе «Христианство и социальный вопрос».

Он, говоря о социальном вопросе, как об одном из самых важных, отмечает, что Церковь не имеет права вмешиваться в разрешение имеющихся общественных отношений в рамках той или иной политической идеологии, потому как у нее своя социальная доктрина – социальное учение христианства. Учение о Церкви, пишет он, и есть социальное учение христианства.

Церковь является богочеловеческим, а, следовательно, и общественным организмом. Учение о Церкви – это единственное учение об обществе, которое может и должно иметь христианство. Христианский социальный идеал есть идеал церковный [9].

Исходя из данного положения, по его мнению, можно установить следующее положение. У Православной Церкви имеется свое учение об обществе; оно заключается в учении о Церкви. Но это учение православие может прилагать только внутри собственной организации в процессе созидания и строительства собственной церковной жизни [9]. Церковь должна держаться подальше от тех или иных политических партий, и свое участие в решении социальных проблем осуществлять самостоятельно. Богослов приводит ряд аргументов.

Первый аргумент звучит так. Православная Церковь независима ни от какой-либо социально-политической структуры общества. Церковь всегда оказывает свою помощь борцам за социальную правду. Одна из основных духовных задач Церкви укреплять в сознании масс мысль, что всякое справедливое стремление найдет в ней, в Церкви, поддержку. Церковь с богатыми и сильными – против слабых и угнетенных, это, к сожалению, для нас, христиан, слишком горький упрек, так как нельзя в нем не признать хотя <бы> частичную правду [9].

Второй аргумент он излагает так. Каким бы ни было социальное учение, как бы оно ни было совершенно, не может быть возведено в религиозную истину что-либо искусственное. Нельзя временное сделать вечным, земное – небесным, несовершенное – совершенным. И поэтому невозможно говорить о каком-либо христианском социализме или коммунизме. Всякая искусственная конструкция есть попытка сделать из христианского учения какую-то панацею, которой возможно излечить нехристианские учения. Все время хотят христианством что-то исправить в мире [9].

Третьим его аргументом является то, что общественное зло и общественная несправедливость не исправимы и не уничтожимы

никакими социальными реформами или революциями. Они исходят от несовершенства и греховности человеческой сущности, а не от тех или иных форм социальной жизни. Единственно в Церкви, в ее благодати греховность человеческого естества преодолевается. Только в Церкви и Церковью социальный вопрос может быть коренным образом разрешен [9].

Приводя четвертый аргумент, он указывает на степень важности социальных проблем, которые, несомненно, связанные с религией как социальным феноменом, являются социальным явлением, а потому социальный вопрос есть по существу вопрос религиозный. Этим определяется основное отношение православия ко всей совокупности социальных вопросов современности [9].

И, подводя итог своих рассуждений, он заключает, что Церковь исходя из своего социального учения действительно изменила общество, без классовой борьбы и социальных потрясений, она «создала свою собственную среду, создала действительно новых людей, создала совершенно особые условия жизни – социальной, экономической, моральной [9].

Из приведенных нами выше суждений о христианском социализме мы видим отношения либерального, умеренного и исключительно консервативного порядка, для которых общим было отрицание основополагающего положения научного социализма о господстве материальных потребностей над всей духовной жизнью человечества, которая определена как надстройка, и зависимость последней от экономики – базиса, т.е. экономического детерминизма.

Подводя итог, нужно сказать, что христианский социализм, как религиозно-философское течение, появляется в начале XIX века, которое выступает альтернативой научному социализму, с его экономическим детерминизмом, теорией классовой борьбы, насильственного ниспровержения существующего государственного политического устройства в результате социалистической революции.

Основополагающие идеи христианского социализма были обращены к личности и ее духовной составляющей, к образу Божию в ней. Принципы христианского социализма предполагали непрерывное совершенствование системы общественных отношений в соответствии с христианской этикой.

В начале XXI века идеи социализма вновь стали востребованы, в том числе и христианского, который выступает как совокупность идей, где ключевой задачей является ликвидация социальной несправедливости посредством движения к христианскому общественному идеалу, где будет главенствовать принцип – каждый служит всем остальным и все служат каждому.

Реализация идей христианского социализма вполне реальна, на что в свое время указывал русский философ Ф.А. Степун, когда отметил, что религиозный социализм истинного образца... кажется мне принадлежащим к сфере потенциально будущего, которое может быть реализовано, если мы все не перестанем действовать. Я чувствую, как утопически все это звучит, но я также знаю, что сила утопий в мире не так уж и мала [8, с. 213].

Литература

1. Булгаков, С. Н. Церковь и культура. – URL: pravoslavnaia-obshina.ru/1994/no21/article/protoierei-sergii-bulgakov-cerkov-i-kultura/ – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.
2. Булгаков, С. Н. Христианство и социализм. – URL: ecsocman.hse.ru /data/823/792/1219/002_Bulgakov_111-131.pdf – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.
3. Булгаков, С. Н. Неотложная задача : (О союзе христианской политики) / С. Н. Булгаков. – М. : Изд-во Т-ва И. Д. Сытина, 1906. – 47 с.
4. Булгаков, С. Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха). – URL:

www.vehi.net/bulgakov/marks.html – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.

5. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. 1877–1880–1881. (IV январский выпуск 1881 г.). – URL: azbyka.ru/fiction/dnevnik-pisatelya-1877-1880-1881/ – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.

6. Курбенков, В. А. Христианство и социализм в конце XIX и начале XX веков в контексте критики социалистической идеологии // Наука и современность. – 2014. – № 1 (1). Юридические науки. Политология. – С. 52–59.

7. Лавров, П. Л. Встань, человек! Статьи / сост., примеч. А. И. Володина, Б.М. Шахматова – М. : Советская Россия, 1986. – URL: az.lib.ru/l/lawrow_p_l/text_0060.shtml – (дата обращения : 21.05.2022). – Текст : электронный.

8. Переписка Федора Степуна и Пауля Тиллиха // Степун, Ф. А. Письма / Ф. Степун ; сост., археогр. работа, коммент., вступ. ст. В.К. Кантора. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – 683 с.

9. Афанасьев Николай, протопресвитер. Христианство и социальный вопрос : речь на Актовом собрании Православного богословского института в Париже 28.03.1965 // Азбука веры: Православная энциклопедия : сайт. – URL: azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/hristianstvo-i-sotsialnyj-vopros/ – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.

10. Соловьев, В. С. Оправдание добра: нравственная философия / вступ. ст. А. Н. Голубева, Л. В. Коноваловой. – М. : Республика, 1996. – 479 с.

11. Субботин, В. А. Православие и архетипы национального менталитета Ч. I / В. А. Субботин, Т. Ф. Сулейманов, Д. Ю. Кондрашов // Актуальные вопросы общественных наук : материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 3 февраля 2017. – М. : Научный журнал «Chronos», 2017. – С. 16–31.

12. Субботин, В. А. Православие и архетипы национального менталитета. Ч. II / В. А. Субботин, Т. Ф. Сулейманов, Д. Ю. Кондрашов // Актуальные вопросы общественных наук : материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 3 февраля 2017. – М. : Научный журнал «Chronos», 2017. – С. 32–47.

13. Субботин, В. А. Православие и национальное самосознание. Ч. I / В. А. Субботин, Т. Ф. Сулейманов, Д. Ю. Кондрашов // Научный Обозреватель. – 2017. – № 2 (74). – С. 19–26.

14. Субботин, В. А. Православие и национальное самосознание. Ч. II / В. А. Субботин, Т. Ф. Сулейманов, Д. Ю. Кондрашов // Научный Обозреватель. – 2017. – № 2 (74). – С. 27–36.

15. Федотов, Г. П. Судьба и грехи России : избр. ст. по философии русской истории и культуры: в 2 т. / Г. П. Федотов ; сост. В. Ф. Бойкова. – СПб. : София, 1991. – Т. 1. – 350 с.

16. Федотов, Г. П. Письма о социализме // Христианин в революции : сб. ст. – Париж, 1957. – С. 67–73. – URL: [www.odinblago.ru /pisma_o_socializme](http://www.odinblago.ru/pisma_o_socializme) – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.

17. Федотов, Г. П. Основы христианской демократии. – URL: azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/osnovy-hristianskoj-demokratii/ – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.

18. Федотов, Г. П. Что такое социализм // Азбука веры: Православная энциклопедия : сайт. – URL: [//azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/chto-takoe-sotsializm/](http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/chto-takoe-sotsializm/) – (дата обращения: 21.05.2022). – Текст : электронный.

19. Франк, С. Л. Проблема христианского социализма. По ту сторону правого и левого : сб. ст. / под ред. В. С. Франка. – Париж : YMCA-PRESS, 1972. – С. 62–81.

RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT ABOUT THE ESSENCE OF CHRISTIAN SOCIALISM

Abstract: This article discusses the religious and philosophical views of such Russian religious thinkers as: F.M. Dostoevsky, V.S. Solovyov, S.N. Bulgakov, S.L. Frank, G.P. Fedotov on the essence of such a doctrine as “Christian socialism”, its content, its fundamental principles, among which the core is the organization of the entire system of social and economic relations on truly Christian principles – equality, fraternity and social justice. According to Russian religious and philosophical thought, the solution of social issues based on the economic foundation of egalitarianism is possible through the religious and moral improvement of the human personality, active Christian love and such defining Christian values as faith, justice, solidarity, dignity, unity, morality, honesty, mercy, family, culture, national traditions, human welfare, diligence, self-restraint and self-sacrifice.

Key words: religion, faith, church, Christianity, socialism, Christian socialism.

References

1. Bulgakov S. N. Cerkov' i kul'tura [Church and culture] [Electronic resource]. Mode of access: pravoslavnaya-obshina.ru/1994/no21/article/protoierei-sergii-bulgakov-cerkov-i-kultura/ (accessed: 21.05.2022).
2. Bulgakov S. N. Hristianstvo i socialism [Christianity and socialism] [Electronic resource]. Mode of access: ecsocman.hse.ru / data/823/792/1219/002_Bulgakov_111-131.pdf (accessed 21.05.2022).
3. Bulgakov S. N. Neotlozhnaja zadacha (O sojuze hristianskoj politiki) [An Urgent Task (On the Union of Christian Politics)]. Moscow, 1906, 47 p.

4. Bulgakov S. N. Karl Marks kak religioznyj tip (Ego otnoshenie k religii chelovekobozhija L. Fejerbaha) [Karl Marx as a Religious Type (His Relation to the Religion of Human God L. Feuerbach)] [Electronic resource]. Mode of access: [www.vehi.net /bulgakov/marks.html](http://www.vehi.net/bulgakov/marks.html) (accessed: 21.05.2022).

5. Dostoevskij F. M. Dnevnik pisatelja. 1877-1880-1881. (IV janvarskij vypusk 1881g.) [Diary of a writer. 1877-1880-1881. (IV January issue, 1881) [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/fiction/dnevnik-pisatelya-1877-1880-1881/ (accessed: 21.05.2022).

6. Kurbenkov V. A. Hristianstvo i socializm v konce XIX i nachale XX vekov v kontekste kritiki socialisticheskoj ideologii [Christianity and socialism in the late nineteenth and early twentieth centuries in the context of criticism of socialist ideology]. In *Nauka i sovremenost'* [Science and modernity]. 2014. No. 1(1). Legal Sciences. Political science, pp.52–59.

7. Lavrov P. L. Vstan', chelovek! Stat'i [Articles. Get up man!] [Electronic resource]. Mode of access: az.lib.ru/l/lavrow_p_l/text_0060.shtml (accessed: 21.05.2022).

8. Stepun F. A. Perepiska Fedora Stepuna i Paulja Tilliha [Correspondence of Fyodor Stepun and Paul Tillich]. In *Stepun F.A. Pis'ma* [Letters]. Moscow, 2013, 683 p.

9. Afanas'ev Nikolaj, protopr Hristianstvo i social'nyj vopros: rech' na Aktovom sobranii Pravoslavnogo bogoslovskogo instituta v Parizhe 28.03.1965 [Christianity and the social question. Speech at the Assembly of the Orthodox Theological Institute in Paris on March 28, 1965] [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/hristianstvo-i-sotsialnyj-vopros/ (accessed: 21.05.2022).

10. Solov'ev V. S. Opravdanie dobra: npravstvennaja filosofija [Justification of the Good: Moral Philosophy]. Moscow, 1996, 479 p.

11. Subbotin V. A., Suleimanov T. F., Kondrashov D. Yu. Pravoslavie i arhetipy nacional'nogo mentaliteta Ch. I [Orthodoxy and the

archetypes of the national mentality Ch. I]. In *Aktual'nye voprosy obshhestvennyh nauk : materialy XII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf., 3 fevralja 2017* [Actual Issues of Social Sciences: Materials of the 12th International Scientific and Practical Conference, February 3, 2017]. Moscow, 2017, pp. 16–31.

12. Subbotin V. A., Suleimanov T. F., Kondrashov D. Yu. Pravoslavie i arhetipy nacional'nogo mentaliteta Ch. II [Orthodoxy and the archetypes of the national mentality Ch. II]. In *Aktual'nye voprosy obshhestvennyh nauk : materialy XII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf., 3 fevralja 2017* [Actual Issues of Social Sciences: Materials of the 12th International Scientific and Practical Conference, February 3, 2017]. Moscow, 2017, pp. 32–47.

13. Subbotin V. A., Suleimanov T. F., Kondrashov D. Yu. Pravoslavie i nacional'noe samosoznanie. Ch. I [Orthodoxy and National Self-Consciousness Ch.I]. In *Nauchnyj Obozrevatel'* [Scientific Reviewer]. 2017. No. 2 (74), pp.19–26.

14. Subbotin V. A., Suleimanov T. F., Kondrashov D. Yu. Pravoslavie i nacional'noe samosoznanie. Ch. II [Orthodoxy and National Self-Consciousness Ch.II]. In *Nauchnyj Obozrevatel'* [Scientific Reviewer]. 2017. No. 2 (74), pp. 27–36.

