

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина»

ПАРАДИГМЫ ТЕОЛОГИИ
В СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Сборник научных статей, посвященный 10-летию
кафедры теологии РГУ имени С.А. Есенина

Рязань 2012

УДК 2
ББК 86
П18

Рецензенты: *Дионисий (Порубай)*, еп. Касимовский и Сасовский
А.Г. Русских, доц., к. фил. н.

П18 **Парадигмы** теологии в системе гуманитарного знания : сб. науч. ст., посвященный 10-летию кафедры теологии РГУ имени С.А. Есенина / отв. ред. И.И. Степанов, А.А. Добросельский ; Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина. – Рязань, 2012. – 120 с.

ISBN 978-5-88006-729-9

Данный сборник статей приурочен к десятилетию основания одной из самых юных кафедр РГУ имени С.А. Есенина – кафедры теологии и знакомит читателя с сотрудниками кафедры, их трудами в различных направлениях богословской науки.

Представленные статьи иллюстрируют тот вклад, который способны привносить кафедры теологии в духовную, культурную и научную жизнь российского общества.

религиозная философия, история Церкви, патрология, история РПЦ, православная педагогика, духовная безопасность

ББК 86

ISBN 978-5-88006-729-9

© Степанов И.И., Добросельский А.А., отв. ред., 2012
© Федеральное государственное
Бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Рязанский государственный университет

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА И ПОЗДРАВЛЕНИЯ

Приветственное слово митрополита Рязанского и Михайловского Павла

В этом 2011 году исполняется 10 лет, как в Рязанском госуниверситете появилась и успешно работает кафедра теологии, проходя последовательные этапы своего становления.

Российское теологическое образование является собственностью новейшего исторического периода и зародилось в Русской Православной Церкви, когда по благословию Святейшего Патриарха Алексия II в 1992 г. был открыт Православный Свято-Тихоновский богословский институт (в настоящее время Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет).



Становление теологии в России проходило достаточно трудно. В 1993 г. были утверждены стандарты по направлению и специальности «Религиоведение» и по направлению «Теология».

К 2000 г. было всего три государственных университета (Омский, Алтайский и Дальневосточный), в которых предоставлялась возможность получения богословского образования. Однако уже весной 2001 г. получили лицензию и ввели направление «православная теология» (бакалавриат) восемь ВУЗов России, в числе которых был и Рязанский государственный педагогический университет им. С. А. Есенина.

Тем не менее, в центре и на местах не затухали весьма жаркие споры между сторонниками и противниками введения этой специальности. Следует отметить, что противники теологического образования имелись не только в светской среде, были противники и в среде духовенства, которые считали, что знания о Боге можно получать только в духовных школах, учрежденных Церковью.

Нельзя сказать, что в России к настоящему времени все убеждены в том, что теология является необходимым направлением гуманитарного образования, а теологи – это специалисты, нужные обществу и стране.

И, однако, те, кто не относится предвзято к нашей традиционной православной культуре и государственности все более проникаются мыслью о том, что теология – это весьма важная и востребованная область знания.

Причиной этого является реальное и не самое благоприятное изменение духовной обстановки в России после распада СССР. 90-е годы, как известно, были годами не только экономической и политической

неустойчивости, но и годами интенсивной духовной агрессии со стороны иностранных западных и восточных проповедников. Ошибочная религиозная и образовательная политика государства проявилась в духовной и нравственной деградации народа, что можно видеть во многих аспектах нашей жизни.

Подобная безрадостная картина заставляет трезвомыслящих людей обратить свой взор к традиционным идеалам и ценностям, которые всегда помогали преодолевать труднейшие испытания на протяжении тысячелетней истории государственности России. Накануне Всемирного дня православной молодежи председатель Русской Православной Церкви говорил участникам третьих Сретенских встреч: «Познание православной веры, верность Отечеству во всех жизненных невзгодах и крепкие семьи – это те простые истины, испытанные временем, опираясь на которые мы способны построить сильное государство, достичь успеха и испытать полноценное счастье в личной жизни».

В связи с этим встает самый актуальный вопрос современности: как приобщить подрастающее поколение к нашей традиционной культуре, как помочь сориентироваться в бурном море житейских страстей, как научить не поддаваться призывающей многоголосице соблазнов? Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на встрече с молодежью в поселке Кемля (Мордовия) 22 июля 2011 сказал: «Чтобы человек мог развиваться материально и духовно, чтобы в душе был покой, в голове – ясная цель и целеустремленность, чтобы воля не оставляла нас в достижении целей, нам нужен внутренний сильный, мощный стержень, и этим стержнем всегда на Руси была православная вера». Только православие способно оградить наш народ, нашу молодежь от сектантского разложения и духовной оккупации.

Однако изучение Православия, православной культуры требует серьезных организационных мер: подготовки педагогов, издания учебников, просветительской работы с родителями, адекватного освещения в СМИ положительного опыта и многих иных сопутствующих мероприятий. В первую очередь необходимо иметь кадры специалистов в области православной культуры. Именно таких специалистов (бакалавров, магистров) предназначено готовить православное теологическое образование и христианское воспитание на соответствующих факультетах, отделениях и кафедрах.

Кафедра теологии РГУ достаточно успешно решает эти задачи, о чем свидетельствует качество выпускных квалификационных работ студентов-теологов. Об этом же говорит и то, что они востребованы в нашей области в качестве учителей и преподавателей, работников СМИ, научных сотрудников и сотрудников епархиальных структур.

В год десятилетия кафедры теологии хочется пожелать помощи Божьей в делах, дальнейших успехов в обучении и воспитании молодежи, многая и благая лета ректору университета Ирине Михайловне Шеиной, Президенту университета Анатолию Петровичу Лиферову, профессорско-

преподавательской корпорации и всему руководству университета, всем тем, кто потрудился над созданием и развитием теологии в Рязанском государственном университете, а также всем учащим и учащимся кафедры теологии.

Пусть Божие благословение пребывает с Вами и укрепляет Вас в Вашем ответственном и благородном служении Отечеству, служа нашему народу, просвещая его познанием Истины.

Приветственное слово ректора РГУ имени С. А. Есенина Шеиной И. М.

Глубокоуважаемые духовные наставники и студенты отделения теологии!

От имени всего многочисленного коллектива Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина сердечно поздравляю вас с 10-летним юбилеем вашего отделения!

Прошедший период можно с уверенностью назвать этапом успешного становления уникального явления в сфере Рязанского образования. Открытое по инициативе и благословию владыки Симона, духовно поддержанное в своём развитии действующим митрополитом Рязанским и Михайловским Павлом, отделение теологии стало за эти годы не только особым подразделением нашего университета, выпускники которого достойно несут духовную службу в храмах Рязанской митрополии, в православных образовательных учреждениях и средствах массовой информации, но и подлинным центром духовного образования и воспитания рязанской молодёжи.



Преподаватели и студенты отделения теологии, посвятившие свою деятельность высокому служению, всеохватно осуществляют **духовное наставничество**, столь остро необходимое молодому человеку в современном мире, где, к сожалению, всё больше настойчиво формируется приоритет материальных ценностей над нравственными.

Храм Покрова Пресвятой Богородицы и святой мученицы Татианы, открытый на территории университетского комплекса, стал настоящей духовной сокровищницей, окормляющей верующих не только нашего вуза, но и многих других прихожан.

Замечательный хоровой коллектив, который отличает богатый духовный репертуар, гармоничное сочетание голосов, высокопрофессиональное одухотворённое исполнение, помогает слушателям глубже проникнуть в одухотворяющую гармонию православного пения.

Особую роль в сложной работе духовного наставничества занимают православные программы на рязанском телевидении, создаваемые

преподавателями, студентами, выпускниками отделения, молодёжный православный журнал «Скимень», привлекающий к сотрудничеству представителей рязанских студентов, курсантов военных учебных учреждений, всех, кто старается постичь истинные ценности.

Преподаватели и студенты отделения теологии являются инициаторами и активными участниками многих добрых духовно наполненных дел. Это Международные Покровские чтения, в которых принимают участие учёные-богословы, гуманитарии, православные педагоги из многих городов России и зарубежья. Это единственный в нашем городе молодёжный конкурс чтецов духовной прозы и поэзии «Покровские вечера», полюбившийся студентам рязанских вузов.

Студенты отделения теологии оказывают большую социальную помощь и поддержку инвалидам, детям-сиротам, посещают с доброй миссией больницы, детские дома и интернаты.

В день юбилея выражаю глубокую благодарность профессорско-преподавательскому составу отделения за достойный вклад в формирование и созидание целостной и этически ответственной жизненной позиции студенческой молодежи.

Желаю всем преподавателям и студентам крепкого здоровья, счастья, благополучия, новых творческих успехов в духовном служении на благо нашего великого Отечества!

Поздравление Зубановой Светланы Геннадьевны



доктора исторических наук, профессора, академика РАН, заведующей кафедрой иностранных языков ИИЯ НИУ МАИ, заместителя директора Института по науке, соучредителя Всероссийского теологического общества, председателя ГАК в РГУ имени С.А. Есенина по направлению подготовки «Теология» в 2005-2010 гг.

Уважаемая Ирина Михайловна!
Ваше Высокопреподобие, отец Лука!
Досточтимые коллеги! Дорогие студенты!

Позвольте от всей души поздравить Вас и весь коллектив РГУ им. С. Есенина с первым юбилеем одного из самых важных учебных подразделений университета – кафедры теологии!

Вместе с Вами искренне разделяю радость этого праздничного и светлого дня! За 10 лет кафедрой пройден немалый путь: успешно развивается научная, образовательная, миссионерская деятельность. За

недолгий путь своего существования кафедра теологии не только доказала свою жизнеспособность, но и приобрела известность в масштабе страны.

В деятельности кафедры соединяются традиции и новаторство, богословие и современное гуманитарное знание, опыт и возможности эксперимента. Сегодня в Рязанском государственном университете по направлению «Теология» учатся не только молодежь, среди студентов – монахи, священники, представители бизнеса, депутаты ГД, влиятельные чиновники.

Во многих отечественных высших учебных заведениях хорошо известны усердные труды вашего научно-педагогического коллектива по возрождению духовного величия православной России.

Неоценимым является то, что кафедра Рязанского государственного университета им. С. Есенина направляет свое служение на то, чтобы через религиозное образование вернуть нашу страну к вере, к ее исконной культуре и высокой духовно-нравственной традиции.

Преподавательская корпорация кафедры теологии способствует созиданию дела огромной церковной и государственной важности – реформированию духовной школы, призванной соответствовать безмерно возросшим требованиям современности.

Пусть Ваша неиссякаемая энергия и Богом дарованный талант продолжают приносить обильные плоды на ниве просвещения и воспитания нашей российской молодёжи.

Желаю всему коллективу Рязанского государственного университета им. С. Есенина, священнослужителям университетского храма, профессорско-преподавательскому коллективу кафедры теологии, ее студентам и аспирантам всеильной помощи Божией в трудном и бесценном деле служения на ниве отечественного образования.

Желаю Вам доброго здоровья и многих лет жизни!
Да хранит Вас Господь на многая лета!



Предисловие к сборнику заведующего кафедрой теологии игумена Луки (Степанова И. И.)

10 благодатных лет

Рад представить благожелательному читателю изданный в связи с 10-летием кафедры теологии РГУ имени С. А. Есенина сборник работ тех людей, которые принимали значительное участие в её становлении, и тех, кто сегодня здесь трудится. Мы с теплым чувством благодарности Богу встречаем этот первый юбилей нашей кафедры, потому что она, при всесторонней поддержке нашего правящего архиерея митрополита Рязанского и Михайловского Павла, ректора университета Ирины Михайловны Шеиной, при усердных трудах всех наших сотрудников, подтвердила за эти годы свою востребованность и жизнеспособность. Более 70% наших выпускников трудятся по специальности в церковных и светских организациях.

С глубокой признательностью хочется вспомнить в Бозе почившего митрополита Симона, с благословения и по договоренности с которым Лиферов Анатолий Петрович – в то время ректор РГПУ, открыл нашу кафедру. При основании и первых шагах развития рязанской теологии неоценимую помощь оказали ей труды почетного профессора университета, руководителя отделения теологии Беляевой Валентины Александровны. Кандидат педагогических наук Татьяна Ивановна Зверева понесла бескорыстные усердные труды по лицензированию направления теологии. Создание учебно-методической базы, определение научных направлений стали добрым плодом деятельности первого заведующего кафедрой протоиерея Александра Добросельского. Многолетнее председательство в Государственной экзаменационной комиссии по нашим выпускникам профессора, доктора исторических наук, академика РАН Зубановой Светланы Геннадьевны позволило ориентировать и выправлять их уровень на основании лучших опытов современного богословского образования.