15. Fedotov G. P. Sud'ba i grehi Rossii : izbr. st. po filosofii ruskoj istorii i kul'tury: v 2 t. [Fate and sins of Russia: selected articles on the philosophy of Russian history and culture: in 2 volumes]. St Petersburg, 1991. Vol. 1, 350 p.

16. Fedotov G. P. Pis'ma o socializme [Letters about socialism]. In *Hristianin v revoljucii: sb. st.* [Christian in revolution. Digest of articles. Paris. 1957, pp. 67–73] [Electronic resource]. Mode of access: www.odinblago.ru /pisma_o_socializme (accessed: 21.05.2022).

17. Fedotov G. P. Osnovy hristianskoj demokratii [Fundamentals of Christian Democracy] [Electronic resource]. Mode of access: azyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/osnovy-hristianskoj-demokratii/ (accessed: 21.05.2022).

18. Fedotov G. P. Chto takoe socialism [What is socialism] [Electronic resource]. Mode of access: [azbyka.ru/otechnik /Georgij_Fedotov/chto-takoe-sotsializm/](http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/chto-takoe-sotsializm/) (accessed: 21.05.2022).

19. Frank S. L. Problema hristianskogo socializma. Po tu storonu pravogo i levogo: sb. st. [The problem of Christian socialism. Beyond the right and the left. Collection of articles]. Paris, 1972, pp. 62–81.

УДК 257:281.9:259

Протоиерей Анатолий Бильчук

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА НА ТЕРРИТОРИИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Аннотация: В данной статье рассмотрено одно из уставных направлений деятельности Императорского Православного Палестинского Общества: учебно-просветительская работа среди местного населения Палестины и Сирии, проанализирована проблема развития сети учебных заведений на территории Ближнего Востока, представлены основные виды учебных заведений, открытых Императорским Православным Палестинским Обществом на момент начала XX века, определены ключевые моменты развития образовательной системы на Ближнем Востоке.

Ключевые слова: Императорское Православное Палестинское Общество, Палестина, Сирия, школы, семинарии, образовательная система, учебные заведения, православие.

Цитирование: Бильчук А. А., протоиерей. Образовательная деятельность Императорского Православного Палестинского Общества на территории Ближнего Востока в конце XIX – начале XX века // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 131–139.

Сведения об авторе: Бильчук Анатолий Андреевич, протоиерей – студент второго курса магистратуры Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург). E-mail: anatoliyab77@mail.ru

Поступила в редакцию 16.05.2022

Принята к публикации 04.07.2022

*Не умолкну ради Сиона и ради Иерусалима не успокоюсь,
доколе не взойдет, как свет, правда его и спасение его –
как горящий светильник.*

Ис. 62:1

На протяжении всей истории существования человечества одним из важнейших активов общества, обеспечивающих развитие и усовершенствование мира, являлось образование. Прогресс в экономической, духовной или социальной сфере обуславливается в первую очередь интеллектуальным потенциалом общества, который складывается из возможностей отдельных индивидуумов.

Представители Императорского Православного Палестинского Общества, международной общественной организации, одной из основных уставных задач которой являлось поддержание православия в Святой Земле, справедливо считали учебно-просветительскую работу среди местного населения одним из факторов, способствующих укреплению позиций православной России на Ближнем Востоке. Для получения видимого результата необходимо было решить ряд проблем, препятствующих развитию школьного дела.

Фрагмент статьи В.Н. Хитрово «Новое положение Православия в Сирии и Палестине», опубликованной в 1901 году в газете «Московские ведомости», ясно показывает положение дел в сфере образовательной деятельности : «При 200 тысячах православного населения мы имеем 30 тысяч детей школьного возраста; считая в среднем 100 учеников в школе, нам нужно иметь в Сирии и Палестине в самом непродолжительном времени 300 русских школ, но при 300 сельских и городских школах неизбежны хотя бы 2 средних учебных заведения. Если мы не в состоянии сделать это немедленно, нам следует удалиться навсегда из Сирии и Палестины» [6, с. 26].

Так как в данном случае фундаментом образовательной деятельности является слово Божие, распространяемое по территории Святой Земли усилиями Императорского Православного Палестинского Общества, в основе просветительской деятельности лежало не только образование ума, но и образование души православного христианина того периода. Распространение истинных христианских ценностей требовало от проповедников устойчивых мировоззренческих установок и твердой веры. В учебных заведениях Палестины и Сирии преподавались как светские, так и духовные дисциплины. К духовным дисциплинам можно отнести изучение Закона Божия, уроки пения и изучение Евангелия.

Императорское Православное Палестинское Общество, стремясь увеличить масштабы образовательной системы, а вместе с тем и влияние России, открывало учебные учреждения по всей территории Ближнего Востока.

Учебные заведения классифицировались на две группы: учительские семинарии и начальные школы. Отдельно можно выделить школы, учрежденные при семинариях.

В начальных школах, расположенных в густонаселенных городах, изучался русский язык, который преподавали как непосредственные носители языка, так и арабские учителя, хорошо изучившие язык. В школах, расположенных в малонаселенных местностях, русский язык не изучался, занятия вели исключительно арабские преподаватели.

Нехватка учителей была обусловлена рядом причин. Во-первых, большой процент учеников после получения образования в русских начальных школах переходил в школы других конфессий. Во-вторых, лучшие из выпускников учительских семинарий отправлялись в Россию для продолжения обучения. Также, одной из причин можно считать отсутствие опыта у учителей, приезжающих для преподавания в школах Палестины и Сирии непосредственно из России. Не готовые к специфическим и непривычным условиям жизни на Ближнем Востоке, вчерашние выпускники

российских учебных заведений покидали Святую Землю. В результате преподавательский коллектив школ часто менялся, что влияло на общий уровень образования.

Следует отметить, что Императорское Православное Палестинское Общество, учитывая традиции и обычаи местного населения, реализовывало в начальных школах два вида образовательных программ: арабскую и русскую.

Русская образовательная программа была направлена на систематическое получение знаний. Обучение, рассчитанное на определенный период времени, проводилось согласно учебному плану. После проведения итогового зачета ученик переводился в следующий класс.

Арабская образовательная программа основывалась на заучивании определенных фрагментов учебных книг. Процесс обучения не был ограничен конкретными временными рамками. Ученик переводился в следующий класс при наличии конкретного числа выученных страниц. Отсутствие учебного плана приводило к тому, что обучение в одном классе могло затянуться на несколько лет.

Рассмотрим становление образовательной деятельности Общества на территории, находящейся под юрисдикцией Иерусалимского Патриархата. В 1882–1884 годах Императорским Православным Палестинским Обществом были открыты первые учебные заведения на территории Палестины. Ими стали четыре начальные школы в Галилее. Однако деятельность Общества в деле расширения сети учебных заведений не нашла положительного отклика со стороны иерусалимского священноначалия. Патриарх Никодим, как и занявший его место в 1891 году Патриарх Герасим, не были готовы к распространению русского влияния [7, с. 197]. Лишь со временем, путем дипломатических соглашений и компромиссов, Общество смогло прочно укрепиться в Галилее: в Назарете были открыты учительская семинария и пансион.

Открытие учительской семинарии можно считать одним из ключевых моментов развития школьной системы. Семинария стала кадровым резервом: из нее выходили преподаватели для всех школ Палестины. Помимо вышеперечисленных учебных заведений, Общество открыло в Галилее еще 19 начальных школ. В Иудее педагогическая работа была не столь успешна: в данной местности было создано лишь 5 школ. Также было учреждено пять школ в Бейруте.

Сирия, находившаяся под властью Антиохийского Патриархата, восприняла просветительскую деятельность Императорского Православного Палестинского Общества положительно. В 1895 году Патриарх Антиохийский Спиридон обратился к руководству ИППО с письмом, которое содержало просьбу о помощи в деле устройства православных школ: «...мы обращаемся к вам с просьбой прийти к нам на помощь и принять под свою опеку мужскую и женскую школы в Дамаске» [1, с. 122]. В результате Общество получило под свое попечительство ряд учебных заведений: женскую школу в Дамаске и Седнае, мужские школы в Хомсе, Сук-аль-Гарбе, Мааруне, Мааре, Маалаке, а также 16 сельских школ.

Императорское Православное Палестинское Общество смогло достичь в Сирии более впечатляющих педагогических результатов, чем в Палестине. Такие выводы можно сделать, сравнив численный состав школ. Из 20 начальных школ Галилеи только в двух насчитывалось более 100 человек, однако были школы, в которых обучалось порядка 9 человек [4, с. 467]. В Южной Сирии из 50 начальных школ насчитывалось 17 с численностью более 100 человек [4, с. 468]. В Северной Сирии из 22 начальных школ только 5 школ с числом учащихся менее 100 учеников [4, с. 469].

Успех просветительской деятельности Императорского Православного Палестинского Общества в Сирии был обусловлен не только поддержкой местного священноначалия, но и менталитетом народа. Основную часть населения Сирии составляли

жители торговых приморских городов и независимые горцы. Педагогическая работа с населением Сирии была намного сложнее, чем в Палестине. Если в Палестине основным контингентом учебных заведений, учреждаемых Обществом, были представители бедного и морально неустойчивого населения, то в Сирии уровень жизни был значительно выше. Люди были более состоятельными и образованными, поэтому выдвигали школе высокие требования. Значение Сирии понимали не только представители Общества. Латинский Патриарх Валерги говорил: «Не Палестина владеет Сирией, а Сирия – Палестиною, не Иерусалим дает закон Дамаску. Сила в Сирии, а не в Палестине» [2, с. 164].

Представители инославной пропаганды составляли серьезную конкуренцию Императорскому Православному Палестинскому Обществу, препятствуя развитию сети учебных заведений на территории Сирии. Латинские школы принимали учеников всех конфессий, выдвигая одним из условий обучения обязательное присутствие на богослужениях, совершаемых по латинскому обряду, что приводило к оставлению учениками родной веры.

К 1890 году в Сирии действовало 293 латинских учебных заведения с 17 566 учениками. Также не следует забывать протестантские миссии, в школах которых обучалось около 15 000 детей [5, с. 86].

В заключение приведу фрагмент отчетного доклада за 1901 год, в котором указываются следующие данные: «Мы, в настоящее время, насчитываем 87 учебных заведений в Палестине и Сирии, находящихся у нас на содержании. В этих местностях наши школы посещаются, в среднем, 10 627 детьми. Взятые сами по себе эти цифры можем признать относительно удовлетворительными. Не столь утешительными представляются они, когда мы их подвергаем сравнению, так в то же время в той же Палестине и Сирии существует 1316 латинских учебных заведений с 60 тысячами учениками. И имеются еще 170 местностей с Православным населением, где нет православных школ, и 20 тысяч православных

детей вынуждены учиться в инославных школах. Таким образом, в настоящее время мы удовлетворяем лишь треть действительной жизненной потребности местного населения» [3, с. 86].

Литература

1. Августин (Никитин), архимандрит. Деятельность Императорского Православного Палестинского Общества в Сирии // Православный Палестинский сборник. – М., 1992. – Вып. 31(94). – С. 122.
2. Лисовой, Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. – М., 2006. – С. 197.
3. Годовое общее собрание от 17 мая // Сообщения ИППО. – 1898. – Т. 9. – С. 164.
4. Годовое общее собрание // Сообщения ИППО. – 1902. – Т. 13. – С. 86.
5. Краткие сведения об учреждениях ИППО с 1 марта 1908 г. по 1 марта 1909 г. // Сообщения ИППО. – 1909. – Т. 20. – С. 467.
6. Латинские школы в Святой Земле // Сообщения ИППО. – 1902. – Т. 13. – С. 86.
7. Лисовой, Н. Н. В. Н. Хитрово – основатель Императорского Православного Палестинского Общества / Н. Н. Лисовой // Хитрово, В. Н. К животворящему Гробу Господню. Рассказ старого паломника. – М., 2006. – С. 26.
8. Лисовой, Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. – М., 2006. – С. 197.
9. Сообщения ИППО. – 1894. – Т. 5. – С. 28.

EDUCATIONAL ACTIVITIES OF THE IMPERIAL ORTHODOX PALESTINIAN SOCIETY IN THE MIDDLE EAST IN THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

Abstract: This article discusses one of the statutory activities of the Imperial Orthodox Palestinian Society: educational work among the local population of Palestine and Syria, the problem of the development of a network of educational institutions in the Middle East is analyzed, the main types of educational institutions opened by the Imperial Orthodox Palestinian Society at the beginning of the 20th century are presented, the key points of the development of the educational system in the Middle East are identified.

Key words: Imperial Orthodox Palestinian Society, Palestine, Syria, schools, seminaries, educational system, educational institutions, Orthodoxy.

References

1. Avgustin (Nikitin), archimandrite. Dejatel'nost' Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva v Sirii [Activity of the Imperial Orthodox Palestinian Society in Syria]. In *Pravoslavnyj Palestinskij sbornik* [Orthodox Palestinian Collection]. Moscow, 1992. Issue 31(94), P. 122.
2. Lisovoj N. N. Russkoe duhovnoe i politicheskoe prisutstvie v Svjatoj Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX – nachale XX v. [Russian spiritual and political presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th – early 20th century]. Moscow, 2006, P. 197.
3. Godovoe obshhee sobranie ot 17 maja [Annual General Meeting on May 17]. In *Soobshhenija IPPO* [Messages of the Imperial Orthodox Palestinian Society]. 1898. Vol. 9, P. 164.

4. Godovoe obshhee sobranie [Annual General Meeting]. In *Soobshhenija IPPO* [Messages of the Imperial Orthodox Palestinian Society]. 1902. Vol. 13, P. 86.

5. Kratkie svedenija ob uchrezhdenijah IPPO s 1 marta 1908 g. po 1 marta 1909 g. [Brief information about the Imperial Orthodox Palestinian Society institutions since March 1, 1908 till March 1, 1909]. In *Soobshhenija IPPO* [Messages of the Imperial Orthodox Palestinian Society]. 1909. Vol. 20, P. 467.

6. Latinskie shkoly v Svjatoj Zemle [Latin schools in the Holy Land]. In *Soobshhenija IPPO* [Messages of the Imperial Orthodox Palestinian Society]. 1902. Vol. 13, P. 86.

7. Lisovoj N. N. V. N. Hitrovo – osnovatel' Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestv [V. N. Khitrovo – founder of the Imperial Orthodox Palestinian Society]. In *Hitrovo V. N. K zhi-votvorjashhemu Grobu Gospodnju. Rasskaz starogo palomnika* [Khitrovo V. N. To the Life-giving Tomb of the Lord. The story of an old pilgrim]. Moscow, 2006, P. 26.

8. Lisovoj N. N. Russkoe duhovnoe i politicheskoe prisutstvie v Svjatoj Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX – nachale XX v. [Russian spiritual and political presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th – early 20th century]. Moscow, 2006, P. 197.

9. Soobshhenija IPPO [Messages of the Imperial Orthodox Palestinian Society]. 1894. Vol. 5, P. 28.

ОРЕНБУРГСКОЕ ДУХОВНОЕ МАГОМЕТАНСКОЕ СОБРАНИЕ КАК ОРГАН АККУЛЬТУРАЦИИ ИСЛАМСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XVIII ВЕКА

Аннотация: В статье рассматриваются причины и условия создания Оренбургского духовного магометанского собрания как административного и духовного централизованного органа управления мусульманами Российской империи. Делается вывод о том, что создание Духовного магометанского собрания явило собой новый вектор в политике Российской империи в вопросах взаимодействия с мусульманскими подданными. Оно стало показателем того, что Екатерина II заложила новый фундамент государственных действий по отношению к исламу, положив начало повышению его статуса и превращению его приверженцев из «гонимых» и порицаемых до «терпимых» государевых людей, а также активного их вовлечения в культурно-правовое пространство Российского государства.

Ключевые слова: *Оренбургское духовное магометанское собрание, ислам, Екатерина II, аккультурация, муфтий.*

Цитирование: *Корчагин С. А., протоиерей.* Оренбургское духовное магометанское собрание как орган аккультурации исламского населения Российской империи в конце XVIII века // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 140–150.

Сведения об авторе: Корчагин Сергей Александрович, протоиерей – студент второго курса магистратуры Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург). E-mail: buz-eparh-molodej@mail.ru

Поступила в редакцию 16.05.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Как к началу правления Екатерины II, так и в годы ее царствования Российская империя расширяла свои границы в том числе и территориями, на которых проживали народы, исповедовавшие ислам. В этот период остро чувствовалась необходимость изменения правительственного курса в отношении мусульман в сторону диалога с народами мусульманского вероисповедания. Чтобы привлечь местное население этих земель на сторону правительства, необходимо было наладить устойчивый контакт с религиозными предводителями. Потребность объединения мусульман всей империи – и в России, и в Сибири – диктовала необходимость создания религиозного органа, который бы руководил процессом объединения. Поэтому в Уфе 4 декабря 1789 года состоялось торжественное открытие правительственного учреждения по делам мусульман – Оренбургского духовного магометанского собрания (Оренбургского муфтията), указ о создании которого Екатерина II подписала еще в 1788 году.

До царствования Екатерины Великой таких попыток особо не предпринимали, зачастую действуя по ситуации. При возникновении «горячих точек» на мусульманских территориях правительство жестко подавляло восстания татар и башкир, которые постоянно были готовы поднять народ на сопротивление. Так, были «погашены», например, башкирские восстания 1715, 1730 гг. и др. Против «разбойников»-пугачевцев в Крестьянской войне 1773–1775 годов вообще были применены самые жесткие меры. Однако было понятно, что спокойствие внутри страны, укрепление России в статусе евразийской державы зависит от того, насколько будут установлены конструктивные отношения с исламом и его институтами.

Екатерина II видела необходимость таких перемен не только в отношении ислама, но и других религий, представители которых проживали на территории Российского государства, поэтому в 1773 году ею был подписан указ о веротерпимости, что и позволило спустя 15 лет создать Оренбургское магометанское духовное

собрание в Уфе, городе, который уже в тот период являл собой пример евроазиатского слияния, потому что в нем были равны по силе воздействия на культурное развитие местного населения и Европа, и Азия.

Результатом политики Екатерины Великой явился тот факт, что ислам в России стал не только терпимой религией, но и началось его «огосударствление», а Оренбургское магометанское духовное собрание стало средством активной аккультурации жителей России, исповедующих ислам.

Аккультурация национальных меньшинств, как и сохранение их этнической, а зачастую и конфессиональной идентичности – феномен глобального, мирового значения [2, с. 4].

Можно утверждать, что процесс аккультурации, взаимовлияния «больших» и «малых» религий в Государстве Российском стал показателем для всего мирового сообщества. Постепенно на уровне законов формировался правовой механизм взаимодействия государства и неправославных подданных империи, а для этого нужно было учесть множество граней и особенностей их жизни. Это касалось экономики, истории развития, конфессий, социальных сфер, культуры и быта. Начало внутригосударственных свершений было положено Екатериной Великой, и благодаря ей Россия до сих пор, на протяжении нескольких веков, существует как целостное государство с принятием всех конфессий и культур.

В результате решений Екатерины II ислам в Российской империи стал «огосударствливаться». Оренбургское магометанское духовное собрание послужило государственной политике, так как ему была уготована роль изменения отношений между правительством, православным и мусульманским населением.

Генерал-губернатор Симбирского и Уфимского наместничества генерал-поручик барон О.А. Игельстром 22 сентября 1788 года издал именной указ и «Правила для наблюдения и исполнения Духовному магометанскому закону собранию». Также о том,

что входит в круг обязанностей и прав собрания, 4 и 5 декабря 1789 года был разработан проект положения. Эти важные документы утверждали следующие возможности Духовного собрания магометан:

– осуществлять государственный контроль по утверждению всех мулл и муэдзинов и надзор за их деятельностью;

– регулировать выбор и назначение религиозных руководителей из тех, кто явно «благонадежен»;

– рассматривать вопросы по строительству мечетей, разрешать открывать мектебы и медресе (школы) и надзирать за их деятельностью;

– организовывать записи актов гражданского состояния и контролировать их ведение (это уложение было принято законом от 21 ноября 1828 г.);

– регулировать по шариату (мусульманскому праву) семейные и бытовые споры, наследственные тяжбы среди башкирского, татарского, казахского населения [4, с. 15–17].

Конечно, в начальный период работы существовали конфликты между принятыми законами Российской империи и муфтиятом. Это объяснялось тем, что не существовало четкой фиксации пределов, на которых должен был действовать Оренбургский муфтият [5, с. 233–234]. Тем более время от времени структуры власти пытались ограничивать влияние муфтията, а мусульмане постоянно писали ходатайства о том, чтобы их Духовное собрание получило больше полномочий.

Оренбургское духовное собрание находилось в полном подчинении у государственного аппарата Российской империи. Хотя было основано в качестве «высшего» госучреждения, оно было региональной «веткой» правительства и подчинялось Департаменту духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.

Собственно, поэтому можно назвать муфтият собранием бюрократов, так как состав его руководства, методы работы,

делопроизводство – все было в русле устоявшихся требований со времен правления Петра I. Это особенно хорошо заметно по журналам заседаний, они полностью соответствовали петровскому регламенту.

Как было заведено при Петре I, записи в журналах должны были оформляться по определенным канонам, заголовки – соответствовать регламенту, обязательны дата заседания, имена всех присутствующих на нем. Все предписания выполнялись неукоснительно. Для журналов установили обязательные разделы в записях, они должны были содержать:

- то, что обсуждали (в пересказе);
- какое решение приняли, резолюцию положено было писать подробно, ведь она, по сути, имела силу распоряжения;
- упоминание законов и распоряжений высшей государственной власти должны были быть указаны в точности, как подтверждение правомочности [3, № 16710, 16711].

Созданный муфтият выполнял многофункциональную роль на службе государства: это был орган, который контролировал, распоряжался, обладал судебными правомочиями и возможностью апелляции. Также, параллельно с этими функциями, он унифицировал мусульманские окраины империи, пресекал противогосударственные устремления некоторых неправославных народов.

Еще одной задачей муфтията была интеграция тюркского населения и мусульман в Российскую империю, при условии соблюдения правовых установок государства.

Казалось бы, одни требования к мусульманам, но все-таки они получили автономию в религии и культуре. Благодаря основанию Духовного магометанского собрания в Башкирии и прилегающих к ней землях наступило «умиротворение», меньше стало волнений, восстаний. Серьезная преграда, стоявшая на пути царизма в Казахстан и Среднюю Азию, была если не устранена полностью, но сглажена.

На государственную службу стали привлекать образованных, умных представителей башкирского и татарского народов. Ислам, не только по воле правительства, но и по движению с его стороны, начал «прорастать» в государственный аппарат. В результате налаживались коммуникации между правительством и национальными землями, что позволяло определить, пусть и не быстро, юридические системы для татар, башкир, казахов: российская была светской системой, шариат – мусульманской, адат – традиционной. Процесс установления был непростым, длительным, конфликты возникали, но духовная терпимость расширяла рамки и принималась все большим числом людей.

В Поволжье, на Урале, в Сибири и других мусульманских регионах в рамках становления «государственного» ислама появилась каста «священнослужителей», чуждых мусульманам-суннитам, причем правительство империи их кастой не считало. Муллы и муэдзины, назначенные по указам правительства, от своего народа, от прихожан отрывались, но и к эффективным «служащим» империи они приближались с большим трудом.

Религиозные реформаторы от башкирских и татарских мусульман, их называли джадидами, постепенно адаптировали «новое» исламское учение. Оно становилось настоящей идейной силой, которая углубляла взаимопроникновение тюркских и мусульманских народов в социальную жизнь Российского государства. Империя укреплялась, становясь все более обширной и могущественной, а мусульманские народы получали возможность принять современные трансформации и модернизацию. Можно говорить о том, что это взаимодействие с мусульманскими подданными через Духовное собрание выработало неведомый ранее российский вариант ислама, его впоследствии стали именовать «евроислам».

Деятельность Оренбургского духовного собрания под руководством департамента религиозных конфессий помогла правительству совершить многие поворотные моменты:

– контролировать выборы, утверждение и деятельность мулл, превращенных, по сути, в госслужащих, но без платы из казны;

– произвести уменьшение количества духовных лиц, так как ахуны, имамы, хатибы и муэдзины получили «в нагрузку» дополнительные функции, которые ранее были возложены на мухтасибов, факихов, мударрисов, хафизов и т.д.;

– регулировать строительство мечетей и осуществлять контроль за их деятельностью;

– совершить поворот к канонизации мазхаба, ханафитской богословско-юридической школы, она была умереннее экстремистских в Оренбургском муфтияте;

– шире продвигать русский язык и применить распространение российского законодательства, наряду с ограничениями некоторых жестоких норм шариата, например, искоренили телесные наказания башкир и татар по указанию муллы, еще сняли запреты на общение и взаимодействие мусульман с христианами;

– предоставить мусульманам внутри Российской империи автономию, хотя и несколько ограниченную, в отправлении религиозных культов, в выборе духовных предводителей, в строительстве мечетей, медресе и мектебов, в вопросах имущества, пожертвованных благотворителями (на араб. – вакуф), это стало предпосылками к введению закона о свободе совести;

– преобразовать муфтият в передаточное звено вертикали власти, которая лучше теперь знала о состоянии дел у мусульман, а члены муфтията получали деньги из казны, за хорошую и преданную службу – государственные награды, по выслуге лет – пенсию.

Предпринятые действия впоследствии принесли спокойствие и стабильность на восточных землях империи, помогли достигнуть «любви, тишины и согласия» на огромной территории Российского государства, которое в большинстве было православным, – все это стало истинным претворением в жизнь указа Екатерины II «О терпимости всех вероисповеданий» [1, с. 7].

Оренбургское духовное магометанское собрание с самого начала своего образования обозначило новую ступень в развитии Российской империи в вопросах взаимодействия с мусульманскими подданными. Это новое учреждение стало показателем того, как императрица Екатерина II заложила фундамент изменений по отношению к исламу, одной из самых распространенных религиозных конфессий, положив начало повышению статуса ислама и его приверженцев от «гонимых» и порицаемых до «терпимых» государевых людей.

Чиновники и служащие Оренбургского собрания получили все привилегии госслужащих, получая средства из казны, хотя их утверждение полностью зависело от высшей власти. Но статус государственного «человека» привел к подчинению мулл, а за ними и всех мусульман, следовательно, они все больше включались в общероссийское этническое пространство, их земли вступали в экономику страны, подчиняясь принципам ее хозяйствования [5, с. 292].

Самостоятельность Оренбургского собрания была минимальной, собственные решения, даже в религиозной сфере, были подконтрольны властям. Отчетные документы Духовного собрания тщательно отслеживали сотрудники Департамента духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел, этот контроль позволял знать, «чем живут и дышат» подданные мусульмане.

В то же время Оренбургское духовное магометанское собрание опосредованно несло в общество информацию об исламе, его традициях и обычаях, зарождая интерес к нему. Через собрание фиксировалась эволюция и изменения в законах, которые регулировали практически все стороны жизни мусульман. Обратная связь – от подданных с помощью собрания к «верхам» – позволила собирать и анализировать информацию о «низах» и предпринимать новые преобразования в отношениях государства и ислама.

Задачи, стоявшие перед правительством Российской империи, были грандиозны, и среди них было освоение новых земель без военных действий. Внутриполитические решения Екатерины II и ее последователей были оправданы и логичны – с государственной точки зрения, и создание Оренбургского духовного магометанского собрания было важным звеном в этой цепи.

Литература

1. Азаматов, Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в 1861–1917 гг. Ислам в Башкортостане / Д. Д. Азаматов // История Башкортостана во второй половине XIX – начале XX века. – Уфа : Уфимский полиграфкомбинат, 2007. – Т. 2. – С. 7–25.

2. Любичанковский, С. В. Политика аккультурации средствами просвещения исламских подданных Российской империи: исторический опыт Оренбургского края (середина XIX – начало XX вв.). – Оренбург : Издательский центр ОГАУ, 2018. – 263 с.

3. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1. С 1649 по 12 декабря 1825 г. – СПб. : Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1830. – Т. 22 : 1784–1788.

4. Умитбаев, М. С. В память столетия Оренбургского магометанского духовного собрания, учрежденного в городе Уфе. – СПб., 1892.

5. Фархшатов, М. Н. Мусульманское духовенство / М. Н. Фархшатов // Ислам на территории бывшей Российской империи: энц. словарь. – М., 2006. – Т. 1. – С. 286–292.

ORENBURG SPIRITUAL MOHAMMEDAN ASSEMBLY AS AN ACCULTURATION BODY OF THE ISLAMIC POPULATION OF THE RUSSIAN EMPIRE AT THE END OF THE 18TH CENTURY

Abstract: The article discusses the reasons and conditions for the creation of the Orenburg Spiritual Mohammedan Assembly as an administrative and spiritual centralized governing body of Muslims of the Russian Empire. The conclusion is made that the creation of the Spiritual Mohammedan Assembly has revealed a new vector in the policy of the Russian Empire in matters of interaction with Muslim subjects. It became an indicator that Catherine II laid a new foundation for state actions in relation to Islam, marking the beginning of raising its status and turning its adherents from “persecuted” and censured to “tolerant” sovereign people, as well as their active involvement in the cultural and legal space of the Russian state.

Key words: Orenburg spiritual Mohammedan Assembly, Islam, Catherine II, acculturation, mufti.

References

1. Azamatov D. D. Orenburgskoe magometanskoe duhovnoe sobranie v 1861–1917 gg. Islam v Bashkortostane [Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly in 1861–1917. Islam in Bashkortostan]. In *Istorija Bashkortostana vo vtoroj polovine XIX – nachale XX veka* [History of Bashkortostan in the second half of the 19th – early 20th century]. Ufa, 2007. Vol. 2, pp. 7–25.
2. Ljubichankovskij S. V. Politika akkul'turacii sredstvami prosveshhenija islamskih poddannyh Rossijskoj imperii: istoricheskij opyt Orenburgskogo kraja (seredina XIX – nachalo XX vv.) [The policy of acculturation by means of education of Islamic subjects of the

Russian Empire: the historical experience of the Orenburg Region (middle 19th – early 20th centuries)]. Orenburg, 2018, 263 p.

3. Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie 1. S 1649 po 12 dekabnja 1825 g. [The complete collection of laws of the Russian Empire. Collection 1. From 1649 to December 12, 1825]. St. Petersburg, 1830, Vol. 22 : 1784–1788.

4. Umitbaev M. S. V pamjat' stoletija Orenburgskogo magometanskogo duhovnogo sobranija, uchrezhdennogo v gorode Ufe [In memory of the centenary of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, established in Ufa]. St. Petersburg, 1892.

5. Farhshatov M. N. Musul'manskoe duhovenstvo [Muslim clergy]. In *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: jenc. slovar'* [Islam on the territory of the former Russian Empire: enc. Dictionary]. Moscow, 2006. Vol. 1, pp. 286–292.

УДК 297: 141.336

Игумен Иона (Чураков)

ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ДЖАЛОЛУДДИНА РУМИ В СОВРЕМЕННОСТИ И ЗНАЧЕНИЕ ЕГО ЭТИКО–РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ В СУФИЙСКИХ ПРИТЧАХ

Аннотация: В статье дается историографический обзор научных и богословских исследований культурного наследия Джалалуддина Руми и его влияние на мировое культурное наследие. Мистицизм творчества Руми связан с пониманием проблемы двойственности человека как единого образа макро- и микрокосма, что отражается в аллегориях поэтического творчества. Как духовный учитель, Руми своим художественным творчеством внес огромный вклад в мировое культурное наследие и развил мистико-духовную символику суфийской религиозной традиции. В силу своей высокой художественной формы и глубокого общечеловеческого содержания нравственных ценностей творчество Руми стало важнейшим элементом не только общемусульманской культуры, но и мирового культурного наследия.

Ключевые слова: *Джалалуддин Руми, румиология, суфийское культурное наследие, суфийские притчи, поэтический мистицизм, Маснави, суфийский символизм, тарикат, мировое культурное наследие.*

Цитирование: *Иона (Чураков), игумен.* Изучение культурного наследия Джалалуддина Руми в современности и значение его этико-религиозных идей в суфийских притчах // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 151–170.

Сведения об авторе: Иона (Чураков), игумен – студент второго курса магистратуры Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург). E-mail: iona-72@mail.ru

Поступила в редакцию 17.05.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Джалолуддин Руми (1207–1273) – основатель суфийского ордена Мавлавия, который является хранителем культурного наследия поэта и религиозного деятеля. Изучение культурного наследия Джалолуддина Руми в историческом прошлом и современности является важной научной задачей, позволяющей понять значение творчества Д. Руми в развитии мусульманской и мировой культуры. В научной среде европейских востоковедов сложился даже термин «румиология», который показывает значение Д. Руми как целого раздела востоковедения.

Одним из первых крупных исследователей культурного творчества Д. Руми был Бедиуззаман Фронзафар (1904–1970), который анализировал поэзию Д. Руми в контексте суфийской философии в своей докторской работе (1935 г.) и работал профессором персидской литературы в Тегеранском университете. В своей работе «Шарх аль-Матнави аль Шариф» [15] он рассмотрел социальные и исторические предпосылки творчества Д. Руми, критически рассмотрел переводы и комментарии к Маснави, связал его идеи с философией Ибн Араби и муллы Садра. Также Фронзафар издал книгу «Хадисы Матнави», где опубликовал все поучительные нравственные истории Д. Руми, имеющие богословский суфийский смысл.

Профессор персидской литературы Джалал ад-Дин Хамаи (1900–1980) на кафедре в Тегеранском университете рассмотрел религиозные и мистико-философские идеи Руми, обнаружил логическую связь между рассказом ат-Матнави «История царя и больной девушки» и его рассказом «История безумного замка».

Исследования по творчеству Руми проводили – Абд аль-Хусейн Заринкуб (1922–1999), Мухамад Таки Джафари (1923–1998) (книга «Объяснение, критика и анализ аль-Матнави» в 15 частях), Мухамад Реда Шафии Кджкны (1939–2009), опубликовал «Диван Шамс Тебриз» аль-Матнави (1075 газелей и 256 четверостиший с комментариями), связав его идеи с персидскими

поэтами – Санаи, Аттар, Хафез, Хакани; Карим Замани (1951 г.р.) написал книгу «Шарх Джами аль-Матнави» из семи частей.

Иранский профессор Абдолхоссейн Заринкуб удивляется следующему факту. Он пишет, что обнаруживает, что английский поэт Эдвард Фицджеральд взял на себя задачу познакомить поэта Омара Хайяма с западной культурой в восемнадцатом веке. Известный немецкий философ Фридрих Ницше также представил персидского поэта Хафеза аль-Ширази публике. Британский востоковед Николсон в конце XIX – начале XX века представил Европе творчество Джалал ад-Дина ар-Руми, которого он изучал двадцать пять лет своей жизни [4].

Знаменитый немецкий поэт и востоковед Фридрих Рукерт (1788–1866) говорит о Джалал ад-Дине ар-Руми: «Где та звезда, которая спустилась на землю и свет которой достиг меня? Где Маулана Джалал ад-Дин ар-Руми, величайший из всех знающих и самый священный из всех народов!».

Английский востоковед Артур Джон Арберри (1905–1969) говорит о нем: «Я проведу остаток своей жизни, изучая произведения Джалал ад-Дина ар-Руми, которому удалось многое в спасении народа своей страны за семь веков до ее разрушения. Европа будет спасена только благодаря трудам Джалал ад-Дина Руми» [13].

Мухаммад Абд аль-Салам Кафафи в Бейруте в 1960 году опубликовал книгу о Руми на арабском языке под названием «Джалал ад-Дин ар-Руми и его суфизм».

Профессор Абд аль-Ваххаб Аззам аль-Матнави и профессор Азхари Шейх ас-Сави Шаалан представили свои докторские диссертации в Каирском университете, их перевод считается одним из самых замечательных арабских переводов Руми.

Художественный роман «Сорок правил любви» турецкого писателя Элиф Шафак (1971 г.р.), по творчеству Д. Руми, был опубликован на английском языке в США и в Соединенном Королевстве в феврале 2010 года, и за первые недели было продано

около полумиллиона экземпляров, возглавив список бестселлеров в Италии, Франции, Болгарии и Турции. После этого Руми стал мировой известностью.

Научный анализ творчества Джалолуддина Руми широко представлен в отечественных научных диссертациях по различным аспектам: в религиозно-философском ключе – М.Т. Махмаджонова [9]; в сопоставлении с идеями Носира Хусрава – Ш.Х. Карамхудоева [7]; особенности лексико-семантического анализа пословиц Руми – О.Ш. Игболов [5]; литературные особенности языка поэзии Джалаладдина Руми – Х.Ш. Кабиров [6]; влияния на Руми идей суфия ал-Кушайри – О.А. Лапицкая [8]; антропология Руми в притчах «Маснави ма’нави» – К.С. Саидолимов [14] и Т.И. Асомуддинзода [2]; особенности глагольной лексики в «Маснави маънави» – Р.А. Усмонов [19]; аллегорические рассказы в «Фихи мо фихи» – З.Ш. Тохиров [18]; педагогические идеи Джалаладдина Руми – Дж. М. Тахери [16] и М.М. Шариат Богири [20]; влияние Д. Руми на суфийскую традицию – А.Ф. Якоби [21].

Обзор научной и богословской литературы ясно обозначает нерешенные вопросы в творчестве и суфийском культурном наследии Джалаладдина Руми, в частности, концепцию межрелигиозного диалога Д. Руми на основе идеи «совершенного» универсального человека, которая является элементом исламо-христианского диалога в мире в условиях глобализации культурных контактов.

Рассмотрим особенности поэтического творчества Джалолуддина Руми и значение его этико-религиозных идей в суфийских притчах.

Одной из самых ярких черт поэзии Аль-Руми является его вокальная суфийская музыка. Маулана был знатоком музыки, и он показал удивительную способность пользоваться музыкой и поэтикой слов. Помимо ассонанса, аллитерации, словесных ассоциаций и других риторических форм, Аль-Руми также использует различные типы композиции: повторение, фонематическую

или метрическую параллель, перечисление и др. Совершенная поэтическая форма стихов Руми должна была вместить, по его мысли, божественное совершенство идеи единства: «Что касается истинного (божественного) знания, то это свет, который Бог излучает в сердца верующих, чтобы осветить им, и Бог ведет к Своему свету, кого пожелает» [11].

Каждая строка стихов имеет свою собственную независимую рифму, и таким образом стихотворная система освобождается от единой рифмы, которая долгое время мешала арабским поэтам сочинять стихотворные рифмы. Именно это разнообразие рифм позволяло персидским поэтам составлять обширные эпосы на арабском языке и продвигать их так далеко, как они хотели. Джалал ад-Дин говорит во введении к «Аль-Арабии»: «Книга Матнави является Божьим законом (Азхар) и самым ясным доказательством Бога» [17].

Мистицизм творчества Руми связан с пониманием проблемы двойственности человека как макро- и микрокосма. Руми выразил эти отношения следующим образом: «Я стал человеком и именем, я умер как животное и стал человеком» (Руми, 1375, d 3: b 3901-3902) [1, с. 319]. В стихах Мавлоно человек представлен как проводник двух миров, он сопричастен миру природы и миру духовному. Постоянные параллели поэтических образов у Руми между этими двумя мирами выражают специфику его творчества.

Центр и источник этого мистического способа познания, подобно интеллекту и внешним чувствам, является частью сил человеческой души, и в исламском мистицизме Руми он называется «сердцем». Религиозно-поэтический мистицизм – это не только художественный взгляд на религию, а независимая эпистемология, главный элемент которой находится в человеческой душе и через которую человек познает существование и религию параллельно с разумом. Но эстетический или художественный взгляд, в отличие от эпистемологического взгляда, стремится не информировать о чем-либо, а выражать реакцию и чувства чело-

века по отношению к предмету. Следовательно, результаты, полученные с художественной точки зрения, выражаются композиционными предложениями, и в силу того, что они информативны с виду – они являются также смысловыми эссе. Единственный когнитивный аспект этой точки зрения – это претензия на общую ценность суждения. Учитывая различие между этими двумя взглядами, теперь необходимо увидеть, какое из этих двух взглядов в мистицизме и типе его прочтения религии преобладает.

Руми ясно показывает, что мистик (совершенный человек) обладает определенным знанием ментальных сущностей и божественных истин, хранит эти тайны [3, с. 103]. Взгляд и жизнь мистика отличается от взгляда и жизни поэта. У мистика преобладает иррациональный опыт невыразимости религиозной жизни, поэт пытается оформить свой опыт жизни в рифмующиеся строки. Это означает, что художественная личность поэта доминирует над любым другим аспектом его характера, который сосредоточен на значении и содержании стихотворения и делает его невозможным в форме поэзии, в отличие от мистика, который, даже когда он говорит стихи, поэтический аспект растворяется в его мистическом влечении. Следовательно, «значение» в словах мистика, будь то в прозе или в поэзии, предшествует слову и априорному, в то время как в поэзии поэта «значение» является апостериорным и возникает из формы или вместе с ней. Возможно, именно из-за этих формальных ограничений и препятствий Руми выражает отвращение к поэзии: «Откуда мне брать стихи? Боже, ненавижу поэзию», «Смысл в поэзии – не что иное, как путаница, поскольку это фляжка (пустая), ее нет в записи (жизни)» [10, с. 452].

В конце концов, мистик, в отличие от поэта, личность которого заключается в творчестве и общении с аудиторией, предпочитает молчание и изоляцию – публичным выступлениям. Теперь мы кратко рассмотрим основные элементы мистицизма, изложенные в «Маснави» Д. Руми, чтобы увидеть, является ли природа этих элементов эпистемологической или художественной,

и какой из замыслов Руми можно объяснить с помощью любой из этих двух точек зрения.