Многообразии осуществляемых здесь форм обучения, труды сотрудников кафедры по заказам крупных компаний и государственных организаций, согласованность с нашими старшими коллегами – научно-преподавательским сообществом Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, председательство в Государственной экзаменационной комиссии Управляющего Рязанской митрополией, обстановка искренней дружбы в среде преподавателей и между нашими учащимися – всё это подтверждает благодатность пройденного десятилетнего пути и вселяет надежды на продолжение к нам милостей Божьих. Пусть же не оскудеет в нас усердие одним учить, а другим учиться, и да поможет нам Господь мужественно прилагать труды к трудам на этом священном поприще, которое может благонадежно послужить как нашему спасению, так и спасению многих!

СТАТЬИ СОТРУДНИКОВ КАФЕДРЫ

Беляева Валентина Александровна,

доктор педагогических наук, профессор, руководитель научно-образовательного Центра духовно-нравственной культуры и воспитания Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Проблема духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи

Современное молодое поколение, особенно студенчество, находящееся в активном периоде социализации, остро воспринимает происходящие в системе образования изменения, девальвацию ценностно-смысловых ориентиров бытия в российском обществе. Сохранение и восстановление традиционных отечественных духовно-нравственных ценностей, являющихся на протяжении более тысячелетия основой менталитета и смыслов жизни русского человека, приобретает в этих условиях задачу сохранения государственной безопасности России.



Поле деятельности педагогической науки становится исследование духовно-нравственных ценностно-смысловых жизненных ориентиров учащейся молодежи и факторов их формирования в образовательных учреждениях. Соответственно этому положению в Рязанском государственном университете в 2010 г. был создан Научно-образовательный центр «Духовно-нравственная культура и воспитание».

Целью создания Центра является: поиск инновационных путей сближения социокультурного образовательного пространства вуза и региона в решении проблем духовно-нравственного воспитания учащейся молодежи; взаимодействия в организации и разработке фундаментальных и прикладных научных исследований в области отечественной культуры воспитания.

Направления деятельности Центра: содействие выполнению вузовских, региональных, федеральных, международных программ и проектов в области теории и практики воспитания молодежи на основе духовно-нравственных ценностей отечественной культуры; внедрение результатов исследований и разработок в различные отрасли образования в регионе; организация совместных исследований со специалистами различных регионов и ведущих образовательных учреждений, философско-религиозных центров; осуществление научно-методического, методологического консультативного руководства исследованиями и разработками студентов, аспирантов, педагогов по тематике Центра и другие.

Как известно, проблема духовно-нравственного становления личности на протяжении последнего десятилетия исследуется психологами (К. А. Абульханова-Славская, Е. И. Исаев, В. И. Слободчиков, В. В. Рубцов и др.), педагогами (Е. В. Бондаревская, Н. Д. Никандров, В. А. Сластенин, В. Ю. Троицкий и др.), учеными-богословами (Патриарх Кирилл, магистр богословия А. И. Осипов и др.). При ее рассмотрении с позиций светского и православного воззрений возникают противоречия между: светским представлением о биопсихосоциальной человеческой природе, на основе которой проектируются современные модели воспитания и образования, и православным видением человека в единстве и иерархии его трех частностей – дух, душа, тело. В первом случае исследуется не личность, а психические процессы и состояния, процесс формирования интеллектуальной компетентности в связи с потребностями социума. Душевные и духовные составляющие богатства внутреннего мира человека не являются в этих условиях предметом исследования и образовательно не облагораживаются. Во втором случае – духовно-нравственное воспитание «ставилось во главу угла» всего воспитательного процесса, осуществляемого семьей, школой, обществом»[1]. Духовно-нравственные ценности (любовь к ближнему, забота о создании и сохранении семьи, продолжении рода, служении Отечеству и др.) являлись эмоционально-чувственной основой ценностно-смысловых ориентиров, определяющих действия, поступки и деятельность человека. Совокупность этих ценностей по своей сути есть мировоззренческая основа бытия личности. В данном отношении известный русский религиозный философ В. И. Несмелов, исследуя процесс познания и становления мировоззренческих знаний, отмечал: «Живое мировоззрение каждого человека, на какой бы ступени развития он ни стоял, всегда и неизменно складывается из элементов трех разных порядков: из эмпирических познаний о вещах и явлениях мира, из философских определений конечной идеи мира и из религиозных созерцаний законченной картины мира. Такой состав живого мировоззрения необходимо определяется как научно-теоретическими, так и жизненно-практическими интересами человеческого мышления; а потому, свободно изменяемый в логических конструкциях разных метафизических доктрин, он никогда не может быть фактически изменен в реальном процессе духовного развития человека»[2]. В этом определении «живого мировоззрения» прослеживается системная задача образования человека в его духовном развитии. Интегративный подход как методологический принцип решения этой задачи определяет ориентиры отбора и структурирования соответствующего духовному становлению личности содержания образования.

Образование в современной педагогической науке рассматривается как реальная возможность «очеловечить», развить деятельностную сущность человека, его способность обрести ценности и смыслы культуры, воспитать стремление к позитивному самосозиданию и самосовершенствованию, к постоянному обогащению собственного внутреннего мира, активному участию в созидательной деятельности для других людей, для улучшения

окружающего мира. Человек здесь становится субъектом жизненного пути, различных видов деятельности, образовательного процесса. Духовно-нравственная составляющая сущности человека при этом как-то подразумевается, но не имеет какой-либо выраженной конкретики и остается за пределами образования (воспитания), либо признается как сопутствующая становлению личности «сама по себе». Каковы же результаты такой педагогики? Каковы ценностно-смысловые ориентиры студенческой молодежи, обучающейся в вузах?

В ноябре 2010 года в Рязанском государственном университете имени С. А. Есенина проводился творческий вечер студенческой молодежи «Взгляд в будущее». В нем приняли участие студенты факультетов истории, филологии, иностранных языков, естествознания, физмата, теологии, медицинского университета, курсанты ВДВ. Они представляли группы (команды) в количестве 7–12 чел. Всего участников было около 100 человек. Целью встречи являлся обмен мнениями о непреходящих духовных и нравственных ценностях в жизни человека. Каждая из команд представляла свою домашнюю заготовку (инсценировка, песня, стихотворение, игра и др.), в которой выражала свое мнение о роли и значимости выбранных (по собственной инициативе) ценностей как основ ценностно-смысловых ориентиров решения человеком различных жизненных ситуаций. В ходе вечера возникали дискуссии, обсуждались интересные участники вопросы. В завершении вечера команды получили задание заполнить опросные листы, в которых следовало проранжировать по значимости предлагаемые для следующих встреч темы и написать к ним интересные участники вопросы. В результате были заполнены 17 опросных листов, анализ содержания которых позволил выявить состояние ценностно-смысловых жизненных ориентиров, преобладающих у участников команд.

Ранжирование тем: 1-е место – «Я и моя будущая семья»; 2-е – «Жизнь и карьера. Любовь и деньги»; 3-е – «Наука и религия». Такое распределение тем по значимости указывает на признание студентами важности семейной жизни как основополагающей ценности бытия человека в мире.

Следующий вопрос, на который можно было получить ответ в результате анализа выполнения предложенного группам задания: в какой мере у студентов представлено осознание всей сложности ценностно-смыслового содержания каждой из рассматриваемых тем. Для этого командам предлагалось по каждой теме написать вопросы, предлагаемые к дискуссионному обсуждению при следующей встрече «за круглым столом». Направленность и содержательность поставленных вопросов характеризовала компетентность студентов в духовно-нравственных жизненных ценностях в сфере заданных тем. Результаты оказались весьма удручающими.

Менее одной трети опрошенных студентов сформулировали содержательные вопросы: в каком возрасте создавать семью; как ее экономически обеспечить; сколько детей предпочтительно иметь и др. Подавляющее большинство либо не задавали вопросов, либо вместо

вопросов обращались к молодежным «штампам»: где найти мужа; как познакомиться с обеспеченным молодым человеком и тому подобные. Анализ постановки и содержания интересующих студентов вопросов выявил у большинства поверхностные знания о проблемах семейной жизни и весьма отстраненное отношение к вопросам выбора спутника жизни создания крепкой здоровой полноценной семьи, участниками которой являются не только родители и дети, но и родственники различных поколений (старшие и младшие). У других же участников опроса (одна треть) интересы к семейной жизни в основном находились в сфере экономических проблем молодой семьи. При безусловной значимости этой стороны жизни следует заметить, что есть много других сторон семейной жизни, которые деньгами не измеряются. Игнорирование знаний о них при создании молодой семьи есть «бомба замедленного действия» и ее взрыв – это развод, в результате которого в большей мере страдают дети. На встрече с общественностью Московской области Патриарх Кирилл отметил: «Сегодня семья переживает кризис. Но это не кризис семьи как института – это кризис личности, и он опять-таки связан с мировоззрением, с мироощущением, с забвением тех фундаментальных ценностей, о которых мы говорили. Ведь очень важная ценность – это жертвенность, это способность жить ради другого человека. <...> Для того чтобы семья была крепкая, нужно учиться разделять друг с другом и радости, и скорби, нести заботы друг друга, жертвовать своим временем, своими деньгами, даже своим здоровьем. Когда один человек отдает себя другому, они становятся плоть единая – не формально, через роспись в ЗАГСе, а только через опыт совместной жизни и взаимной отдачи одного другому»[3]. Из высказывания Патриарха очевидна необходимость формирования у молодежи системных знаний о фундаментальных ценностях семейной жизни, о традициях и обычаях семьи, возвращаемых на протяжении тысячелетия на основе Православия и утверждаемых жизнью предшествующих поколений. Забота о семье, о воспитании детей и подготовке их к созидательной деятельности на благо Отечества – это и есть истинный патриотизм каждого гражданина России.

Постановка студентами вопросов по теме «Жизнь и карьера. Любовь и деньги» также не отличалась какой-либо системностью. Интересы, выраженные в них, были разрозненными и малосодержательными. Что-либо характерное не выявлялось. Тема «Наука и религия» осталась практически без вопросов. Здесь было или не знание сути содержания, или не желание проявить себя интересующимися данной проблемой.

Таким образом, ценностно-смысловые ориентиры, определяющие важные сферы жизни человека не являются вполне осмысленными студенческой молодежью, что не концентрирует, а скорее рассеивает их представление о своей будущей жизни, не способствует устойчивости мировоззренческих ценностных представлений, а создает предпосылки их перманентности. Изменить существующее положение может лишь целенаправленное и системное изучение подрастающим поколением Отечественной культуры в ее духовно-нравственном содержании, как

в светском, так и религиозном представлении на всех ступенях непрерывного образования. Кроме того, необходима системная организация просветительской деятельности среди родителей учащихся средних общеобразовательных школ, направленная на ознакомление с правилами, обычаями и традициями соборной, семейной и личной жизни человека, со всеми теми знаниями, которые формируют ценностно-смысловые ориентиры бытия на протяжении всей его жизни. В настоящее время в нашем Центре изучается вопрос о расширении образовательно-воспитательного пространства, в котором учащаяся молодежь могла бы приложить свои усилия не только к исследованию, но и практической реализации педагогических ценностей отечественной культуры во взаимосвязи того рационального, которое способствовало бы духовно-нравственному становлению и развитию личности гражданина России.

Список использованной литературы

1. Загрекова Л. В. *Официальная педагогика России XIX века: методологический и содержательный аспекты.* // Педагогическое обозрение, 2001. № 3. С. 157 – 160. С. 160.
2. Несмелов В. И. *Вера и знание с точки зрения гносеологии: Репринтное воспроизведение издания 1913 года.* Казань: Вернисаж, 1992. – 110 с. С. 3.
3. <http://www.patriarchia.ru/db/print/1304068.html> Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с общественностью Московской области. С. 3-4.

Зубанова Светлана Геннадьевна,

доктор исторических наук, профессор, академик РАСН, заведующая кафедрой иностранных языков ИИЯ НИУ МАИ, заместитель директора Института по науке, соучредитель Всероссийского теологического общества, председатель ГАК в РГУ имени С.А. Есенина по направлению подготовки «Теология» в 2005-2010 гг.

Кафедра теологии РГУ имени С. Есенина: нелегко и почетно быть первыми!

Отрадно отмечать, что Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина помимо ориентации образовательных парадигм на европейские параметры качества, стремится сохранить традиции православной педагогики - в течение 10 лет здесь существует и развивается кафедра теологии. Сегодня ее деятельность многогранна и очень значительна не только в среде «своего» вуза, но и в российских масштабах кафедра имеет свое неповторимое лицо.