Известная поэма Руми «Маснави» начинается с поэтического произведения про сокола, который слетел с руки царя (имеется в виду Бога). Душа мистика (самого Руми) уподобляется птице, которая проходит девять сфер и семь небес, она была еще до сотворенья всех тел в раю и жила среди райского «пламени», согласно божественному Промыслу воплотилось в теле Руми и как птица-феникс вновь возвращается к себе в райские обители [12, с. 31]. Эта идея вечного возвращения суфийского символа (душа-птица) к источнику всякой жизни – Богу, является лейтмотивом всего творчества Мавлоно: «Ты родился крылатым, зачем ползать по жизни?».

Стихотворение «Услышьте, любящие прах: любовью вечной я горю» показывает внутреннее содержание этого пути – Любовь к Богу. В этом произведении встреча с учителем Шамсом в Тебризе стала поворотным пунктом обращения (суфийского посвящения) Руми.

Универсальность суфийского послания Руми миру включает его гуманистический призыв к Богу – «моя религия – не крест, не иудейство, не ислам» [Там же. С. 34]. Бог живет не в рукотворных храмах, а в самом внутреннем храме (сердце) человека, который «образ Божий». В этом страстном поиске любви к Богу Руми уже не страшен ад и рай, он опьянен любовью к Богу.

Любовь к Богу – это душа суфизма, и именно эта любовь заставляет тростник (суфийский символ человека) жаждать и повествует о боли разлуки и хочет вернуться к своему истоку и соединиться с Богом. Согласно Руми, любовь имеет космические корни, и ее источником является Бог, и она течет в двух направлениях по всей вселенной: «Он любит день и ночь и беспокоится, потому что ты видишь, что ночь любит его больше» [Там же].

Но помимо этой универсальной и космической любви, которая является средством выживания человека в мире, краеугольный

камень мистицизма и его дух – это любовь, основанная на познании Бога. Эта любовь является непосредственным результатом суфийского опыта и находится по другую сторону медали совершенного знания, она обнажает все в глазах мистика перед Богом, который остается живым, и устраняет все препятствия на пути к росту и совершенствованию его. Такое знание и любовь являются результатом добровольной или принудительной аскезы, которая открывает глаза на истину через страдание и боль: «Была ли любовь дикой и кровавой с самого начала? бежать от того, кто снаружи» [Там же].

Согласно суфизму, это знание и любовь к Богу не зависят от дел и борьбы суфия, ибо Сам Бог выбирает своих любящих друзей. Богословие мистика формируется на основе этой любви, и, по сути, любовь сама берет на себя ответственность за его религию и оформляет ее мистику таким образом, что становится его средством связи с Богом, а не препятствием. В этом смысле мистик как шейх и наставник – это врач сознания, который диагностирует болезнь души искателя и предписывает ее, а не только эстетически озвучивает свою позицию. Конечно, Руми не против интеллекта и материальных чувств, экспериментальной науки, но считает их полезными для материального мира, а не для познания Бога и истин религии.

Совершенный человек – это идеальный пример мистика, который, согласно суфийской вере, является проявлением мысли Бога, и Руми в «Маснави» подчеркивает это возвращение мысли (ищущего человека) к своему Первоисточнику: «в Мекку путь свой направляет мусульманин-пилигрим» [Там же. С. 35], но встречает Бога в своем сердце. В этом неутомимом аскетическом стремлении в любви к Богу есть что-то от христианской аскезы в момент Тайной вечери: «Выпивая чашу, мы будем читать о любви и ради встречи Любимого забудем себя, желаю одного лишь на свете – Любимого (Бога)» [Там же. С. 36].

Величие Руми в том, что он возвышает души мусульман до тайны христианства, что любящий Бог живет в их сердце и

они его благородные любящие носители: «вы – престол Живого Бога посреди земных красот» [Там же. С. 35]. Предназначение человека явить в себе образ Божий, вернуть его Создателю в чистом от греха виде. Суфийский символ зеркала (души человека) передает здесь христианский смысл образа Божьего, в котором Бог и человек встречаются глазами. Другой суфийский символ – душа уподобляется тростниковой флейте, на которой Бог исполняет мелодию любви. Соловьи (ангелы) «плакали кровью и пели о любви» в этот момент постижения суфием встречи Бога. Суфийский образ «дороги превращений», которая ведет к Разуму (Логосу Бога), проходит этапы от праха (минерала) к животному и ангелу, заканчивается в слиянии души с Богом (бака): «И душа стяжает в высях, что внизу не обрела» [Там же. С. 39].

Суфийские стихи Мавлоно проводят читателя по всем этапам тариката (восхождения суфия к Богу). Этот путь мюрид (ученик) проходит вслед за своим учителем (шейхом). В «Маснави» Руми проходит тарикат вслед за своим учителем Шамсом. Тарикат включает в себя внешние (шариат) и внутренние установления (хакикат). Остановками на этом пути служат: покаяние (тауба), воздержание (вара), отречение (зухд), упование (таваккул), нищета (факр), терпение (сабр), благодарность (шукр), удовлетворенность (рида). На этом пути суфий достигает следующие внутренние состояния (хал): близость к Богу (курб), любовь к людям (махабба), любовь к Богу (ишк), благоговение (хауф), надежда (раджа), страсть (шаук), доверие (унс), покой (итманина), свидетельство веры (мушахада), утвержденность (в пути) (йакин) [Там же. С. 10]. Руми внес в суфийскую практику распевание стихов, посвященных тем или иным ступеням суфийского пути под музыку и кружащийся танец для достижения мистического транса: «Прозреешь – и жизнь просияет иная, и сердцем услышишь рыдания ная» [Там же. С. 43].

В произведении «Татуировка» раскрывается образ шейха, которого «ни адский жар, ни солнце не сожжет, того, кто пламя

Духа бережет» [Там же. С. 50], который преодолевает «косоглазие» материализма и в душе у которого татуировка образа Божьего. Он терпит от ангелов нанесение духовных очертаний с болью и является господином духа над плотью. В стихотворении «Косой слуга» шейх преодолевает косоглазие осознанием духовного единства мира (один кувшин – суфийский символ) и находит разбившийся кувшин целым, в отличие от злобного слуги, который видит два пустых кувшина.

В отрывке «Глухой посещает больного» описывается, как глухой невпопад отвечает больному, ободряя его перед смертью. Так и душа ободряет тело перед кончиной, «исполняя свой долг и обретая покой». Она радуется страданиям и смерти тела – своему духовному рождению.

Следующий любимый суфийский символ в стихе «Корзина песка» [Там же. С. 59] – бедуин на верблюде (душа с телом) везет полные корзины (зерно – песок: мудрые и суетные мысли). Странник (мудрость Божья) не имеет пристанища в мире и ничего не имеет похожего на земную мудрость достатка. Она призывает бедуина (суфия) выбросить суетные мысли – песок. Но бедуин проходит мимо странника, не одарив его песком (милосердием) и не вняв мудрости, он остается с прежним скарбом и не видит отчетливо ориентиров в пустыни жизни.

В монологе «Ответ Лейлы» красавица символизирует Божественную мудрость и страсть Медждуна (с арабского «безумец» – суфия). В образе халифа – человеческий плотский разум, который гоняется за «теньями» вещей и не видит красоту Лейлы (духовных смыслов). Разум рациональный (халиф) – слепец, у которого «пуст колчан» стрел любви.

Памфлет «Узник-обжора» символизирует грешную природу человека (нафс), он постоянно приносит проблемы своему обладателю. «Узилице земное» – там грешник скован страстями материального обжорства, тюрьма – место пира. Верблюд (символ тела) весь день носил нафс (обжору) и не мог заплатить цену

погонщику обжора. Он остался слеп и глух из-за корысти, избавившись от корысти – «тому пошлет Создатель исцеленье» [Там же. С. 67].

В работе «Обморок» обыгрывается христианская притча «не давайте святыни псам» (Мф. 7:6), где кожевник упал в обморок в парфюмерном ряду. Так и грешник после смрада страстей не выносит ангельской чистоты места встречи с Богом. Ангелы-парфюмеры довели беднягу до глубоких страданий своим парфюмом, пытаясь привести его в чувства, но его отрезвил «навозный шарик», который ему поднес другой кожевник и даже стал втирать его в виски брата. Руми обыгрывает слова медика Галена – «привычное несет выздоровленье». Судьба грешника на земле и в аду (вечной жизни) по Руми – «вдыхать безумья смрад» [Там же. С. 71].

В произведении «Сторож» на караван (жизнь человека) напали разбойники (шайтаны – бесы), обокрав человека от духовных богатств, ум (сторож) не смог отчитаться Владыке Богу о своем потерянном богатстве. Руми напоминает о бдительности (важном суфийском качестве): «О муж, не спи, будь бдителен и строг» [Там же. С. 73]. Во время пути каравана необходимы постоянные молитвы, тогда не страшны разбойники, можно сравнить с Евангелием: «не бойтесь убивающих тело, бойтесь, кто может свергнуть в геенну» (Лк. 12:4).

В стихе «Собака бедуина» [Там же. С. 75] под собакой понимается тело, а хозяин-бедуин – суфий, плачущий над подыхающей собакой. В коробе он носит мясо и хлеб (истинная пища), но не давал ее телу (не освящал божественными энергиями). Его спутник (ангел) обличает скрягу, что он «бурдюк пустой» (не имеет вечной жизни) и «прах пустыни». Смысл притчи – освящение божественной благодатью души и тела, не скрывать божественные таланты, не зарывать их вместе собакой (телом) в землю.

Метафорический сюжет «Дурак и медведь» повествует о сражении медведя (животная душа) со змеем (страстью), где

победил змей. Но странник (духовный ум, ведомый ангелом от Бога) разрубил змея. Но медведь, своего спасителя охраняя, спящего ударил булыжником, убирая муху. Смысл притчи – дружи с животной душой умная душа, но проси защиты у творца от «усердья глупца» [Там же. С. 79].

Притча «Старческий недуг» гласит, по Мавлоно, о смысле страдания для суфия. Болезнь – «старость», суфий воспринимает духовно (символ лекаря) как важный ресурс боли, ведущей человека к Богу. Но тело – «больной», не довольное врачом и жаждет внешних лекарств (микстуры), пытаюсь уйти от боли и депрессии болезни. Смысл притчи – в принятии болезней и старости как лучшего лекарства для духовного рождения души суфия.

Рубайи «Вор-барабанщик» говорит о следующем символизме: смерть (вор) подкопала забор (тело) старика-владельца (души, отягощенной материальным), бьющей в барабан (молитв) утром (пробуждение души).

Произведение «Клятва пса» [Там же. С. 85] говорит о теле, которое растолстело и не построило себе дом (молитв), хотя и давало обет Богу за все Его милостыни. Смысл притчи: человек в сытости забывает о Боге и обращается к другим богам (Коран, 30:33).

Сатира «Испуг» изображает, что в обоз (суфийского пути) есть приказ набрать ишаков (новобранцев) от царя (Бога), но шейх (испуганный учитель) просит соседа (другого – мудрого учителя) его спрятать (от указа), чтобы он спрятался от царских слуг (ангелов) как ишак (новообращенный). И они – ангелы потащат его на Страшный суд. Приняв за «ишака», не выполнившего волю Господина.

В метафоре «Лицом к хвосту» [Там же. С. 87] говорится о эгоизме (серой кобыле) как у пророка Иеремии («и стали ко Мне спиной, а не лицом» Иер. 7:24) и себялюбце, который не может вернуться домой (к Богу). Суфий «воевода» (шейх) дает совет воину (адепту себялюбцу) – оседлать кобылу и поменять

свое намерение (нийя) на противоположное (из корысти к любви к Богу), «как поскачешь – сядь лицом к хвосту» (кобылы – эгоизма), перейти к системе духовных ценностей. В этом стихе говорится о трех остановках суфия (местах силы) – покаяние (тауба), воздержание (вара), отречение (зухд).

В притче «Лиса, лев и осел» [Там же. С. 94] выводится Руми спор между лисой (кадаритами – мусульманами, выступали за абсолютную свободную волю человека) и ослом (джабаритами, выступали за абсолютное предопределение, отказ от свободы воли). В длинном диалоге лисы и осла выводится вся философия спора кадаритов и джабаритов (надеяться полностью на себя или Бога). Но новоиспеченный адепт Бога – суфий («осел»), увлекшись сладкими речами лисы о земных благах, поспешил за ней в общество потребления, и там на него прыгнул раненный слоном (Богом) лев (шайтан). Но, обратившись к Богу с молитвой, осел спасся бегством и встретил опять лису, которая говорила ему, что это только призрак льва, он ее никогда не кусает, а пугает только «слонов». Но осел распознал опасность безверия лисы, но не смог унять бурчанье живота и поплелся за лисой – растерзан львом. Смысл притчи: быть бдительным от коварных друзей-себялюбцев, сподвижников шайтана, убийц души.

В притче «Три совета» птица (шейх) дает три совета ловцу (глупому ученику) – «не будь дураком, небылицам не верь» [Там же. С. 97], «не печалься, что не вернуть», и быть верным кладу в груди (любви к Богу – который передает шейх мюриду). Но глупый ловец не поймал птицу (не выполнил советы, духовно не родился, остался глупым). Смысл притчи Руми выражает, как обычно, в последней строчке стиха: «Пропавшее дело – учить дурака».

В стихе «Дракон» под видом змея понимается эгоистическая природа нафс, которую охотник (неопытный суфий) пытался показать прирученным на базаре, но который его поглотил. Смысл притчи прост: борись с падшей природой, побеждай страсти льдом аскезы, чтобы солнце (пища страстей) «не разбудила

страсть и не привела душу к смерти духовной», Мавлоно поучает, – «Ты сердце соблазнами в грех не вводи, дракона застывшего не разбуди» [Там же. С. 103].

В аскетическом произведении «Поучение аскета» некий аскет (шейх), подобно пророку Илии был радостен о Господе посреди голода и смерти братьев (мусульман), но был печален к страдальцам (желая им дождя – благодати на души). В стихе ставится идея единства мусульманской уммы в период страданий и духовная ответственность ее вождей (имамов).

В подражании книге «Калила и Димна» под названием «Три рыбы» [Там же. С. 113] Руми показывает участь трех рыб (душ): одна, умная, имела решимость и уплыла от сетей рыбаков (шайтанов), поглупей рыба – притворилась дохлой и тоже спаслась, а третья – сварилась в котелке (аду). Решимость – важное качество суфия, спасительное качество. В христианском канте (духовном песнопении) «Три птицы» есть подобная аллегория – одна птица летит к Богу быстро, другая – медленно, а третья – черпает крылом воду (образ трех типов монашества, аскетов).

В притче «Четверо индийцев» пришли в мечеть помолиться и осуждали друг друга, нарушая заповедь Христа («Не судите и не судимы будете» Мф. 7:1), подобно фарисею (притча о мытаре). Руми ясно говорит в притче: молитвы осуждающих Аллах не принял, они не прощены («Лишь тот прощен и принят свыше будет, кто не другого, а себя осудит» [Там же. С. 135], вынь бревно из своего глаза (пороков ты сам «не лишен»), и вынесешь соринку из глаза брата – «не будет ближний твой тебе смешон».

Таким образом, анализируя только небольшую часть поэтического духовного творчества Руми, можно сделать вывод, что нравственные его поучения имеют общечеловеческий и общекультурный смысл. Они направлены на нравственное изменение человека на пути к Богу. Мистицизм творчества Руми связан с пониманием проблемы двойственности человека как единого образа макро- и микрокосма, что отражается в аллегориях поэти-

ческого творчества. Как духовный учитель, Руми своим художественным творчеством внес огромный вклад в мировое культурное наследие и развил мистико-духовную символику суфийской религиозной традиции. В силу своей высокой художественной формы и глубокого общечеловеческого содержания нравственных ценностей творчество Руми стало важнейшим элементом не только общемусульманской культуры, но и мирового культурного наследия.

Литература

1. Акимушкин, О. Ф. Вдохновенный из Рума [Руми Джалалиддин. Поэма о скрытом смысле. Избранные притчи] / О. Ф. Акимушкин. – М., 1986.

2. Асомуддинзода, Тоджиддин Исломиддин. Проблема человека и его судьбы в произведении Джалалуддина Руми «Маснави Ма’нави» (философско-религиоведческий анализ) : автореф. дис. ... канд. философ. наук. Философия религии и религиоведение / Т. И. Асомуддинзода. – Душанбе, 2017. – 26 с.

3. Брагинский, И. С. 12 миниатюр от Рудаки до Джами / И. С. Брагинский. – М., 1976. – 303 с.

4. Зарринкуб, А. Х. Исламская цивилизация / Абдол Хосейн Зарринкуб ; [пер. с араб. М. Махшулов]. – М. : Андалус, 2004 (ГУП ИПК Ульян. Дом печати). – 237 с.

5. Игболов, О. Ш. Лексико-семантический анализ особенностей пословиц и поговорок в таджикском и английском языках : на материале «Маснави ма’нави» Джалалуддина Руми : дис. ... канд. филолог. наук / Таджикский национальный университет. – Душанбе, 2017. – 166 с.

6. Кабиров, Х. Ш. Специфические особенности языка поэзии Джалалуддина Руми. : автореф. дис. ... канд. филолог. наук / Кабиров Хуршед Шахбозбекович. – Душанбе, 2009. – 28 с.

7. Карамхудоев, Ш. Х. Сравнительный анализ антропологии Носира Хусрава и Джалаледдина Руми : дис. ... докт. философ. наук. – Душанбе, 2020. – 346 с.

8. Лапицкая, О. А. «Философские Основания Суфийского Учения Ал-Кушайри» : Автореф. Дис. ... Канд. Философ. Наук / Лапицкая Ольга Александровна. – Москва, 2013. – 28 С.

9. Махмаджонова, М. Т. Религиозно-философское учение Джалолуддина Руми : дис. ... докт. философ. наук / Махмаджонова Мухиба Талатжановна. – Душанбе, 2007. – 255 с.

10. Насыров, И. Р. Основания исламского мистицизма / И. Р. Насыров. – М., 2009. – 552 с.

11. Олимов, К. Исследования по суфизму / К. Олимов. – Душанбе, 1999. – 140 с.

12. Руми, Джалаладдин. Дорога превращений : суфийские притчи / Джалаладдин Руми ; сост., пер. [фарси], коммент. Дмитрия Щедровицкого. – М. : Теревинф, 2012. – 379 с.

13. Руми, Джалалиддин. Суть Руми / пер. с фарси на англ. яз. Джона Мойна, Артура Арберри, Рейнолда Николсона ; англ. версификация Колмана Баркса ; пер. с англ. яз. на рус. яз. и рус. версификация Сергея Сечива. – Москва : Гаятри, 2007. – 668 с.

14. Саидолимов, К. С. Образ человека в рассказах и притчах «Маснави ма’нави» Джалалиддина Руми : автореф. дис. ... канд. филолог. наук / Саидолимов Комилджон Саидмирзоевич. – Душанбе, 2003. – 28 с.

15. Суфии – мысль и действие : соврем. авт. о суф. традиции : сб. ст. / сост. Идрисом Шахом ; пер. Юлиана Аранова. – М. : Эннеагон, 2005. – 372 с.

16. Тахери, Дж. М. Педагогические идеи Джалаладдина Руми в системе современных общеобразовательных школ Ирана : автореф. дис. ... канд. пед. наук / Тахери Джавад Мохтар. – Душанбе, 2010. – 19 с.

17. Топбаш, Осман Нури. Кувшин воды : по мотивам «Маснави» Мавляна Джалалятдин Руми / Осман Нури Топбаш ; пер. с тур. А. Разоренова. – Москва : САД, 2007. – 291 с.

18. Тохиров, З. Ш. Аллегорические рассказы в «Фихи мо фихи» Джалалиддина Руми : автореф. дис. ... канд фил. наук / Тохиров Зиератшох Зрифович. – Душанбе, 2004. – 18 с.

19. Усмонов, Р. А. Глагольная лексика в «Маснавии маънави» Джалолуддина Руми : дис. ... канд. филолог. наук. – Худжанд, 2003. – 196 с.

20. Шариат Богири, М. М. Педагогические взгляды Джалалиддина Руми и Абрахама Маслоу относительно проблемы совершенного человека : автореф. дис. ... канд. пед. наук / Мухаммад Махди Шариат Богир. – Душанбе, 2012 – 22 с.

21. Якоби, А. Ф. Мироззрение Джалалуддина Руми и суфийская традиция : автореф. дис. ... канд. философ. наук / Якоби Ахмад Фахим. – М. 1991. – 17 с.

Hegumen Iona (Churakov)

THE STUDY OF THE CULTURAL HERITAGE OF JALOLUDDIN RUMI IN MODERN TIMES AND THE SIGNIFICANCE OF HIS ETHICAL AND RELIGIOUS IDEAS IN SUFI PARABLES

Abstract: The article provides a historiographical review of scientific and theological studies of the cultural heritage of Jaloluddin Rumi and its impact on the world cultural heritage. The mysticism of Rumi's creativity is connected with the understanding of the problem of the duality of a person as a single image of macro and microcosm, which is reflected in the allegories of poetic creativity. As a spiritual teacher, Rumi made a huge contribution to the world cultural heritage with his artistic creativity and developed the mystical and spiritual symbolism of the Sufi

religious tradition. Due to its high artistic form and deep universal content of moral values, Rumi's work has become an important element not only of the general Muslim culture, but also of the world cultural heritage.

Key words: Jaloluddin Rumi, rumiology, Sufi cultural heritage, Sufi parables, poetic mysticism, Masnavi, Sufi symbolism, tarikat, world cultural heritage.

References

1. Akimushkin O. F. Vdohnovennyj iz Ruma [Inspirational from Rum]. In *Rumi Dzhahalaliddin. Pojema o skrytom smysle. Izbrannye pritchi* [Rumi Jalaliddin. Poem about hidden meaning. Selected parables]. Moscow, 1986.

2. Asomuddinoda T. I. Problema cheloveka i ego sud'by v proizvedenii Dzhahalaluddina Rumi "Masnavi Ma'navi" (filosofsko-religiovedcheskij analiz) : avtoref. dis. ... kand. filosof. nauk. Filosofija religii i religiovedenie [The problem of man and his fate in the work of Jalaluddin Rumi "Masnavi Ma'navi" (philosophical and religious analysis). Abstract of a dissertation of a Candidate of Philosophical Sciences]. Dushanbe, 2017, 26 p.

3. Braginskij I. S. 12 miniatjur ot Rudaki do Dzhami [12 miniatures from Rudaki to Jami]. Moscow, 1976, 303 p.

4. Zarrinkub A. H. Islamskaja civilizacija [Islamic Civilization]. Moscow, 2004, 237 p.

5. Igbolov O. Sh. Leksiko-semanticheskij analiz osobennostej poslovic i pogovorok v tadjihskom i anglijskom jazykah : na materiale "Masnavii ma'navi" Dzhahaloluddina Rumi : dis. ... kand. filolog. nauk [Lexical and semantic analysis of the features of proverbs and sayings in the Tajik and English languages: on the material of "Masnaviya ma'navi" by Jaloluddin Rumi: dissertation of a Candidate of Philological Sciences]. Dushanbe, 2017, 166 p.

6. Kabirov H. Sh. Specificheskie osobennosti jazyka poezii Dzhahaladaddina Rumi: avtoref. dis. ... kand. filolog. nauk [Specific

features of the language of Jaladaddin Rumi's poetry. Abstract of a dissertation of a Candidate of Philol. Sciences]. Dushanbe, 2009, 28 p.

7. Karamhudoev Sh. H. Sravnitel'nyj analiz antropologii Nosira Husrava i Dzhalaledina Rumi : dis. ... dokt. filosof. Nauk [Comparative analysis of the anthropology of Nosir Khusrav and Jalaledin Rumi: dissertation of Doctor of Philosophy]. Dushanbe, 2020, 346 p.

8. Lapickaja O. A. "Filosofskie osnovanija sufijskogo uchenija al-Kushajri": avtoref. dis. ... kand. filosof. nauk [Philosophical foundations of the Sufi teachings of al-Kushayri. Abstract of a dissertation of a Candidate of Philosophical Sciences]. Moscow, 2013, 28 p.

9. Mahmadjhonova M. T. Religiozno-filosofskoe uchenie Dzhadoluddina Rumi : dis. ... dokt. filosof. Nauk [Religious and philosophical teaching of Jaloluddin Rumi. Dissertation of Doctor of Philosophical Sciences]. Dushanbe, 2007, 255 p.

10. Nasyrov I. R. Osnovanija islamskogo misticizma [Foundations of Islamic mysticism]. Moscow, 2009, 552 p.

11. Olimov K. Issledovanija po sufizmu [Studies in Sufism]. Dushanbe, 1999, 140 p.

12. Rumi, Dzhahalaladdin. Doroga prevrashhenij: sufijskie pritchi [Road of transformations: Sufi parables]. Moscow, 2012.

13. Rumi, Dzhahalaliddin. Sut' Rumi / per. s farsi na angl. jaz. Dzhona Mojna, Artura Arberri, Rejnolda Nikolsona ; angl. versifikacija Kolmana Barksa ; per. s angl. jaz. na rus. jaz. i rus. versifikacija Sergeja Sechiva [The essence of Rumi / trans. from Farsi to English lang. by John Moyne, Arthur Arberry, Reynold Nicholson; English version by Colman Barks; per. from English. lang. in Russian lang. and Russian version by Sergey Sechiv]. Moscow, 2007, 668 p.

14. Saidolimov K. S. Obraz cheloveka v rasskazah i pritchah "Masnavi ma'navi" Dzhahaloliddina Rumi: avtoref. dis. ... kand. filolog. nauk [The image of a person in the stories and parables of "Masnavi ma'navi" by Jaloliddin Rumi. Abstract of a dissertation of a Cand. of Philol. Sciences]. Dushanbe, 2003, 28 p.

15. Sufii – mysl' i dejstvie: sovrem. avt. o suf. tradicii: sb. st. [Sufis – thought and action: modern authors about suf. traditions: collection of works]. Moscow, 2005, 372 p.

16. Taheri Dzh. M. Pedagogicheskie idei Dzhahalaladdina Rumi v sisteme sovremennyh obshheobrazovatel'nyh shkol Irana: avtoref. dis. ... kand. ped. Nauk [Pedagogical ideas of Jalaladdin Rumi in the system of modern comprehensive schools in Iran: Abstract of the dissertation of a Cand. of Ped. Sciences]. Dushanbe, 2010, 19 p.

17. Topbash O. N. Kuvshin vody: po motivam “Masnavi” Mavljana Dzhahaljatdin Rumi [Water Pitcher: based on “Masnavi” by Mavlyan Jalalyatdin Rumi]. Moscow, 2007, 291 p.

18. Tohirov Z. Sh. Allegoricheskie rasskazy v “Fihi mo fihi” Dzhahaliddina Rumi : avtoref. dis. ... kand fil. nauk [Allegorical stories in “Fihi mo fihi” by Jalaliddin Rumi. Abstract of a dissertation of Cand. Phil. Sciences]. Dushanbe, 2004, 18 p.

19. Usmonov R. A. Glagol'naja leksika v “Masnavii ma'navi” Dzhahaloluddina Rumi : dis. ... kand. filolog. Nauk [Verbal lexicon in “Masnaviya manavi” by Jaloluddin Rumi. Dissertation of a Candidate of philological sciences]. Khujand, 2003, 196 p.

20. Shariat Bogiri M. M. Pedagogicheskie vzgljady Dzhahalolidina Rumi i Abrahama Maslou otnositel'no problemy sovershennogo cheloveka: avtoref. dis. ... kand. ped. nauk [Pedagogical views of Jaloliddin Rumi and Abraham Maslow regarding the problem of a perfect person. Abstract of a dissertation of a Cand. of Ped. Sciences]. Dushanbe, 2012, 22 p.