Это – не просто слова, это серьезная и обдуманная оценка деятельности научно-педагогического коллектива



кафедры, которую мне позволяет поставить шестилетний опыт курирования кафедры в качестве председателя Государственной аттестационной комиссии на ежегодных выпускных квалификационных испытаниях в РГУ им. С.Есенина. Год от года стремительно происходило возрастание профессионального мастерства научно-педагогического коллектива, накопление методического опыта у организаторов учебного процесса, совершенствовались формы и методы внеурочной работы, углублялись научные искания студентов и преподавателей.

Уникальность кафедры определяется многими факторами. В их числе: внимательное и благожелательное расположение администрации университета к трудам преподавателей-теологов, направленным на духовно-нравственное возрастание всей университетской корпорации; высокий профессионализм и старания преподавательского коллектива кафедры во главе с ее заведующим - игуменом Лукой (Степановым); заинтересованность студентов, получивших, как правило, православное воспитание в семье, а часто – и образование в православной гимназии.

Подготовка выпускников кафедры теологии РГУ им. С.Есенина имеет педагогическую направленность, и это совершенно обосновано. Истоки этой направленности определены были «автором идеи», основоположником и организатором теологического образования в РГУ им. С.Есенина – доктором педагогических наук, профессором Беляевой Валентиной Александровной, а также первым заведующим кафедрой – доцентом, священником Александром (Добросельским). Сегодня педагогический профиль кафедры теологии РГУ определяется все возрастающей потребностью именно в такой специализации теологических кадров для того, чтобы в общеобразовательной школе появилось достаточное количество педагогов, способных профессионально преподавать «Основы православной культуры».

Большим благом для кафедры является то, что она находится под непосредственным патронатом митрополита Рязанского и Михайловского Павла: наличие такого авторитетного и влиятельного пастыря как для студентов, так и для преподавателей, безусловно, положительно сказывается на развитии религиозной образовательной парадигмы в университете. Заинтересованность епархиального священноначалия в подготовке церковных кадров высшей квалификации способствует тому, чтобы в числе студентов университетской кафедры теологии были церковно- и священнослужители – выпускники семинарий. А этот фактор университетской жизни очень благотворно влияет на морально-нравственный климат учебного заведения. Кроме того, благожелательное отношение приходского и епархиального духовенства дает возможность выпускникам кафедры получать возможность работы на приходах, в епархиальных управлениях и проч.

Кафедра активно ведет серьезную научную работу. Студенты-теологи старших курсов, дипломники и аспиранты в свободное от занятий время занимаются в государственных архивах Рязани и Москвы поиском документальных свидетельств социальной деятельности Русской

Православной Церкви в разные исторические периоды, исследуют на основе архивных материалов различные этапы государственно-церковных отношений. Особый интерес представляют работы, написанные по итогам практики студентов, а также исследования, сделанные на основе региональных архивных материалов по истории церкви. На ежегодных научных конференциях и чтениях, проводимых в разных вузах России, всегда представлены интересные и содержательные доклады преподавателей, студентов и аспирантов кафедры. Многие сборники научных трудов начинаются статьями и текстами докладов доцента кафедры теологии протоиерея Сергия (Рыбакова), среди постоянных авторов также старший преподаватель кафедры Митрошина Н. А.

Следует подчеркнуть и то, что кафедра теологии РГУ зарекомендовала себя как научно-педагогическое сообщество, объединенное творческой энергией единомышленников. Регулярно выходят в свет в периодических изданиях преподавательские и студенческие статьи публицистических жанров, а также научные публикации: в Рязанском Богословском Вестнике – научно-богословском журнале, в студенческом журнале кафедры теологии, а также в журналах, выпускаемых другими кафедрами теологии российских вузов. На всю страну известны телевизионные передачи, которые с завидной регулярностью идут по каналу «Союз»: их создают студенты и выпускники кафедры теологии, направляемые руководителем кафедры - игуменом Лукой.

Большую роль в формировании духовно-нравственной атмосферы во всем Рязанском государственном университете играет университетский храм во имя святой мученицы Татианы, настоятелем которого является доцент кафедры теологии протоиерей Сергей Рыбаков. Во время церковных служб соединяются Причастием и руководители университета, и преподаватели, и студенты разных факультетов. Примечательно, что первый и до сих пор единственный опыт создания студенческого церковного хора имеется именно на рязанской кафедре теологии.

Особо подчеркнем и то, что одним из самых главных факторов эффективности теологического проекта в РГУ им. С. А. Есенина является непрерывность, последовательность, многоступенчатость религиозного образования: многие студенты кафедры теологии являются выпускниками православной гимназии или воскресных приходских школ. С уверенностью можно предположить, что уровень компетенций таких будущих теологов будет выше, чем у тех студентов других теологических кафедр, которые только начали познавать православное наследие, поступив в вуз на направление «Теология».

Многие студенты РГУ получают теологическое образование в качестве 2-го высшего. Также не является секретом, что многие современные представители бизнес-структур, руководители ведущих предприятий и организаций, представители государственной службы и проч. являются студентами заочной формы обучения кафедры теологии Рязанского государственного университета. Именно здесь современные нам соотечественники, осознающие неопределимую роль восполнения знаний о вере

своего народа, о культуuroобразующей религии России, хотят получать второе высшее или дополнительное теологическое образование.

Актуальной задачей, которая стоит сегодня перед рязанской кафедрой теологии, также как и перед другими российскими теологическими кафедрами, а также перед представителями государственной власти и лидерами епархии: определить наиболее целесообразные места проведения практики студентов-теологов и перспективы последующего трудоустройства выпускников кафедр теологии, связанные с формированием государственного заказа.

Пожелаем выпускникам-теологам рязанской кафедры, специализирующимся в сфере православной журналистики, быть востребованными в Федеральном агентстве по печати и массовым коммуникациям (общественно-методический совет по освещению религиозной тематики в СМИ); в агентствах и организациях по культуре и кинематографии; в учреждениях Министерства культуры и массовых коммуникаций РФ; в различных издательствах и СМИ.

Выпускникам кафедры теологии, имеющим устремления заниматься педагогической деятельностью, пожелаем иметь возможности получить работу в различных учебных заведениях: в вузах (в первую очередь, в тех, где есть кафедры теологии и религиоведения; в училищах сестер милосердия; в гимназиях; в общеобразовательных школах для преподавания «Основ православной культуры»; в системе дополнительного образования (курсы, центры, школы молодежного служения).

Подводя итоги 10-летнего пути развития кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С.Есенина отметим, что в ее практике делается акцент на воспитании религиозного мировоззрения и восприятия жизни; как и всегда в отечественной педагогической традиции - большое внимание уделяется формированию таких духовных качеств, как совесть, благородство, скромность, доброжелательство – качеств, которых так, порой, не хватает современному молодому поколению. Научно-педагогический коллектив кафедры нацелен на инновационное образование студентов в сочетании с осмыслением ими духовного смысла жизни и усвоения общечеловеческих нравственных и этических норм.

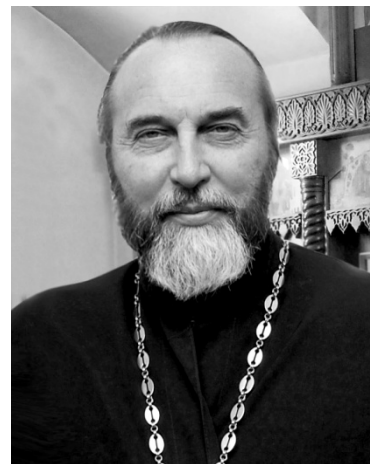
Большое будущее, с помощью Божией, ждет Ваш университет; и я желаю Вам успехов в Вашей нужной многотрудной деятельности по духовно-нравственному воспитанию и образованию молодежи!

Рыбаков Сергей Юрьевич,

протоиерей, председатель отдела религиозного образования и катехизации Рязанской митрополии, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Духовная безопасность молодёжи и проблемы противодействия влиянию тоталитарных сект

Одним из ключевых направлений реализации Концепции национальной безопасности Российской Федерации является деятельность по защите культурного, духовно-нравственного наследия, исторических традиций и норм общественной жизни, по сохранению культурного достояния всех народов России, по формированию государственной политики в области духовного и нравственного воспитания подрастающего поколения, а также противодействию негативному влиянию противоправной деятельности незаконных религиозных организаций, сект и миссионеров.



Внимание государственных и общественных организаций к проблемам духовной безопасности связано с наличием опасной ситуации в сфере духовного и нравственного состояния молодежи. Опасной формой духовной деградации является рост сектантского движения среди молодежи. Следует иметь в виду, что язычество, сектантство и различные формы разврата всегда взаимосвязаны. Нет такой секты, в которой явно или неявно не ставился бы вопрос об уничтожении, по крайней мере, хотя бы одного из институтов человечества: моногамной семьи, частной собственности и национального государства. Большинство сект культивирует в своих адептах чувство гордости, превосходства и своей исключительности, разжигает страсти и эксплуатирует пороки. Это в свою очередь является источником религиозного экстремизма, фанатизма и в отдельных направлениях сектантства (в основном исламского толка) терроризма. Стоит учесть также мощное иностранное влияние в сектантском движении в России. Неприятие адекватных мер уже привело к тому, что в нашей стране, по данным специалистов, насчитывается от 1 до 3 млн. сторонников различных сект, из которых 2/3 приходится на людей в возрасте до 35 лет. Численность адептов сатанинских и деструктивных культов составляет сотни тысяч человек. «Точное число членов тоталитарных сект в России не может назвать никто, – пишет руководитель Центра им. Ириныя Лионского профессор А. Дворкин – так как статистических исследований такого рода не проводилось вообще. По нашим приблизительным оценкам оно составляет от 600 до 800 тысяч человек»[4].

Последние исследования среди учащихся старших классов в г. Рязани показали, что 6,2% из них ассоциируют себя с членством в сатанинских группах. При этом уровень неприятия сектантства (отрицательного отношения к сектам) снизился за несколько лет с 82,5 до 54,3% [1]. К числу тех, кто находится в зоне риска, следует добавить сотни членов целого ряда молодежных неформальных организаций, типа «Skinhead», «Скифы», «Готы», «Эмо» или каких-либо языческих новообразований, которые, не относя себя к религиозным организациям, в действительности имеют черты и используют методы тоталитарных сект.

В последнее время особую активность стали проявлять секты славянско-языческого направления. Сюда относятся «Бажовцы», активно действующие на территории Челябинской области; секта «Анастасии», проявившая себя в Рязани, как и во многих иных регионах; официально зарегистрирована «Рязанская славянская языческая община». Союз Славянских Общин ежегодно на День Перуна в Калуге собирает более 100 представителей от многих Славянских общин [9].

Опасность такого раздробления можно легко понять, если посмотреть на планы Гитлера на Востоке: «Нашим интересам, – говорил Гитлер, – соответствовало бы такое положение, при котором каждая деревня имела бы собственную секту, где развивались бы свои особые представления о боге. Даже если в этом случае в отдельных деревнях возникнут шаманские культы, подобно негритянским или американо-индейским, то мы могли бы это только приветствовать, ибо это лишь увеличило бы количество факторов, дробящих русское пространство на мелкие единицы»[3].

Незнание элементарных основ религии, духовных отношений привело к тому, что сама система образования часто становится проводником опасных идеологий. По этому поводу один из самых крупных психологов и педагогов нашего времени В. И. Слободчиков пишет: «На фоне нарастающей педагогической экспансии в виде новых технологий и образовательных проектов, информатизации и компьютеризации образовательных процессов остро встает проблема осуществления безопасного образования»[11].

Казалось бы, что на решение этой задачи должны быть в первую очередь направлены усилия профессорско-преподавательской корпорации вузов, и в особенности университетов, где готовятся кадры специалистов, способных дать адекватный ответ на вызовы и угрозы нашего времени. Но, «как это ни парадоксально, – пишет в своей докторской диссертации Патов Н. А., – но в ситуации, требующей от университетского образования осуществления своего предназначения, оно практически перестало выполнять функции мировоззренческой подготовки слушателей»[7].

На данном этапе развития общества требуется уточнение важнейших понятий, определяющих государственные, этические и юридические нормы, регулирующие порядок обеспечения духовной и нравственной безопасности в системе образования.

Например, защита от сектантской экспансии. Как факт нашей жизни – секты существуют, но нет юридического термина и нет общепринятых

подходов к тому, чтобы управлять процессом защиты от сектантства в образовательных учреждениях.

Но секты, как организационные структуры, хотя и представляют непосредственную опасность для системы образования, однако на первое место выступают не секты и их адепты в образовательных учреждениях, а общая дезориентация в вопросах нравственности и духовности.

Постсоветская педагогика не смогла гибко отреагировать на происходящие изменения и по объективным и по субъективным причинам. К объективным следует отнести отсутствие какой-либо целостной государственной идеологии, начиная с Горбачева и Ельцина. К субъективным условиям можно отнести неготовность многих (даже возможно большинства) участников образовательного процесса менять сложившиеся и, казалось, весьма устойчивые, не требующие изменения представления об образовании, о его целях и задачах, о его структуре и содержании. К тому же сама общественная нестабильность в государстве переключала внимание на иные, не связанные непосредственно с образованием, области бытия: политику, экономику, религию.

Политизация и идеологизация, генерируемая ложной религиозно-философской доктриной протестантского капитализма, с начала 90-х годов деформировала воспитательный идеал в системе образования. Девяностые годы во всех отношениях были годами перехода к эпохе витализма (по периодизации Роуза) и установления его полного господства. «Основным интеллектуальным толчком для возникновения виталистического движения послужила реакция против исключения высшей реальности из реалистического "упрощенного" мира, – пишет Роуз. – В либерализме и реализме нигилистическая болезнь все еще относительно поверхностна, она принадлежит, в основном, к области философии и распространяется только на интеллектуальную элиту. В витализме – как и в марксизме, самом крайнем проявлении реалистического сознания – эта болезнь развивается не только качественно, но и количественно: впервые простые люди начинают проявлять признаки нигилизма, который прежде ограничивался лишь немногими»[10]. «Витализм – характеризует эпоху С. Роуз, – есть плод не "свежести" и "жизни", которые с такой безнадежностью ищут его последователи, потому что именно этого им и не хватает, но, напротив, плод разложения и безверия, представляющий собой предпоследнюю ступень умирающей цивилизации, которую они так ненавидят»[10].

С точки зрения проблемы обеспечения духовной безопасности в системе образования России следует учитывать, что как сама нигилистическая идеология, так и выводимые из неё образовательные реформы опираются на религию протестантизма наиболее агрессивного толка – кальвинизма, который насаждается в России с подачи западных лоббистов. То, что в России насаждается именно религия, хорошо отражено в исследовании С. Дугина, который показывает, что предлагаемое нам в качестве образца западное общество, является обществом весьма религиозным, пропитано религиозным духом во всех своих проявлениях:

«Могут возразить – "Современное западное общество – и особенно американское – давно уже атеистично, религии придерживается незначительное количество населения, и тем более, фундаментализм, пусть протестантского типа – никак не может быть приравнен к официальной идеологии США, ни тем более Запада в целом". На самом деле, необходимо указать, что религия не обязательно должна выступать как культ или совокупность догматов. Часто в современном мире она проявляется подспудно, как психологические предпосылки, как система культурных и бытовых штампов, как полусознательная геополитическая интуиция. Можно сравнить религию с идеологией – одни (меньшинство) владеют всей совокупностью концептуального аппарата, другие же схватывают идеологию интуитивно. И чаще всего религия сегодня воздействует больше через культурный фон, через семейную психологию, через нормативы социальной этики. В этом отношении США – страна абсолютно протестантская, и этот "протестантизм" затрагивает не только открытых приверженцев этой конфессии, но и огромные слои людей иных религиозных убеждений или атеистов. Протестантский дух легко обнаружить не только у пуритан, баптистов, квакеров, мормонов, и т. д., но и в американском кришнаизме, и в секте Муна, и среди американских иезуитов, и просто в безрелигиозном американском обывателе. Все они в той или иной степени затронуты "протестантской идеологией", хотя культово и догматически это признается относительным меньшинством»[5].

Таким образом, ясно, что агрессивной религиозной экспансии Запада (как, впрочем, и Востока) можно противопоставить только религиозную же защиту. Атеизм такой защиты обеспечить не может. Поэтому духовную безопасность может обеспечить только Православие и другие традиционные религии России.

Ориентированность на западные образцы особенно ярко отразилось в проекте Я. Кузминова и И. Фрумина «Российское образование – 2020: модель образования для экономики, основанной на знаниях»[6], который разрабатывался при участии Всемирного банка (ВБ) и Международного валютного фонда (МВФ). Достаточно резкая и обоснованная критика этого документа содержится в рекомендованном отделением педагогического образования УМО университетов России пособии Попкова В. А. и Жирнова В. Д. «"Российское образование – 2020": "дорожная карта" в никуда»[8].

Основной проблемой с точки зрения не только духовной, но и государственной безопасности, является то, что Кузминов Я. с соавторами (учитывая МВФ и ВБ) пытаются реализовать «заказ на тотальную коммерциализацию всех систем жизнеобеспечения населения России. Реформаторы от образования менее всего озабочены совершенствованием собственно системы и системности образования в соответствии с внутренней логикой развития средней и высшей школы и с целями собственно педагогики. Их усилия исчерпывающим образом направлены на то, чтобы обеспечить статус наибольшего благоприятствования экспансии шарапно-

рыночных отношений в сферу образования»[8]. Сами же коммерческие отношения в образовании мыслятся в свете кальвинистско-протестантской идеологии, что, несомненно, противоречит традиционному пониманию базовых принципов, целей и задач системы образования России.

В качестве вывода из проведенного анализа следует положение о недопущении существенного влияния на стратегические планы реформирования системы образования России со стороны иностранных организаций. Такое влияние всегда будет носить негативный характер, о чем собственно, предупреждал в свое время Н. Я. Данилевский в своей работе «Россия и Европа»[2]. Образование России должно формироваться исключительно с целью духовно-нравственного воспитания, научного и профессионального обучения русского и других народов России в соответствии с их традицией.

Устранение западного или иного иностранного влияния на систему образования России является необходимым, но недостаточным условием. Вторым условием, обеспечивающим духовную безопасность учащихся, является свободный доступ к содержанию образования, выстроенного на целостной системе традиционного мировоззрения (православного для православных, исламского для мусульман и т. д., что допускает возможность для детей атеистов изучать их атеистическую систему взглядов на мир) и воспитания в соответствии с установками, формируемыми в семье.

Требование духовной безопасности заключается в том, чтобы Русская Православная Церковь имела возможность беспрепятственного преподавания своего учения и своей религиозной культуры в образовательных учреждениях страны. Это сразу же либо устраняет, либо минимизирует влияние антикультурных воздействий, таких как пропаганда половой распущенности, пропаганда жестокости, сквернословие, высмеивание добродетели, извращение традиционных образов человека и духовного мира, подмена ценностей и идеалов.

Список использованной литературы

1. *В зеркале общественного мнения: сб. материалов социологического исследования.* Рязань, 2008. – 88 с.
2. *Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому.* СПб.: Глаголь, 1995. 552 с.
3. *Дашичев В.И. Банкротство стратегии германского фашизма. Исторические очерки. Документы и материалы. Т. 1. Подготовка и развертывание нацистской агрессии в Европе 1933-1941 гг. М., 1973. С. 66.*
4. *Дворкин А. Л., Семенов Л., свящ. К вопросу о численности членов тоталитарных сект* (Электронный ресурс) / <http://www.sektam.net/forum/index.php?showtopic=300&mode=threaded>.
5. *Дугин С. Крестовый поход против нас.* <http://usinfo.ru/oniimy9.htm>
6. *Кузминов Я. Фрумин И. Российское образование – 2020: модель образования для экономики, основанной на знаниях.* М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.
7. *Патов Н. А. Генезис и содержание мировоззренческой подготовки студентов в отечественных университетах (XVII–XX вв.). Диссертация на соискание ученой степени доктора педагогических наук.* М. 2005.

8. Попков В. А и Журнов В. Д. *Российское образование – 2020*: "Дорожная карта" в никуда. М.: 2009 – 32 с.
9. Сайт Союза славянских общин. (Электронный ресурс) / <http://rain.prohosting.com/lut/ustav.htm>.
10. Серафим (Роуз), иеромонах. *Человек против Бога*. М.: Российское Отделение Валаамского Общества Америки, 1995. С. 39, 50.
11. Слободчиков В. И. *Антропологическая перспектива отечественного образования*. Екатеринбург: Информационно-издательский отдел Екатеринбургской епархии. 2009. С. 27.

Игумен Лука (Степанов),

доцент, заведующий кафедрой теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина, председатель Комиссии религиозного образования и духовного просвещения Рязанской митрополии.

Особенности затвора святителя Феофана Затворника



В последние годы интерес к жизни и деятельности свт. Феофана значительно возрос: проводятся многочисленные конференции, круглые столы, готовится к изданию полное собрание сочинений святителя, а 2015 год должен стать в истории Церкви годом особой памяти и почтения искуснейшего богослова, пастыря, затворника – годом святителя Феофана Вышенского.

В этом 2011 году в день смерти святителя, приходящийся на праздник Богоявления, Феофании, одновременно и день его тезоименитства, была совершена Божественная Литургия в домовом храме свт. Феофана в затворе, который так же освящен в честь праздника Крещения Господня.

Святитель Феофан пробыл в полном затворе двадцать два года (1872-1894). В течение этого времени он почти ни с кем не разговаривал лично, почти ни с кем не виделся, кроме своего келейника и, вероятно, врачей, почти никуда не выходил из своей кельи. Но можно ли согласиться с архимандритом Киприаном (Керном), что «уединенная жизнь – есть особая форма служения Богу, но в ней нет места деятельности пастыря»?

В 1866 году святитель Феофан подал в Священный Синод прошение об увольнении на покой в Вышенскую обитель Тамбовской губернии. Митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский)[15] и митрополит Московский Филарет (Дроздов)[4] были крайне удивлены таким решением талантливого и деятельного архиерея и пастыря, что отразилось в их переписке. В своём письме митрополиту Исидору от 30 мая 1866 года, разъясняя свои мотивы и побуждения, святитель Феофан писал: «<...> Я ищу

покоя, чтобы покоее предаться занятиям желаемым, но не диллетантства¹ ради, а с тем непременно намерением, чтобы был и плод трудов, — не бесполезный и не ненужный для Церкви Божией. Имею в мысли служить Церкви Божией, только иным образом служить»[8].

Перед тем, как подойти к исследованию этого иного способа служения святителя, важно рассмотреть собственно затвор святителя. Естественно, что этот тип подвижничества был им усвоен из церковной традиции, берущей свое начало из подвигов прп. Антония Великого, который считается основателем затворничества.

Затвор (греч. ἔγκλεισμός, от ἔγκλειω - закрывать, запираеть, затворять) - особый вид подвижничества, состоящий во временном или постоянном заключении себя в ограниченном пространстве (στενοχωρία, лат. clausa, reclusorium). Затворничество является одним из видов отшельничества, так что очень часто эти слова используются как синонимы: «Подвиг св. затворничества имеет большое сходство с подвигом св. отшельничества. Уединенные пещеры служили для св. затворников тем же, чем были глубокие пустыни для св. отшельников; пещеры эти те же пустыни среди жилищ человеческих»[12]. Таким образом, отличительной особенностью затвора является то, что подвижник укрывается не в далеких пустынях, но затворяется ото всех среди монастыря, на окраине города и тому подобное.

Идеалом затворничества является «исихия» или «священное безмолвие». Именно в этом ключе размышляли о затворе преподобные Иоанн Лествичник, Исаак Сирийский, Симеон Новый Богослов[6], которых особенно почитал святитель Феофан. Правила подвижничества в затворе обобщил прп. Григорий Синаит: «Сидя в келье своей, терпеливо пребывай в молитве во исполнение заповеди апостола Павла (Рим 12. 12; Кол 4. 2). Собери ум свой в сердце и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря: Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Не поддавайся малодушию и разлечению, но поболь сердце и потруди себя телом, ища Господа в сердце»[7].

Чудно перекликаются с этой цитатой размышления святителя о затворе: «Хотелось бы, говоришь, в затвор. Раненько, да и нужды нет. Один же живешь. Когда-когда кто зайдет. А что в церкви бываешь, это не разбивает твоего одиночества, а утверждает, или дает тебе силу и дома проводить время молитвенно. По временам можно день-другой не выходить, все с Богом стараясь быть. Но это у тебя и так само собою бывает. Так нечего загадывать о затворе. Когда молитва твоя до того укрепится, что все время будет держаться у тебя в сердце пред Богом в благоговении, не выходить из него, и ничем другим заняться не захочет.

Этого затвора ищи, а о том не хлопочи. Можно и при затворенных дверях по миру шататься, или целый мир напустить в свою комнату»[14].

¹Орфография источника.