21. Jakobi A. F. Mirovozzrenie Dzhahalaluddina Rumi i sufijskaja tradicija: avtoref. dis. ... kand. filosof. nauk [The worldview of Jalaluddin Rumi and the Sufi tradition. Abstract of a dis. of a Cand. of Philos. Sciences]. Moscow, 1991, 17 p.

СТРАТЕГИИ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Аннотация: Статья посвящена теоретическому рассмотрению межрелигиозного диалога как формы межкультурного общения представителей различных религиозных традиций, которые в рамках коммуникации достигают взаимопонимания в решении общих социальных проблем и взаимообогащаются, узнавая лучше религиозную культуру друг друга, при сохранении своей религиозной идентичности и свободы веры. В статье проанализированы дефиниции диалога и межрелигиозного диалога, предложены авторские варианты этих дефиниций. Определены внутренние и внешние факторы и условия межрелигиозного диалога. Проанализированы различные классификации межрелигиозного диалога, предложена авторская классификация базовых стратегий межрелигиозного диалога. Автор обосновывает концепцию, согласно которой существуют четыре базовые стратегии межрелигиозного диалога: формализованно-толерантная, экуменически-личностная, охранительски-формализованная, апологетически-личностная.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, православие, ислам, стратегии, культура, традиции, экуменизм, антиэкуменизм.

Цитирование: Зосима (Кондраков), иеромонах. Стратегии межрелигиозного диалога // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 171–185.

Сведения об авторе: Зосима (Кондраков), иеромонах – студент второго курса магистратуры Оренбургской духовной семинарии (Россия, Оренбург). E-mail: diakon.dmitry@mail.ru

Поступила в редакцию 13.04.2022

Принята к публикации 04.07.2022

Духовное благополучие и будущее российского государства, историческое развитие которого насчитывает с Киевской Руси более тысячи лет, зависит от духовного потенциала православия и межрелигиозной стабильности в российском обществе.

Традиционными для российского общества являются самые многочисленные монотеистические религии православия и ислама, которые на протяжении тысячи лет совместного исторического существования на территории Евразии оказали существенное влияние на формирование российского государства и цивилизационного устройства российской общности, сыграли огромное историческое и культурообразующее значение. Православно-исламский межрелигиозный диалог имеет на протяжении всей российской истории плодотворный, конструктивный характер, который позволил сформировать стабильную, общую для всех россиян гражданскую национальную идентичность, крепкое государство и устойчивое в межэтническом отношении общество. Внешний фактор такого конструктивного межрелигиозного диалога заключается в многовековом сосуществовании традиций православия и ислама в едином социокультурном, географическом и политическом пространстве российского государства. Внутренний фактор заключается в традиции укрепления государственно-религиозных отношений как со стороны государства (кроме советского периода), так и в традиционной религиозной толерантности общественного менталитета, который объединяет множество национальностей и этносов в России.

В силу усиления тенденций глобализации в мире (единая экономика, информационное пространство, интернет, миграционные потоки) межрелигиозный диалог как фактор построения конструктивных отношений между последователями религий становится чрезвычайно важным. Особенно актуальным становится выявление эффективных стратегий позитивного межрелигиозного взаимодействия среди мусульман и христиан, адекватных современным внешним и внутренним вызовам российской цивилизации.

Рассмотрение специфики межрелигиозного диалога начнем с изучения ключевых терминов. Буквально перевод термина «диалог» с греческого языка *dialogos* означает «беседу», а также

(«диа» – два, через, «логос» – разум) означает – два слова или разума, вступающие в коммуникацию, общение «через слово». В современном научном сообществе существуют сотни определений диалога. С позиций русской философии ученый И.В. Зиновьев раскрывает диалог в виде «процесса коммуникативного взаимодействия между двух центров передачи культурной информации, где происходит развитие данных центров и самого процесса их взаимодействия» [5, с. 6].

Таким образом, под диалогом понимается организуемый процесс коммуникации, имеющий высокую социальную практическую значимость, информационный взаимообмен, культуру речи, два и более личностных субъектов коммуникации, равные права и обязанности сторон, эффект взаимопонимания и взаиморазвития сторон.

Исследователь О.Ю. Васильева определяет межрелигиозный диалог как «форму общения, которая создает атмосферу взаимопонимания между различными религиями, обеспечивает существование и совместную деятельность представителей различных конфессий с целью ознакомления, изучения и постижения иной веры» [2, с. 139]. Межрелигиозный диалог предполагает выявление между представителями религиозных общностей – общих ценностей, общих проблем и решение общих конфликтов в обществе.

Межрелигиозный диалог – это разновидность межкультурного диалога среди представителей религиозных традиций, которые в рамках коммуникации достигают взаимопонимания в решении общих социальных проблем и взаимообогащаются, узнавая лучше религиозную культуру друг друга, при сохранении своей религиозной идентичности и свободы веры.

Под стратегией диалога понимается управление поведением собеседника, когда речевое действие воздействует на сторону диалога (поступки, мысли, знания, эмоции) для достижения определенной цели. Исходя из стандартной классификации

стратегий диалога – формальное и неформальное (солидарное), можно выделить в межрелигиозном диалоге два типа. Первая формализованная стратегия исходит от субъектов диалога, являющихся представителями религиозных организаций (институций). Являются носителями социальных статусов. При таком типе диалога происходит публичное признание важности взаимопонимания между двумя религиозными общинами во имя общих социальных целей и достижения стабильного общества, межрелигиозного согласия. При неформальной стратегии выявляется личностная модель диалога, способствующая солидарному поведению личностей, где их личный опыт и позиция ключевая в диалоге. Субъекты диалога не представляют формально свои религиозные общины. Вместо нейтрально-формальной стратегии диалога включается солидарная стратегия, нацеленная на сотрудничество, либо охранительская стратегия, нацеленная на соперничество. Личностная стратегия предполагает в качестве сверхзадачи – взаимообогащение сторон диалога.

Исходя из категорий общее и особенное можно различить две основные стратегии межрелигиозного диалога – толерантную (объединяющую, экуменическую, основанную на сближении религий в богословской и практико-мистической сфере) и охранительскую (апологетическую, антиэкуменическую, сохраняющую в неизменности религиозные традиции и богословские каноны) стратегии.

Экуменизм опирается на инклюзивную рациональность (открытость истины и принцип «все включено»), релятивизм (относительность религиозных истин), религиозный синкретизм (неразличимость и стирание отличий религиозных традиций), объединение (конвергенция) религий в нечто квазиобщее. Антиэкуменизм опирается на эксклюзивную рациональность (абсолютность религиозной истины, ее неизменяемость, уникальность откровения), невозможность искать компромисс в богословской сфере, аскетической и молитвенной практике. Для этого типа

диалога неприемлемо нахождение единой догматической основы двух религий, допущения тождества их мистических практик.

Все остальные локальные стратегии связаны с дискурсивной практикой межрелигиозного диалога, которые можно назвать средствами такого диалога. Наиболее развитым в России является социальный диалог (дискурс), где представители религий обсуждают общую социальную проблематику жизни полиэтнического и поликонфессионального российского общества, зачастую под патронажем государства. При таком типе диалога не ставится вопрос богословского экуменизма (объединения религий), но подразумевается экуменическая (общая молитвенная) поддержка национального государства как условие национальной безопасности в обществе и сохранении культурного суверенитета. Целью такого межрелигиозного взаимодействия, по мнению М.А. Фарапоновой, является «открытое свидетельство традиционных ценностей, способствующих утверждению национального самосознания и культурного своеобразия народов России» [10].

Либеральный дискурс, основанный на международных стандартах «прав и свобод человека», либеральном этосе ценностей Запада, в целом поддерживает экуменическую стратегию с одной стороны и «агрессивный секуляризм» – с другой.

Митрополит Иларион (Алфеев), возглавляющий Отделение внешних связей Русской Православной Церкви, считает, что у «православия и ислама есть общий идеологический враг, олицетворяемый сторонниками секуляризации общественной жизни, не мыслимой ими без борьбы с традиционными религиями, не допускающей никаких компромиссов; а против врагов всегда было принято объединяться, договариваться о совместно направляемых против них действиях» [6].

Как свою противоположность агрессивный секуляризм порождает религиозный фундаментализм, использующий мифологический дискурс для противодействия секуляризму в массовом сознании, порождая конфликтные ситуации.

Антиэкуменический дискурс поддерживает исследователь-религиовед В.В. Габеев: «Россия существует ровно до той минуты, пока христиане, мусульмане, буддисты и иудеи, составляющие наш российский народ, живут в мире. И поэтому для России жизненно важно выстроить адекватные государственно-конфессиональные отношения, которые не будут пронизаны духом экуменизма, где конфессиональная идентичность будет краеугольным камнем патриотизма и сильной государственности» [4, с. 12]. Большинство православных религиозных деятелей в России также принимают позицию антиэкуменизма (религиозной ортодоксии), например, митрополит Омский и Таврический Владимир (Иким): «Православие и ислам идут как бы по параллельным путям: неподвижны в своих основаниях и не поддаются никаким „осовремениваниям“, веруя в незыблемость Божественных установлений. Их сближают и высокие нравственные требования, которые эти учения предъявляют к своим верующим» [3, с. 41]. Он является представителем личностной модели межрелигиозного диалога, где ключевыми условиями является персонализм, нахождение общих межличностных смыслов, приверженность традициям, основанная на уважении собственной истории и культуры, и высокие нравственные требования к своей личности. Социальный и личностный дискурсы межрелигиозного диалога являются наиболее востребованными в российском этнорелигиозном пространстве коммуникаций. Альтернативы межрелигиозному диалогу как составной части мира и согласия в обществе нет. Об этом факте говорит и известный теолог-модернист Г. Кюнг, что «мира между нациями не может быть без мира между религиями. А мира между религиями не может быть без диалога между ними» [1].

Апологетический религиозный дискурс предполагает богословское обличение догматики и практики критикуемой религиозной традиции на основе собственной религиозной традиции. Такая стратегия в диалоге – выяснение истинности и ложности

основ вероисповедания религий является конфликтогенной и приемлема только в миссионерской деятельности в отношении отпавших от религии либо неустойчивых (маргинальных) в отношении своей религиозной позиции людей. Как православие, так и ислам имеют внутренний запрет на богословские споры. «Не препирайтесь с обладателями Книги, иначе как с достоинством и честью используя наилучший довод» (Коран, 29:46), а также «Нет принуждения в вере» (Коран, 2:256). Эти слова Корана знает каждый мусульманский богослов и подчеркивает их в межрелигиозном диалоге.

Таким образом, можно в табличной форме предложить следующую картину существующих основных стратегий межрелигиозного диалога.

Классификация стратегий межрелигиозного диалога

Цель стратегии	Тип стратегии	
	Формализованный	Неформальный (личностный)
Толерантная (поиск общего)	Социальная консолидация религиозных общин	Взаимообогащение личностей
Охранительская (защита веры и своей идентичности, культурных отличий)	Сохранение уникальности своей религиозной традиции перед размыванием ее в условиях глобализации	Апологетическая защита своей веры (соперничество)

Как видно из представленной таблицы, существуют четыре базовые стратегии межрелигиозного диалога: формализованно-толерантная (между представителями религиозных организаций ради социальной консолидации); экуменически-личностная (поиск и обогащение опытом общих доктринальных знаний и мистических практик); охранительски-формализованная (сохранение уникальности своей религиозной традиции перед размыванием ее в условиях глобализации); апологетически-личностная (миссионерская деятельность по защите своей веры и склонению иноверцев к признанию собственных религиозных истин). Данные стратегии (формализованная и неформальная) в конструктивном ключе предполагают презентацию своей религиозной традиции в диалоге и достижение конвенции (признание общих ценностей, проблем и механизмов их решения), в неконструктивном ключе – оппозицию (соперничество) в диалоге и манипуляцию (достижение тайных целей через воздействие на собеседника).

Анализ научной литературы показывает наличие многочисленных классификаций стратегий межрелигиозного диалога. В католической традиции в документе «Диалог и прокламация» (1991) показываются четыре типа стратегий межрелигиозного диалога: диалог жизни (*dialogue of life*), когда конфессии ради стабильного общества сообща разделяют общие проблемы и заботы; диалог действия (*dialogue of action*), когда они сотрудничают ради целостного развития (*integral development*) и освобождения (*liberation*) людей; диалог теологического обмена (*dialogue of theological exchange*), когда углубляют свое доктринальное понимание религиозных традиций и общие духовные ценности; диалог религиозного опыта (*dialogue of religious experience*), вместе совершают молитвы [12].

В данной классификации нет четких оснований деления объема понятия диалога. Перечисленные типы диалога пересекаются друг с другом. Первые две в целом соотносятся с форма-

лизированной стратегией диалога, последние две – с экуменически-личностной стратегией.

По степени углубления диалога различается классификация типов стратегий ученого Фредерика Мвумби (Frederic N. Mvumbi), который показывает ступени в сближении собеседников в диалоге: экзистенциальный диалог, установление симпатии собеседников; эпистемологический диалог, взаимопонимание в религиозных взглядах партнеров; конверсионный диалог, внутренняя трансформация собеседников, их «взаимообогащение»; диалог истины, экуменическое взаимное признание [7].

Эти четыре ступени фактически показывают этапы личностной стратегии диалога. В формализованной стратегии не предполагается углубление в религиозную позицию собеседника, все несовпадающее в позициях участников выводится из пространства обсуждения в данном типе диалога, участники диалога выступают как усредненные, формализованные субъекты [11]. В личностной же стратегии необходима уникальная позиция собеседника в его различии с другим, его религиозная идентичность, это придает экзистенциальный характер их встрече.

Зарубежный исследователь С.Б. Кинг (Sallie B. King) выделяет семь типов диалога: официальный (official), парламентский (parliamentary-style), вербальный (verbal), взаимные визиты (intervisitation), духовный (spiritual), практический и внутренний [13]. Официальный, парламентский и взаимные встречи носят формализованный характер, для снятия напряженности в отношениях между религиями. Следующие четыре диалога относятся к неформальной стратегии, когда происходит личностное углубление диалога (вербально-дискурсивное (доктринальное); духовный и практический диалог (участие в социальных и религиозных практиках), внутренний – личностное согласование двух религий, экуменическое ее признание).