В предании Церкви не существует подробных канонических правил для затворников. Сохранилось лишь несколько документов, в общих чертах регламентирующих их образ жизни. Согласно новелле имп. св. Юстиниана I, касающейся церковной жизни, затворники живут обычно около монастырей или в отдельной келье внутри монастыря[1]. Сорок первое правило Трулльского Собора определяет, что затвору должен предшествовать 3-летний подготовительный период послушания, после которого кандидаты проходят испытание, и только через год после этого могут удалиться в затвор, «ибо тогда они подадут совершенное удостоверение в том, яко не ради искания тщетныя славы, но ради самага истиннаго блага, стремятся к сему безмолвию»[17]. Канонист патриарх Константинопольский Вальсамон по поводу этого правила замечает: «Великое и дерзновенное дело безмолвствовать в уединении и, как умершему, затвориться в самом тесном обиталище на все время своей жизни»[16].

Так же отличительной чертой затворничества является отсутствие духовного руководства, что требует от подвижника большой опытности и множества добродетелей, особенно смирения и молитвенного духа[10].

Исключает ли затвор общественное служение подвижника? Православная традиция затворничества содержит примеры как тех, кто вовсе удалился от общения с миром по слову ап. Иоанна Богослова: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин 2. 15-16), так и тех, кто приумножал свой подвиг исцелениями и наставлениями ближних. Среди вторых особенно известны затворник Иоанн Ликопольский, который был доступен всем проходящим, не отказывал во внимании нуждающимся в наставлении и даже сам писал к императору Феодосию I Великому. Он прожил в своей келье более 48 лет и все это время ни разу не выходил из нее. С проходящими затворник общался через окно, так что к нему можно было приблизиться и видеть его лицо[2]. Другой известный подвижник Затворник Феона, подвизавшийся вблизи поселения, провел «тридцать лет в своей келье в глубоком безмолвии». Народ почитал его за пророка, к нему ежедневно приходило множество больных. «Простирая к ним руку чрез оконце и возлагая на голову каждого с благословением, он исцелял их от всяких недугов»[3].

На Руси первые затворники появились сразу по принятии христианства, особенно прославлены подвижники Киево-Печерского монастыря, около трети всех известных нам затворников подвизалась в этой обители: прп. Антоний († 1073), прп. Исаакий († ок. 1090), прп. Афанасий Затворник (2-я пол. XII в.), прп. Иоанн Многострадальный († 1160), прп. Авраамий Затворник (2-я треть XIII - нач. XIV в.), прп. Иеремия Прозорливый († ок. 1070) и др. Хотя история затвора не прекращается и в дальнейшем течении истории подвижничества на Руси, но можно отметить, что второй расцвет оно переживает вместе с расцветом русского монашества в конце XVIII-XIX вв., на этот же период приходится деятельность святителя Феофана.

Теперь мы находим в его жизнеописании преемство с глубокими традициями православного затвора и главное обоснование для его активной общественной деятельности, истоки которого мы находим в подвигах отцов древности.

Итак, когда в 1872 году преосвященный Феофан предался полному затвору в Вышенской пустыни, несмотря на все ограничения, началось новое творческое служение святителя. Мы обозначим только некоторые направления деятельности святителя, который находился вполне в курсе всех новостей мира, Отечества и Церкви.

Первым и чуть не самым главным направлением служения святителя Феофана является, несомненно, его обширная переписка. Ежедневно ему приходило от 20 до 40 писем, и каждый получал ответ и утешение.

Особенно стоит отметить богословские труды свт. Феофана, написанные в период его затвора и составившие многие и многие тома его сочинений. Труды его можно подразделить на три вида: нравоучительные, экзегетические (истолковательные) и переводческие. За эти труды Санкт-Петербургская Духовная академия удостоила его, уже 18 лет находящегося в затворе, степени доктора богословия.

Святитель Феофан был необыкновенно плодовитым писателем и переводчиком. Кроме обширных трудов по аскетике ("Путь ко спасению" М., 1908, "Начертание христианского нравоучения" М., 1896, "Святоотеческиенаставления о молитве и трезвении" М., 1889, "Что есть духовная жизнь" М., 1904 и др.) им изданы тысячи писем, переведены творения прп. Симеона Нового Богослова, пятитомное "Добротолубие", древние иноческие уставы, "Невидимая брань" прп. Никодима Святогорца, антология из трудов прп. Ефрема Сирина.

Сам святитель Феофан так пишет о своем наследии: «Писать – это служба Церкви или нет?! Если служба, – подручная, а между тем Церкви нужная; то на что же искать или желать другой?»[11]. Надежды святителя оправдались, и даже после его кончины, слово его назидания не прекратилось.

Активно участвуя в обсуждении церковных вопросов, он настолько был убежден в порочности «новомодной Библии», что надеялся довести это «синодальное сочинение» до «сожжения на Исаакиевской площади». Обсуждение этого вопроса между святителем Феофаном и профессором МДА Горским-Платоновым публиковалось в "Церковном вестнике", "Домашней беседе" и "Душеполезном чтении"[13].

Важно отметить внимание святителя к внешним событиям государства, в чем проявляется его искреннее патриотическое чувство. Из политических событий того времени святителя Феофана особенно интересовала русско-турецкая война. Епископ Феофан, по своему послушанию на Востоке, в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, живо сочувствовал положению славянских народов и Православия под турецким гнетом. «Он следил за ходом военных событий и с глубоким удовлетворением приветствовал наступающую освободительную войну, считая ее для русских священной

обязанностью»[18]. Мысли святителя по этому вопросу нашли свое отражение в "Письмах по восточному вопросу", написанных в предвоенный период русскому вице-консулу в Варне А. В. Рачинскому: "Охватившее нас воодушевление не есть ли Божие в нас действие? И, сознавая это, не должны ли мы вместе сознать, что этим движением Бог говорит нам: вам поручено освободить этих страждущих? Можем отказаться! Бог никого не осудит. Но будем ли мы безвинны, не вняв Божиим манованиям? Бог найдет и без нас исполнителей Его воли. А нам стыд, если еще не более что. Оставляющий брата своего сам будет оставлен в час нужный. Все такие мысли прямо ведут к решению вопроса: хочешь не хочешь, а ступай воевать мать Русь православная"[4].

По мнению святителя, воины, погибшие в этой войне, должны быть причислены к лику святых мучеников. После гибели одного из военных кораблей 1 ноября 1893 года под названием «Русалка», св. Феофан утешал семьи погибших: "скончавшиеся по причине крушения "Русалки" должны быть причисляемы к сонму мучеников. Я не колеблясь решаю, что как разбойник со креста прямо в рай поступил, так и они. Я желал бы, чтобы все матери и отцы, братья и сестры, и жены умерших, когда прочитали сии строки, поверили истине их и утешились"[4].

Тайным и благородным служением святителя являлась его милостыня. «Перед праздниками Рождества Христова и Пасхи, получив пенсию, он почти всю ее рассылал по почте разным бедным и родным, оставляя себе лишь немного на необходимые потребности. А другим рассылал он безвозмездно книжки свои, также соответственно потребности. Святитель сам первый был строгим исполнителем правила, которое предлагал другим к исполнению, а именно: «Не говори требующему помощи: приди завтра; сделай для него сейчас, что можешь. И просить себя долго не заставляй, это похоже на торг»[9].

Итак, общественное служение св. Феофана из затвора представляют широкую палитру деятельности человека, живо откликающегося на всякую нужду ближних – будь то духовный голод и жажда просвещения народа, частные вопросы жизни его адресатов или судьбы Родины. Его молитва, высота и чистота его подвига вдохновляли многих и многих православных христиан того непростого времени на служение Богу и христианский подвиг. По прошествии многих лет мы не перестаем благоговейно помнить святителя, обращаемся к его опыту духовной жизни. Его творения и сегодня кажутся понятными и близкими каждому. В основе такой притягательности его личности и творений лежит его личный подвиг, его святость, благодаря которой, по слову св. прп. Серафима Саровского, вокруг Затворника Вышенского спасаются тысячи.

Список использованной литературы

1. *Novell. Just. 123. 26 цит. по статье «Затворничество» //Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru>.*
2. *Palladius. Hist. Laus. 98.*

3. *Rufin. Hist. mon.* 6.
4. Архим. Георгий (Тертышников). *Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана / Богословские труды.* 31. С. 51.
5. Архимандрит Георгий (Тертышников). *Светильник земли русской. // Богословские труды. Сборник 30. М., 1990. С. 167.*
6. Варнава (Беляев), еп. *Основы искусства святости. Т. 4. Н. Новг., 1998. С. 124.*
7. *Добролюбие. Том 5. Григорий Синаит. Наставления безмолствующим.* http://azbyka.ru/dictionary/05/dobrotolyubie_219-all.shtml.
8. *Душеполезное Чтение. Часть первая. Январь. М., 1899. С. 111.*
9. Еп. Александр (Милеант). *Святитель Феофан Затворник: великий учитель христианской жизни. Жизнеописание и советы.* http://www.pravmir.ru/article_1688.html.
10. Игнатий (Брянчанинов), свт. *Приношение современному монашеству. М., 2003. С.59.*
11. *Из писем к разным лицам. К прот. Николаю Ф., 1875.* <http://www.pravoslavie.ru/put/35825.htm>.
12. Ковалевский И., прот. *Чрезвычайные виды монашеских подвигов. М., 1905, С.13.*
13. Мень А. *Библиологический словарь: в 3 тт. М.: Фонд имени Александра Меня. 2002, С. 500.*
14. *Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. Письмо 34. С. 298.*
15. *Письмо митрополита Исидора епископу Феофану от 27 апреля 1866: Душеполезное Чтение. Часть первая. Январь. М., 1899. С. 108.*
16. *Правила Вселенских Соборов с толкованиями.* <http://www.agioskanon.ru/vsobor/006.htm>.
17. *Статья «Затворничество» //Православная энциклопедия.* <http://www.pravenc.ru>.
18. Человенко Т.Г. *Православная учёность в жизни и творчестве свт. Феофана (Вышенского Затворника).* <http://www.verav.ru/common/mpublic.php>.

Мартынов Олег Павлович,

кандидат исторических наук, секретарь Учёного совета Рязанской Православной Духовной Семинарии (РПДС), заведующий кафедрой Церковной истории РПДС, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. Есенина.

Гносеологические и исторические причины расхождения мирозерцания христианских Востока и Запада

Ищущая мысль человека имеет двойную направленность: внутрь и вовне. Внутрь человек обращает её с целью самопознания, выявления своего Я. Проникая в глубины духа, человеческая мысль наталкивается на препятствие, которое по мере погружения мышления на всё большую глубину имеет тенденцию к усилению. Это препятствие – возрастающая размытость, зыбкость, неопределённость критериев для чётких, структурированных определений того, что



открывается ищущей мысли, ищущему разуму. Разумная мысль теряет уверенность, силу ввиду отсутствия рациональных средств мышления. Духовная глубина человека мистична и поэтому не подвластна рациональному способу познания. Однако в этой мистической глубине человек ощущает, что кроме него самого в ней присутствует Некто. Этот Некто таинственно приоткрывает себя человеку и ожидает от него взаимности. И когда человек открывает Ему себя, он в своей духовной глубине встречает Бога. В этот момент потребность в мышлении отпадает, и мысль умирает, превращаясь в опыт общения с Богом. Множественность предметов, предстоявших ищущей мысли в начале акта самопознания, сменяется Единым Предметом, склоняясь перед Которым, человек произносит: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20, 28). Процесс движения ищущей мысли преобразуется в акт Богосозерцания и Богообщения. Парадигма субъект-объектного (рационального) мышления уступает место парадигме духовного общения «Я - Ты» [5, С. 279].

Во-вне человек обращает свою мысль с целью познать среду своего обитания – окружающий мир, других людей (общество), себя внешнего, т. е. себя в отношениях с внешним миром, обществом. И здесь ищущая мысль движется от множества объектов и предметов исследования через их типологизацию, обобщение к универсальным понятиям, категориям, которые, в конце концов, все охватываются Единым. На пути восхождения от множества к Единому человеческая мысль тоже наталкивается на вышеупомянутое препятствие. Чем выше степень обобщения, тем меньше остаётся рациональных средств для чётких, структурированных определений того, что открывается ищущей мысли, ищущему разуму. Возрастает размытость, зыбкость, неопределённость утверждений. Разумная мысль теряет уверенность, силу, ибо она, пройдя мир сотворённый, приближает себя к Тому, Кто его сотворил. И в данном случае ясность, определённость мира рационально постигаемого сменяется неопределённостью, таинственностью, мистикой Сверхрационального. И когда не разумом, но верой человек открывает себя Сверхразумному, происходит Встреча. Парадигма субъект-объектного (рационального) мышления уступает место парадигме духовного общения «Я - Ты», парадигме откровения.

И в первом, и во втором случае смена парадигм происходит на границе, отделяющей творение от Творца, на границе мира сего и мира Божия. Эта граница представляет собой непреодолимое затруднение для ищущей мысли человека, для его разума. Ибо она делает разум бессильным, одновременно являя силу Откровения. Поэтому, как сама граница, так и всё, что за ней, представлялось человеку Величайшей Тайной, Мистикой Сверхразумного, где не человек совершает акт познания, но сам Бог открывает ему свои тайны в акте Богообщения. Тайна (мистика) Богообщения становится зримой, осуществлённой через Сына Божьего. «Бог говорит нам через Своего Сына; воплощение Его осуществляет откровение. Воплощение и открывает, и само является откровением» [5, С. 277]. Отсюда следует очень важный вывод: мыслить истинно – значит «мыслить не об этом откровении, а мыслить им,

через него»[5, С. 277]. Мыслить об откровении (или о чем-либо другом) – значит полагать его умозрительно как объект, как нечто внешнее относительно мыслящего субъекта. Мыслить «откровением, через него» – значит отождествлять субъект с объектом, скорее даже совмещать их в некую целостность, где мыслящий субъект как бы «проживает» мыслимое, т. е. опытно постигает его «изнутри». Именно в данной «точке» лежит, на наш взгляд, начало расхождения двух путей мирозерцания в христианском мире.

Двойная направленность мысли имманентно присуща человеку. Она представляет собой средство самореализации его в двух пронизывающих друг друга жизненных пространствах – горизонтальном, когда человек обращён во внешний ему мир («человек внешний»), и вертикальном, когда он осуществляет акт самопознания и Богопознания («человек внутренний»). В реальной жизни человек пребывает в этих двух пространствах одновременно. Меняются только акцентировки, приоритеты на уровне: «преимущественно» и/или «второстепенно». Следовательно, в реальном человеке «человек внешний» и «человек внутренний» соединены между собой не слитно и не раздельно. Погружённость человека в мир чувственный заставляет его обращаться к средствам разума. Они, главным образом, реализуясь в субъект-объектной парадигме, дают человеку чёткие, структурированные понятия и концепты сущего, на основе которых ум разрабатывает определённые критерии и нормы жизни и деятельности человека в мире и обществе. Деятельность позволяет достигать цели, сформулированные и поставленные разумом. Разум обеспечивает жизнь и господство человека в этом мире. Это создаёт устойчивое представление о его истинности и могуществе.

Несколько иначе обстоит дело с познанием мира духовного. Если в начале пути познания «человека внутреннего» субъект-объектная парадигма мышления приносит вполне определённые результаты в образе понятий и концептов, то при погружении в глубины духа рациональные средства познания уже не в состоянии давать чёткие «юридические» гештальты. Растёт значение веры как средства интуиции, а затем и откровения. Восхождение по ступеням духовного опыта приводит к тому, что «душа, однажды навсегда предавшая себя Богу верою и стяжавшая многими опытами деятельное познание содействия Божия, уже не заботится о себе, но связуется удивлением и молчанием, не может возвратиться к средствам, которые представляет разум, и действовать ими, чтоб по причине их противного вере направления не лишиться промысления Божия, непрестанно втайне бдящего над ней и следящего за ней во всём, касающемся её» [8, С. 366]. Путь мистического соединения с Богом – почти всегда тайна между Богом и душой человека. Однако плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн оглашаются. Они оглашаются в Церкви, Богочеловеческом организме, где духовный опыт постижения богооткровенной истины нескольких становится достоянием всех. Церковь преображает личный опыт познания Божественных тайн

в догматы. Последние составляют ядро богословия. Диалектику личностного и общецерковного можно выразить словами русского богослова и философа В. Н. Лосского: «Если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности, это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного» [4, С. 112-113]. Церковь «проживает» и вбирает в себя внутренний опыт истины, данный в различной «мере» каждому верующему. Поэтому общецерковный опыт, сформулированный в учении Церкви, имеет духовное воздействие на душу человека. В этой связи необходимо отметить, что богословствование представляет собой сложный процесс взаимодействия Сверхрационального и рационального в мышлении человека, в его душе на индивидуальном уровне, и соборное осмысление, обобщение его в Церкви. Единство мистического постижения Откровения и его осмысления рациональными средствами при содействии Духа Святого становится «краугольным камнем», исходным основанием для познания человеком мира и его самого, обитающего в этом мире. Для верующего человека этот процесс может осуществляться только на основе общецерковного опыта. Будучи телом Христовым, Церковь соединяет в себе два естества – божеское и человеческое, с присущими им действиями и волениями. Церковь связана с миром по своей человеческой, тварной природе. Однако она взаимодействует с ним не как сугубо земной организм, но во всей своей таинственной полноте [7, С. 8]. С одной стороны, учение Церкви вневременно, с другой - Церковь призвана действовать в мире, погружённом в поток времени. Человек как личность, человеческое общество, мир рассматриваются через призму Церкви, так как в ней «"все небесное и земное" должно быть соединено во Христе, ибо Он – Глава Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем (Еф. 1, 22-23). В Церкви действием Святого Духа совершается обожение творения, исполняется изначальный замысел Божий о мире и человеке» [7, С. 7]. При таком подходе всё временное, т. е. вещи и стихии сотворённого мира, просвечиваются и поверяются вневременными основаниями. Здесь очевиден приоритет «человека внутреннего». Познание исходит из веры и основывается на ней. Отклонение от этого подхода приводит к двум крайностям: при умалении разума – к неразумной вере, при умалении веры – к надмеванию, самовозвеличиванию разума. В том и другом случаях происходит искажение картины мира в сознании человека, что приводит к уклонению его от Истины.

Целостность сверхрационального (мистического) и рационального соблюдалась в христианском церковном познающем сознании до начала VII века². Если православный Восток хранит эту целостность по сей день, то на Западе произошёл переход к иной парадигме мирозерцания, что привело

² Западные теологи ограничивают эпоху Патристики папой Григорием Двоесловом (540-604 гг.).

его к непониманию и неприятию глубинных оснований мирозерцания восточного.

Проблема различий мировосприятия, мирозерцания восточными и западными христианами обсуждается на уровне критического анализа более тысячи лет. В начале его стоит св. патриарх Фотий (857-867, 877-886 гг.), первый заметивший и исследовавший расхождения западного образа мышления и деятельности с апостольской традицией. Через два века, в 1054 году, Запад идёт на разрыв единства Вселенской Церкви. Так называемые «паламитские споры» XIV века продемонстрировали уже полное непонимание и неприятие Западом восточной парадигмы миропонимания [6, С. 582]. В процессе расхождения двух мирозерцаний этот момент можно считать «точкой невозврата». Запад использовал уже сущностно иную парадигму. Суть ее можно сформулировать следующим образом: в период между VII и XIII веками Запад умалает ценность мыслить «откровением, через него» и отдает приоритет мышлению «об откровении». Происходит это изменение акцентов по весьма серьёзным причинам. Одна из них восходит к дохристианской античной эпохе и обнаруживается как сущностное отличие национальных характеров греков и римлян. В. В. Болотов полагает, что греки были склонны более к умозрению и расположены были сосредоточить все свое внимание на развитии догматической мысли и оставить в забвении область практических отношений. Римляне наоборот, «были недалеко в области умозрения, под пером их мыслителей философские вопросы весьма скоро получали узко практическую постановку; но зато этот народ был силен административным, организаторским талантом; он умел властвовать, но умел и управлять» [1, С. 42]. Подобную точку зрения высказывает В. П. Лега: «Особенность греческой религии состояла в том, что под богами греки понимали сущность вещи или явления, в отличие от римской мифологии, где богом было само явление. Скажем, бог моря Посейдон символизировал собой сущность морской стихии, в то время как бог Нептун был само море со всеми его явлениями. Может быть, в этом мы увидим ключ к разгадке феномена греческой философии и поймем, почему философия возникает именно в Древней Греции, а в Древнем Риме философия всегда существовала лишь в форме чисто эклектического восприятия идей греческих философов» [3, С. 22]. Таким образом, получается, что если греческий гений был направлен преимущественно «вовнутрь», то римский – «во-вне». Если греки со славой заявили себя в философии, науке, искусстве, то римляне – созданием устойчивой системы общественных отношений, покоящейся на твердой основе римского права.

Размышляя об исторических причинах разделения Вселенской Церкви на Восточную и Западную, В. С. Соловьёв высказывает мысль о двух образовательных началах в Церкви: «Христианская Церковь в историческом смысле представляет собой примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самодеятельность человека. Для Церкви нужно одинаково и то, и другое, нужно, чтобы человечество добровольно и, следовательно,

самостоятельно исполняло признанную им над собою волю Божию. Человечество, входящее в состав Церкви, должно, во-первых, *верить* в открытую ему сверхчеловеческую истину и, во-вторых, *действовать* для проведения этой истины в свой человеческий мир...

Идеал Церкви – не в слиянии этих двух различных действий, а в их *согласовании*» [9, С. 44].

Мы не намерены вступать в полемику относительно утверждения о «пассивной преданности божеству» восточных христиан. Исчерпывающая критика такого понимания дана В. Н. Лосским [4, С. 120-121]. Отметим, однако, два момента: во-первых, склонность Запада к действию человека в этом мире, и, во-вторых, необходимость согласования двух начал внутри Церкви. Реально согласование существовало до середины VIII века и было разрушено по двум причинам. Первая – это иконоборческая ересь, порвавшая отношения между восточной и западной частями Церкви почти на полторы сотни лет. Вторая – появление на западе христианского мира новой цивилизации, существенно отличающейся от Римских имперских Запада и Востока IV-VI веков. Обратим внимание на вторую причину. Процесс изменения этнической и, вместе с ней, культурной доминанты на Западе начался в IV веке великим переселением народов. В VII-VIII веках готы и германцы составляли подавляющее большинство населения Западной Европы. На осколках разбитой ими Римской империи шёл необратимый и неотвратимый процесс распада сложившихся в Империи нравственности, культуры, экономики, политической власти [2, С. 77]. Деграционные процессы поразили и Римскую Церковь. Окруженная германскими варварами, она так оскудела умственным образованием, что во второй половине VII века, по свидетельству папы Агафона, в ней трудно было найти двух или трех ученых клириков искусных в диалектике... [9, С. 53]. В VIII веке отторгнутая от Византии императорами-иконоборцами Римская Церковь ищет защиты и покровительства у франкских королей и получает их. Меняются и образовательные приоритеты. Иконоборчество и последовавшая в IX веке так называемая «фотианская схизма» вызвали потребность в создании своих собственных духовных школ, в которых ведущую роль играет латинская образовательная традиция. Свою роль сыграла также переориентация этнокультурных контактов на арабский мир, в первую очередь Испанию. Постепенно значение восточных отцов Церкви, которые преимущественно разрабатывали и выступали охранителями единства и гармонии сверхрационального и рационального путей познания, отходит на второй план, уменьшается, уступая место более понятным по языку и близким по духу отцам западным. Господствующее место занимает учение блж. Августина. «Оскудение умственным образованием» приводит к тому, что мистический путь познания, первенствующий на Востоке, уступает своё место пути рациональному. С IX века Запад поглощён построением нового мира, новой цивилизации, обращён во-вне. Для этого требуются чёткие, структурированные понятия и концепты сущего, на основе которых ум разрабатывает определённые критерии и нормы жизни и деятельности

человека в мире и обществе. Разум обеспечивает жизнь и господство человека в этом мире. Это создаёт устойчивое представление об его истинности и могуществе. В IX веке Иоанн Скотт Эриугена мыслит уже не Откровением, а об Откровении. Он строит идею Бога. И оперирует ею в своих умопостроениях. В XI веке Ансельм Кентерберийский объективирует отношения Бога и человека до уровня юридических определений. В этом же XI веке Запад переживает глубинную системную реформу Церкви, вошедшую в историю под названием «клюнийской реформы». Образ мышления её деятелей, процесс развития, результаты можно с полным основанием считать первой манифестацией мироощущения и мироотношения только что родившейся и начавшей осознавать самоё себя западноевропейской цивилизации. В XIII веке Фома Аквинский в основном завершает процесс ограничения западного пути познания парадигмой субъект-объектного рационального мышления. Мистический путь становится индивидуальным опытом аскетов-подвижников. А в следующем столетии, как мы указывали ранее, Запад демонстрирует уже полное непонимание и неприятие восточной парадигмы миропонимания. К этому времени восточное и западное мироощущения разошлись настолько, что греки и «латины» перестали видеть друг в друге единоверцев [2, С. 90].