Отечественный исследователь С.В. Мельник [8], например, выделяет типы полемического, миротворческого, когнитивного

и партнерского диалога. Каждый из них отвечает на определенный вопрос: «кто из нас прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты и я?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». Полемический диалог соответствует апологетической стратегии диалога, он базируется на принципе исключительности каждой религии и ее превосходстве над всеми другими. Примером такого диалога является книга Али Вячеслава Полосина [9] или страница в соцсети «ВКонтакте».

Миротворческий и партнерский диалог зачастую носит формализованный характер стратегии, но встречается и при личных встречах верующих, особенно в районах, где были межрелигиозные конфликты (Палестина, Сирия) и при реализации межрелигиозных благотворительных проектах. Когнитивный диалог вполне укладывается в неформально-толерантную стратегию, где происходит взаимообогащение личностей.

Таким образом, различные виды диалога вполне укладываются в предложенную нами классификацию межрелигиозного диалога, выражая в наиболее полной форме свою специфику. В данном разделе были проанализированы дефиниции диалога и межрелигиозного диалога, предложены авторские варианты этих дефиниций. Под межрелигиозным диалогом понимается разновидность межкультурного диалога среди представителей религиозных традиций, которые в рамках коммуникации достигают взаимопонимания в решении общих социальных проблем и взаимообогащаются, узнавая лучше религиозную культуру друг друга при сохранении своей религиозной идентичности и свободы веры. Предложена авторская классификация базовых стратегий межрелигиозного диалога: формализованно-толерантная (между представителями религиозных организаций ради социальной консолидации); экуменически-личностная (поиск и обогащение опытом общих доктринальных знаний и мистических практик); охранительски-формализованная (сохранение уникальности своей религиозной традиции перед размыванием ее

в условиях глобализации); апологетически-личностная (миссионерская деятельность по защите своей веры и склонению иноверцев к признанию собственных религиозных истин). Проведена сравнительная характеристика данной классификации диалога с подобными у других исследователей – католическая, Фредерика Мвумби, Салли Кинга, С.В. Мельника.

Проведенный анализ специфики межрелигиозного диалога позволяет более конструктивно проводить межрелигиозный диалог на практике.

Литература

1. Баширов, Л. А. Православно-исламские взаимоотношения в современной России: проблемы и перспективы диалога // Регионоведение. – 2008. – № 3. – С. 280.

2. Васильева, О. Ю. Межконфессиональный диалог в современном мире // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития : материалы междунар. конф., 13–14 сент. 2007 г. / под общ. ред. ЭФН ; В. И. Егорова. – М. : Изд-во РАГС, 2008. – С. 139.

3. Владимир (Иким), митрополит Омский и Таврический. «А друзей искать на Востоке : православие и ислам : противостояние или содружество?» – Москва : Вагриус, 2001. – С. 41.

4. Габеев, В. В. Религии в современной России: византийская интерпретация государственно-конфессиональных отношений : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д. : ЮФУ, 2012. – С. 12.

5. Зиновьев, И. В. Проблемы русской философии диалога (историко-философский анализ) : автореф. дисс. ... докт. филос. наук. – Екатеринбург, 2008. – С. 6.

6. Иларион (Алфеев), митр. Актуальность православно-исламского диалога в современном мире (выступление 4 ноября

2011 в РИИ). – URL: <http://ortho-hetero.ru/index.php/docescum/1222> (дата обращения 14.08.2021). – Текст : электронный.

7. Мельник, С. В. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 4. – С. 87–118.

8. Мельник, С. В. Теология и межрелигиозный диалог: от полемики к сотрудничеству // Вопросы теологии. Т. 1. – № 3. – С. 307–333.

9. Полосин, В. Евангелие глазами мусульманина. Два взгляда на одну историю. – М. : Умма, 2006. – 352 с.

10. Фарапонова, М. А. Роль православно-исламского диалога в духовно-нравственном развитии российского общества : автореф. дис. ... канд. философ. наук / М. А. Фарапонова. – Ставрополь, 2017. – 24 с.

11. Хоружий, С. С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // Христианство и ислам в контексте современной культуры : Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке / под ред. Д. Сливака. – СПб. ; Бейрут : ФКИЦ «Эйдос», 2009. – С. 160–171.

12. “Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ” (document of Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1991): [https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html, accessed on 08.08.2021].

13. King, S. B. (2011) “Interreligious Dialogue”, in C. Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, New York: Oxford University Press, – pp. 101–114.

STRATEGIES FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Abstract: The article is devoted to the theoretical consideration of interreligious dialogue as a form of intercultural communication between representatives of various religious traditions who, within the framework of communication, reach mutual understanding in solving common social problems and enrich themselves by getting to know each other's religious culture better, while preserving their religious identity and freedom of faith. The article analyzes the definitions of dialogue and interreligious dialogue, and offers the author's versions of these definitions. Internal and external factors and conditions of interreligious dialogue are defined. Various classifications of interreligious dialogue are analyzed, the author's classification of basic strategies of interreligious dialogue is proposed. The author substantiates the concept according to which there are four basic strategies of interreligious dialogue: formalized – tolerant, ecumenical-personal, protective-formalized, apologetic – personal.

Key words: interreligious dialogue, Orthodoxy, Islam, strategies, culture, traditions, ecumenism, anti-ecumenism.

References

1. Bashirov L. A. Pravoslavno-islamskie vzaimootnosheniya v sovremennoj Rossii: problemy i perspektivy dialoga [Orthodox-Islamic relations in modern Russia: problems and prospects of dialogue]. In *Regionologija* [Regionology]. 2008. No. 3, P. 280.

2. Vasil'eva O. Ju. Mezhhkonfessional'nyj dialog v sovremennom mire [Interfaith dialogue in the modern world]. In *Mezhkul'turnyj i mezhreligioznyj dialog v celjah ustojchivogo razvitija: materialy mezhdunar. konf., 13–14 sent. 2007 g.* [Intercultural and interreligious dialogue for sustainable development : materials of the International Conference, September 13–14, 2007]. Moscow, 2008, P. 139.

3. Vladimir (Ikim), metropolitan. A druzej iskat' na Vostoke: pravoslavie i islam: protivostojanie ili sodruzhestvo? [And to look for

friends in the East: Orthodoxy and Islam: confrontation or community?]. Moscow, 2001. P. 41.

4. Gabeev V. V. Religii v sovremennoj Rossii: vizantijskaja interpretacija gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk [Religions in modern Russia: the Byzantine interpretation of state-confessional relations. Abstract of a dissertation of a Cand. of philos. Sciences]. Rostov-on-Don, 2012. P. 12.

5. Zinov'ev I. V. Problemy russkoj filosofii dialoga (istoriko-filosofskij analiz): avtoref. diss. ... dokt. filos. nauk [Problems of the Russian philosophy of dialogue (historical and philosophical analysis). Abstract of a diss. of Doct. of philos. Sciences]. Ekaterinburg, 2008. P. 6.

6. Ilarion (Alfeev), mitr. Aktual'nost' pravoslavno-islamskogo dialoga v sovremennom mire (vystuplenie 4 nojabrja 2011 v RII) [The relevance of the Orthodox-Islamic dialogue in the modern world (speech on November 4, 2011 in RIA)] [Electronic resource]. Mode of accessed: <http://ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/1222> (accessed: 14.08.2021).

7. Mel'nik S. V. Klassifikacii tipov mezhreligioznogo dialoga: analiz sushhestvujushhijh podhodoj [Classifications of types of inter-religious dialogue: analysis of existing approaches]. In *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2018. No. 4, pp. 87–118.

8. Mel'nik S. V. Teologija i mezhreligioznyj dialog: ot polemiki k sotrudnichestvu [Theology and interreligious dialogue: from polemics to cooperation]. In *Voprosy teologii* [Questions of theology]. Vol. 1. No. 3, pp. 307–333.

9. Polosin V. Evangelie glazami musul'manina. Dva vzgljada na odnu istoriju [The Gospel through the eyes of a Muslim. Two views on one story]. Moscow, 2006, 352 p.

10. Faraponova M. A. Rol' pravoslavno-islamskogo dialoga v duhovno-nravstvennom razvitii rossijskogo obshhestva: avtoref. dis. ... kand. filosof. nauk [The role of the Orthodox-Islamic dialogue in

the spiritual and moral development of Russian society. Abstract of a dissertation of a Candidate of Philosophical Sciences]. Stavropol, 2017, 24 p.

11. Horuzhij S. S. Dialog religij: istoricheskiy opyt i principjal'nye osnovanija [Dialogue of Religions: historical experience and fundamental foundations]. In *Hristianstvo i islam v kontekste sovremennoj kul'tury : Mezhrefigioznyj dialog v Rossii i na Blizhnem Vostoke* [Christianity and Islam in the context of modern culture : Interreligious dialogue in Russia and the Middle East]. St. Petersburg, 2009, pp. 160–171.

12. “Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ” (document of Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 1991) [Electronic resource]. Mode of access: https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (accessed 08.08.2021).

13. King S. B. (2011) “Interreligious Dialogue”, in C. Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, New York: Oxford University Press, pp. 101-114.

Для заметок

Учредитель:

Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Оренбургская духовная семинария Оренбургской Епархии
Русской Православной Церкви»
Журнал учрежден в 2014 году

**Вестник
Оренбургской духовной семинарии.
2022. Вып. 2 (23)**

Научное издание
Выходит 4 раза в год

Над выпуском работали:

Перевод на англ. язык: У.С. Баймуратова
Макет и верстка: Т.А. Новикова
Технический редактор: Н.А. Воронина
Корректор: И.А. Калугина

Адрес редакции и издателя:

460014, г. Оренбург, ул. Челюскинцев, 17
Тел./факс: +7 (3532) 43-13-24
E-mail: vestnik.orends@mail.ru

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

Дата выхода в свет 08.08.2022.

Бумага офсетная. Формат 70x100/16.

Гарнитура Georgia, Opium.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,28.

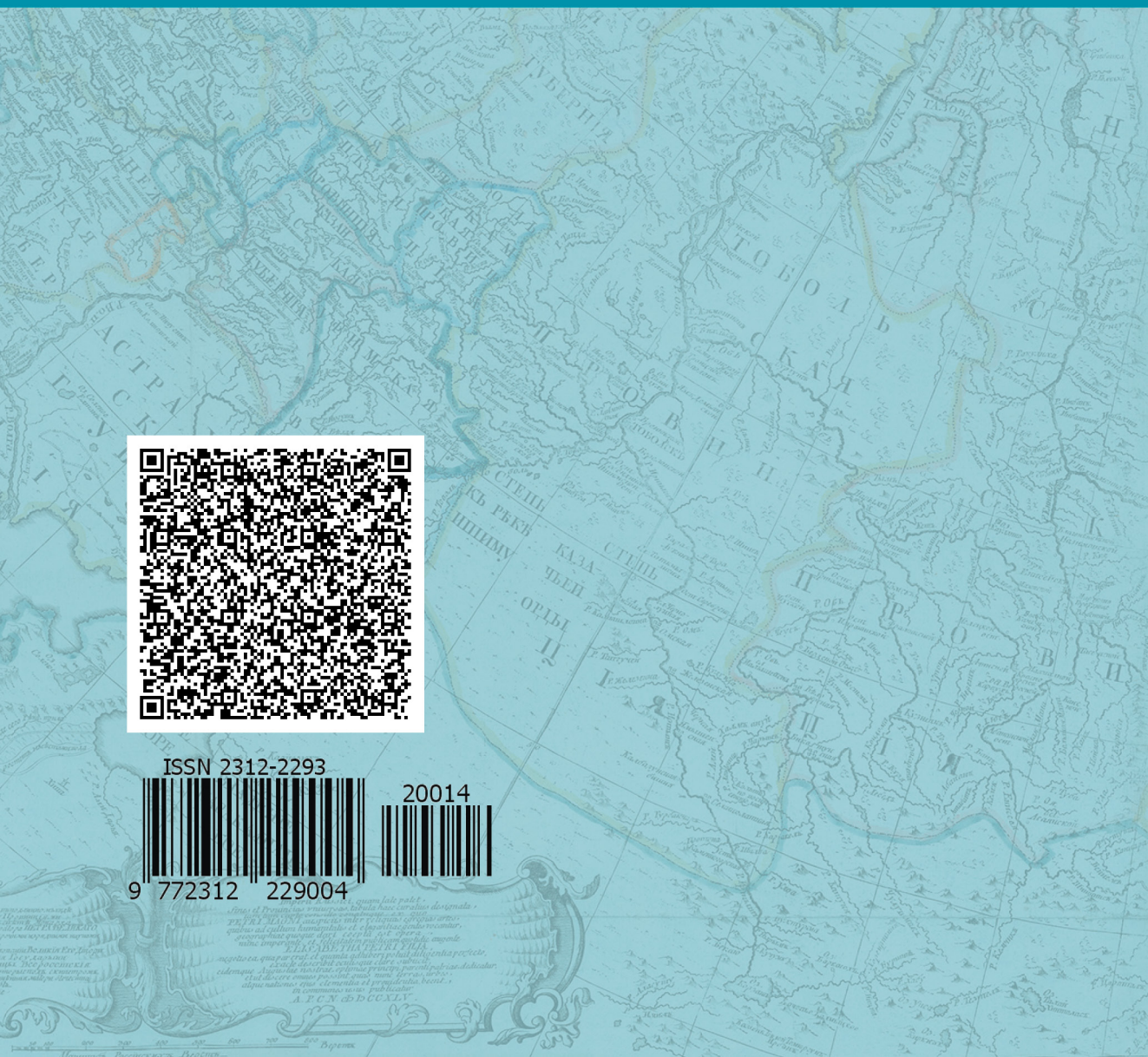
Тираж 300 экз.

Свободная цена

Отпечатано

в ООО «Типография «Южный Урал»

Адрес: 460000, г. Оренбург, пер. Свободина, 4



ISSN 2312-2293



9 772312 229004

20014