Надо указать ещё одну причину, способствовавшую расхождению мирозерцания христианского Запада и Востока. Это западноевропейская университетская система образования. Университеты появляются в XI веке и через два столетия представляют собой весьма густую сеть образовательных учреждений. Основной состав профессорско-преподавательской корпорации – это учёные монахи доминиканского и францисканского орденов, мыслившие преимущественно в рамках субъект-объектной парадигмы. На протяжении столетий в университетах происходит процесс её массовой трансляции в умы школяров и через них в массовую культуру западноевропейского общества. Благодаря схоластической методике образования субъект-объектная парадигма становится доминирующим стереотипом западноевропейского мышления и остаётся таковым по сей день. А неотомизм является официальной философской доктриной Римско-Католической Церкви.

Список использованной литературы

1. Болотов В. В. *Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских Соборов. I. Церковь и государство/ Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. М.: Мартис, 2002.*
2. Гумилев Л. Н. *Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.*
3. Лега В. П. *История западной философии. Часть I. М., 2009.*
4. Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. / Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006.*
5. Лосский В. Н. *Вера и богословие./ Лосский В. Н. Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат. 2007.*

6. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы/ Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001.
8. Св. Исаак Сирский. Слова подвижнические. Слово 25. / Отечник. Рассказы о жизни святых подвижников. Составлено свт. Игнатием (Брянчаниновым). М., 2005.
9. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика/ Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева (в X томах). СПб. б/г. Т. IV. 1883-1887.

Плешакова Валентина Викторовна,

доцент, кандидат филологических наук, преподаватель древних языков Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

**Традиции русской речи в письмах святителя Феофана,
Затворника Вышенского**



Святитель Феофан Затворник, в миру Георгий Васильевич Говоров, родился (10/23.01.1815 г.) в семье священника, в самом центре России — в селе Чернавске Елецкого уезда Орловской губернии. О своей малой родине он вспоминал с неизменно сыновним чувством. «Были в Ельце. Это — мой уездный город. Родина моя — Чернавск — старый город. В Воронеже есть Чернавская улица. Это в мой Чернавск... дорога» (I, 255). Родиной веет от всех писем святителя Феофана из затвора. Судя по ним, русский язык будущий святитель усваивал не только из книг и от учителей,

но и из непосредственного источника — из той исконной, живой стихии родной речи, которой он был окружен с детства. Богатство великого русского наречия: его выразительность и сила в передаче чувства, меткость и прямая простота в мысли, теплота и задушевность в обращении к собеседнику — все эти «отменные» качества в полной мере отразились в письменной речи святителя Феофана, в частности, в его письмах «к разным лицам».

Среди творений святителя Феофана его личная переписка занимает особое место. Ее он вел из своего уединения на Выше в течение многих лет, духовно окормляя многие души христианские. Как свидетельствуют биографы, «со всех концов России летели в Вышенскую пустынь письма. Нередко почта приносила их до 20-40» (1, 289).

Преосвященный Феофан положил себе за правило отвечать на каждое письмо, «сколько разума достанет» (I, 110). Конечно, переписка отвлекала от молитвы, отнимала время, посвященное трудам на благо Церкви, однако святитель не считал возможным ссылаться на уважительные причины: затвор, занятость, болезнь глаза — и не отвечать корреспондентам, обращавшимся к нему. Владыке была дорога душа всякого человека. Ради ее вразумления епископ-затворник жертвовал своим временем и здоровьем, к

каждому относился с отеческой любовью и заботой. Это был пастырь добрый, который «душу свою полагает за овцы» (Ин. 10, 11).

Весь дар духовного рассуждения, молитвенный и житейский опыт, весь литературный талант вкладывал святитель Феофан в ответы на эти письма. И потому они «были великой отрадой и духовным утешением для многих душ в тяжелые, скорбные минуты» (2, 52).

Для святителя цель его переписки состояла не в общении с внешним миром, от которого он совершенно отрекся, а в духовном окормлении душ тех людей, которые письменно обращались к нему. «Лучшее употребление дара писать, – считал епископ Феофан, – есть обращение его на вразумление и пробуждение грешников от усыпления» (VI, 27). И нередко на протяжении многих лет, в письмах, святитель руководил духовной жизнью собеседника, иногда таким образом окормляя целые семейства, насельников многих монастырей. Как пастырь добрый, имеющий заботу о развитии духа человека, святитель Феофан имел одну заботу – помочь человеку на его тернистом пути к Богу. Поэтому основная тональность писем Вышенского Затворника – духовно-нравственная назидательность. Как проповедник, он ведет за собой собеседника *goré*, учит его видеть в повседневной суете Промысл Божий, освещать путь светом Евангелия. Каких бы вопросов ни приходилось касаться, предмет писем святителя — «единое на потребу» (Лк. 10, 42): спасение души для жизни вечной. О духовном же он не мог не говорить слогом, сообразным предмету, — высоким, с преобладанием библеизмов и церковнославянизмов. Здесь он по праву использовал *высокий* стиль русского литературного языка, который формировался на протяжении XVIII-XIX вв. на основе церковнославянского языка, бывшего до XVII столетия единым литературным языком русского народа.

Сын сельского священника, епископ Феофан с детства знал и любил слово Божие. Став ученым-богословом, святитель глубоко изъяснял его, имея намерение во благо Церкви написать православное толкование на все книги Нового Завета (III, 43). Ежедневно читать Священное Писание свт. Феофан полагал очень важным для спасения души: ее отрезвления, духовного питания и освящения. В письмах Затворник неустанно напоминает об этом своим адресатам: «Читайте более Св. Писание, наипаче Евангелие... Там дух Божий движется и отгоняет духов богопротивных и богоборных» (II, 197); «Читайте Евангелие и другие книжки духовные – каждое утро после молитвы. <...> От этого будете иметь крепость духа и сердца» (VIII, 152). И сам в своих ответах, почти в каждом письме, святитель часто обращается к Священному Писанию – в первую очередь к Евангелию, Апостолу и Псалтири, иногда – к Апокалипсису, а из Ветхого Завета – к книгам Бытия, Царств, Притчам Соломоновым, пророка Ионы и другим.

Много в письмах святителя Феофана полных и неполных библейских цитат. Если стихи Священного Писания звучат в храме за Богослужением и хорошо известны, то из них приводятся отдельные словосочетания или даже только отдельные слова. Неповторимая церковнославянская форма их

обеспечивает то, что с их помощью легко опознается и выстраивается весь текст чтения. Например, святитель Феофан пишет: «Мы все и по назначению своему должны быть храмами, как учит св. ап. Павел: «Не весте ли, яко храм Божий есте», и не это только утверждает, но что и «Дух Божий живет в вас»(1 Кор. 3, 16)» (II, 239); «Сколько и как терпели?! И вообразить трудно. Да и всем – многими скорбями подобает внити в Царствие Божие (Деян. 14, 22)» (IV, 239); «Господь говорит, что Царствие Божие нудится и нуждницы восхищают е...» (II, 232); «Как пророк Давид, так и мы. Предзрех, – говорит, – Господа предо мною выну, яко одесную мене есть (Пс. 15, 8). И будем предзреть» (II, 95). Неполные цитаты, отсылающие к известному тексту Священного Писания, в переписке преобладают над полными и встречаются чаще. Например: «Нудить себя надо. Так Господь сказал, уверяя, что только нудящие себя восхищают Царствие Божие» (VI, 41) – Мф. 11, 12; «Таким образом ваше желание будет: как дойти до совершенства в молитве, умно к Богу возносимой? Ответ на это: ищите и обрящете...» (II, 174) – Мф. 77; «Какие убеждения вынесли вы из искушений, держите и блюдите себя, яко зеницу ока...» (VI, 111) – Пс 16, 8; «Будто полное изглаждение склонностей предоставлено нам самим... Куда нам? Аще не Господь – всеу» (II, 244) – Пс. 126, 1; «Дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно... главное» (III, 172) – Пс. 50, 19. «Такое решение делает человека подобным тем лицам, о коих в Апокалипсисе говорится: ни тепл, ни хладен... ни то ни се... Спаситись хочется, а самопротивление не допускается. Нельзя Богу работать и мамоне» (II, 188) – Откр. 3, 15-16; Мф. 6, 24. «Богу сердце нужно (Притч. 23, 26), и коль скоро оно благоговейно пред Ним стоит, то и довольно» (I, 9). Святитель Феофан всегда старался увидеть житейские обстоятельства, душевное состояние собеседника перед лицом правды Божией, в свете Евангелия и к тому побуждал своих адресатов. Об этом свидетельствуют не только библейские цитаты, но и еще ярче – слова-образы (тропы) из евангельских притч и повествований, употребляемые в переносном значении – в приложении к духовной жизни человека. Например: «Сомнения на вас исходят от вашего ума. Подходит враг и всевает плевелы посреди пшеницы» (I, 148) – Мф. 13, 25 (притча о плевелах). Метафорически употребляется: «ток помыслов» (исцеление кровоточивой – Мф. 9, 20-22), «блудный сын» (притча о блудном сыне – Лк 15, 11-32), «брачный чертог» (притча о девах мудрых и девах неразумных – Мф 25, 1-12), «душа, израненная грехами и ждущая врачевания» (притча о милосердном самарянине – Лк 10, 25-37), «раб неключимый» (Мф. 25, 30; Лк. 17, 10) и др.

В текстах писем святителя Феофана часто употребляются слова и словосочетания, заимствованные из церковнославянского языка (церковнославянизмы). Среди них — не только уже освоенные русским литературным языком (*благоговение, брань, козни, самоугодие, молитвословие, пощение, назидание, посещение, благодатный, обращаться, воспрянуть, смущаться, воистину, блуждание чувств, ничтоже сумняся, память смертная, дело содеяния спасения, с должным приготвлением и очищенною совестью и др.*), но и еще не усвоенные им (*паче, авва, артос,*

плотоугодие, влающийся 'обуреваемый, подвергаемый непогоде', седение 'пребывание', утрей 'завтрашний день', ядца, пийца, тварь 'творение', предлежать 'предстоять', прозябать 'прорасти', лестчий 'обманчивый, обольстительный', треокаянный и др.).

Священное Писание было так духовно освоено святителем Феофаном, что стало частью его духа, как об этом говорит он сам: «Дело все в том, чтоб истина воспринята была сердцем, исполнила его и расцвела. Это значит, что душа вкусила истину; если вкусила, то и поплаталась» (IV, 178). Лучше всего о сродственности духа святителя Феофана Святому Духу говорит такая особенность его писем, как изъяснение слова Божия или догматов веры языком живым, эмоционально окрашенным, экспрессивным. Здесь слышится горячее личное чувство, личное переживание страданий Спасителя, грехопадения человека, радости Благовестия. О словах Священного Писания святитель Феофан говорит с таким воодушевлением, которое побуждает и собеседника принять божественные истины не вяло, не схоластически, а всем сердцем и всем помышлением: «Обычно узкий путь нам не нравится... Подай нам широту и простор. Не слышит разве Господь воплей сих? Слышит, но переменить домостроительства жизни нашей не хочет, потому что это было бы не к добру нам. Так устроилось положение наше, что только теснота держит нас в настоящем строе... как только вступили в широту, расплываемся и гибнем. Вот и царит на земле теснота как наилучшая для нас обстановка. Апостольский ум видит вообще в тесноте и в особых стеснительных случаях отеческую к нам любовь Божию и о тех, кто в тесноте, судит как о близких к Богу сынах»³ (I, 214). Все академическое красноречие, с его риторическими фигурами (вопросами, восклицаниями, обращениями, повторами, инверсиями, градацией, иронией и проч.), служило для святителя Феофана тем средством, которое может пробудить и восставить спящего человека, может привить его сердцу ревность к жизни по Богу: «Се и война! Надо молиться и каяться... Ведь есть за что нас и покарать... А если есть, то надо со страхом и трепетом приступить к делу. Станем ниневитянами! Но, если б это сказал кто в проповеди или напечатал в газетах, никто бы, думаю, и ухом не повел. Вот до чего мы дошли!» (III, 50); «Гонитесь за смирением, всегда отбегающим. Оно есть след Христов, благоухание Христово, одеяние Христово! Ради его все простит Бог и все недостатки подвигов не взыщет, а без него никакие строгости не помогут» (IV, 199).

Иногда стиль писем подчеркнуто прост и тем значителен, имеет библейский характер: «Бог никого не оставляет. У Него все дети. Нет пасынков. И тяжелые случайности и состояния – все на добро нам направляется» (I, 30).

В жизни преосвященный Феофан, при всех своих обширных познаниях и блестящих способностях, отличался кротостью, незлобием, простотою и доверчивостью. По свидетельству биографов, он «никого никогда не

³ См.: Мф. 7, 13-14, Деян. 14-22., Евр. 12, 6-8.

осуждал, не любил разбирать дел человеческих и говорить о чем-либо мирском, суетном, тленном» (3, 29). Имея такое святое устроение, епископ Феофан старался в своих письмах его скрывать и писать слогом естественным и простым, как самый обыкновенный грешник. Как верно заметил архимандрит Георгий (Тертышников), святитель Феофан «стремился к тому, чтобы язык его сочинений был народным, а в некоторых случаях даже простонародным» (4, 122). Сам святитель Феофан говорил об этом так: «Чем проще, тем лучше» (I, 24); «Многоученая речь скорее затемняет, чем просветляет» (III, 26). Эта особенность стиля имеет духовный корень – аскетический, подвижнический опыт жизни самого писателя-затворника, который вынес глубокую убежденность в том, что необходимо скрывать, прятать внутреннее духовное делание. Единомысленным с ним адресатам святитель неоднократно указывал на это: «Не подумайте, что спрятанность (чтоб не видали и не знали) [о подвигах – *П. В.*] не строго необходима. Нет: строго-настрога. Подвиг, о коем звонят, есть пустой – гроша не стоит» (IV, 167); «Надо прятать все. Ухитряйтесь. И в речи, и в походке, и в приемах – все должно быть, как обычно у всех» (IV, 173); «Если можно, сколько можно скрывайте свои дела по жизни духовной, и ни во взоре, ни в разговорах, ни в других отношениях не обнаруживайте, но действуйте просто» (III, 156). Самому святителю Феофану эта «спрятанность» в переписке удавалась превосходно. Языковую основу его писем составляет русский литературный язык его времени (второй половины XIX века), с присущими тому книжными оборотами речи, особым словоупотреблением и грамматическими нормами (*кои, при сем, извольте, худое — в значении 'плохое'* и др.), с многочисленными церковнославянизмами при передаче абстрактных понятий. Вот образец этого книжно-литературного языка в письмах святителя Феофана: «Духовная немощь очищается исповедию, в коей полагается и начало врачевания ея» (I, 71).

В построении своих писем святитель Феофан также придерживается сложившейся книжно-письменной традиции: в начале письма – обращение и приветствие-благословение «Милость Божия буди с вами!», либо приветствие-благодарение «Спаси вас Господи!», «Приношу благодарность за поздравление и благожелания» и др., либо приветствие-поздравление «Христос воскрес!», «С праздником!» и др. Затем следует предложение, связывающее с сообщением адресата. В зависимости от содержания его письма в ответном письме святителя может быть поздравление («Поздравляю с благополучным приездом и приятным устроением быта в белокаменной») с благословением («Благослови Господи ваше там пребывание – да будет мирно, тихо, здорово и всегда утешительно») (IV, 130); может быть суждение по поводу намерений адресата («Причаститься св. Таин – всегда хорошо») (IV, 133).

Письма диалогичны: нередко в начальной части письма святитель Феофан резюмирует содержание полученного им сообщения и дает ему развернутую, взвешенную духовную оценку: «Вы порываетесь посмотреть монастыри. Добрые порывы! Но подготовьтесь. Ведь в монастырях... не все

небо... Встречается земля – и очень недобрая. Небо в монастырях спрятано. Надо уметь его увидеть» (IV, 134). «Хорошо было бы, если б кто-нибудь бранил вас там. Радуйтесь, когда сие будет. Дурно, когда все кругом похваляют, а правды никто не скажет. Долго ли запутаться? Поневоле станешь считать себя святым и начнешь читать наставления всем» (IV, 185).

Духовно-практическая направленность писем сказывается в том, что они изобилуют побудительными предложениями, преимущественно — императивными, со всей гаммой их первичных и вторичных значений (от простого прямого побуждения и просьбы до наставления и приказа), например: «Читайте и вникайте, к себе прилагайте. Непрестанно трудитесь над сим...» (III, 156), «И вперед законом себе поставь – никогда никому не изъявлять своего неудовольствия» (I, 185).

В конце письма – благопожелания, весьма разнообразные («Будьте здоровы и веселы»; «Радостных дней желаю всем вам»; «Всех вам благ от Господа желаю!»; «Господь помощник!»; «Господь да охранит вас!»; «Деток ваших и супругу да хранит Господь в здравии») и благословение («Вареньке и Тише Божие благословение»; «Благослови вас, Господи, всяким благословением»; «Благослови, Господи, путь ваш!»). Часто письмо оканчивается святительским наставлением: «Спасайтесь!» Нередко епископ Феофан просил молитв о себе: «Молите Бога о моей грешности»; «Прошу всех помолиться о моем окаянстве»; «Прошу и вас молиться о мне, многогрешном». Далее следовала подпись: «Ваш богомолец Е. Феофан», или «Ваш доброхот Е. Феофан», или просто «Е. Феофан». Таким образом, в построении своих писем святитель-затворник следовал традиционным образцам, бытовавшим в русском эпистолярном стиле XIX века.

В переписке с образованными лицами святитель Феофан не избегал ни современных иностранных заимствований (*балл, книксен, пиеса, дюйм, сибаритство, фотограф, филантропный, трансцендентальный, софизм, фатум, инквизиция, индульгенция, квиетизм, гомеопатия, аллопатия, аттестат, атаковать и др.*), ни варваризмов из древних и новых западноевропейских языков: *contra* (лат.), *iners* (лат.), *GeschichtederSeele* (нем.), *Suspensiondesfacultésdel'âme* (франц.). Например: «Опиум и театр — одно и то же»; «Молитва — духовный барометр и термометр» (IV, 10).

Однако самая яркая особенность эпистолярного стиля святителя Феофана – это та живая речевая стихия, которая не только присутствует в письмах, но и переполняет их. Здесь щедро рассыпаны разговорные, просторечные, диалектные (в основном южнорусские) слова, выражения и формы, простонародные пословицы и поговорки, шутки, каламбуры и авторские неологизмы. Живое народное слово, разговорный, устный склад речи, то и дело прорывающийся сквозь общелитературный книжно-письменный строй, вносят струю свежести, непосредственности и придают письмам характер личного, откровенного разговора с глазу на глаз. Не так часто употребляется разговорная и диалектная лексика с чисто номинативным значением: *варешки, тамошний, чугунка 'железная дорога'*,

тетерка 'тетерев', *молокан* 'молоканин', *толкашкикомарей* 'столб, рой комаров', *купырь*, *будылка* 'ствол крупного травянистого растения; срезанный, скошенный стебель', *черничка* 'девица, посвятившая себя Богу'. Например: «Холода настанут... Прошу Г...А... связать мне варешки... тепленькия» (I, 56). Обычно же приводимое святителем Феофаном простонародное слово или выражение имеет в своем значении яркий оценочный, а иногда и экспрессивный компонент: *авось*, *чай* (вводные слова), *угорелый*, *зябкий*, *пустомеля*, *башибузук* 'разбойник, головорез', *тараторка*, *фанфарон* 'бахвал', *на попятную*, *на боковую*, *мелюзга*, *конурка*, *киснуть*, *кутаться*, *удосузиться*, *мямить*, *немчура*; *хворость* 'болезнь', *шибко* 'очень, сильно', *хруско* 'жестко, твердо', *корпать* 'ковырять; неотрывно сидеть за каким-нибудь занятием', *подчегарый* 'поджарый, худощавый, сухой', *продувной* 'хитрый, плутоватый' и др. Когда надо было поставить точный и нелюбезный духовный диагноз: ухватить самую суть явления, ярко обрисовать собеседнику подстерегающую его опасность, когда надо было «припечатать» какое-либо греховное расположение, поползновение, да так, чтобы разом и пресечь его, – тогда святитель Феофан прибегал к русскому простонародному слову, обороту речи, которые тем и славятся, что передают суть явления без обиняков: метко, кратко и выразительно – что называется: бьют не в бровь, а в глаз. Например: «Страхи ваши на молитве — вражья уловка. Плюйте на них» (IV, 123); «Своеумная самочинница и упорная во всем поперечница! Ни в чем не хотите слушать. Ну живите как хотите. Этот постишка ваш дрянной не приведет к добру. Вот уж и начатки самопрельщения есть, а вы того и не видите» (IV, 206). Ответы святителя Феофана изобилуют простонародными, чисто русскими речами: «уморились вы, крепко уморились», «в порошок стереть наше я», «никуда не гож», «занесемся выше облак», «трудитесь до упада», «душа уходилась и перестала охать и ахать», «тотчас приплетутся воспоминания», «и та и другая – молодо и зелено» (о племянницах), «не клеится монашество», «тогда видно будет», «как угорелые мечутся туда и сюда», «все покрехтываем», «блудничаютиухом не ведут», «хотеть спастись лежа на боку», «надо ухо остро держать», «сразу-то оно будто любо там», «тут вся самость и с руками и с ногами», «чтобы кто с глаз не съел», «не на тех напал», «можно ее в печку», «и оглянуться не успеешь», «третьего дня целый день валялся», «и душа ни к чему не лежит», «тогда все прочее нипочем», «как на салазках под гору скатитесь», «а сердать все-таки сердаете», «приспичит нужда», «хлам учености», «греческие каракульки», «жив живое гадает», «и пишите всегда сплеча», «уж тут и ума не приложу», «кнут не мука, а вперед наука», «терпи казак — атаман будешь» и т. п.

Поскольку оценка прилагается к духовным предметам, то в стиле часто наблюдается своеобразное сочетание простонародно-оценочного и духовно-книжного элементов: «Милость сия [Божия – П. В.] отступает только тогда, когда пал кто и не встает – валяется» (I, 71); «Но в мире живя, при всех осторожностях, глядишь: там репей, там репей. И стой, срывая их и отбрасывая» (IV, 141); «Не нарадуясь присланной вами святыне» (I, 19);

«Это — что Бог дал или даст — иметь надо в цели, чтобы не смешать самодельщины с даром благодати» (I, 18); «Эта немощь с кем не случается» (III, 86); «Научность душевного свойства, а молитва духовного. Поэтому они не в ладах» (I, 130); «Не мешает выписки делать, чтоб, в случае нужды, подогреть дух смирения — из всех духов самонужнейший» (IV, 211); «Пока в нас только естественные плоды, до тех пор мы гроша не стоим и по существу дела, и по суду Божию. Цена нам, когда благодать придет. Ибо когда она придет, это и будет значить, что Бог воззрел на нас милостивым оком. А пока не придет, то что бы мы ни делали, каких бы подвигов ни несли, значит, что мы плевые личности, на которые Бог и взглянуть не хочет» (I, 18); «Когда отходит Господь, пытая душу, то, когда она закричит, Он скоро ворочается. А когда отходит, наказывая, то — не скоро» (I, 6); «Хоть бы малость некая укунула нам от сегоблагоговеинства» (I, 7).

Сердечное умиление в письмах святителя Феофана выражается тоже просторечным слогом, близким к народно-поэтической традиции, с характерными для нее словами с уменьшительно-ласкательными суффиксами, плеоназмами, синтаксическим параллелизмом, старинными словами и оборотами речи, народно-поэтической образностью: «Народушку надо учить...» (II, 239), «А серчать все-таки серчаете» (IV, 41), «Куда как хорошо, что вы любите дитя» (IV, 74), «Путь-дороженьку вашу благослови Господи!» (IV, 128), «Ишь решения-то наши как весенний снег... Чуть солнышко — и растаял» (I, 23).

Для стиля святителя Феофана характерна мерность в слоге: не просто сочетание высокого и обыденного, священного и бытового, но именно смирение себя в высоте тона. Это та мерность, которая в древнерусском языке обозначалась словом *смирѣние* (от слова *мѣра*) и которую сам святитель признавал законом для нашего падшего человеческого естества: «Милость Божия безмерна, но мы мерны» (III, 123); «Мое правило — меру во всем иметь» (IV, 187). Епископ-затворник писал свои ответы, имея в виду духовную пользу собеседника, но при этом всегда сообразуясь с мерой его духовного возраста и возможностями. Остроту и пронизательность духовного слова, которое есть «меч духовный» (Еф. 6, 17), святитель укрывал словом простым, обиходным для его адресата. При общей единой направленности писем с Выши — духовной, тон их не один только серьезный, а весьма разнообразный: то серьезный поучительный, то ласково-увещательный; то остро-насмешливый, то простодушно-шутливый; то изысканно-светский, то грубовато-простонародный, то объективно-рассудительный, то гневно-обличительный. Например: «Господь сказал: когда ударят в ланиту¹ подставь другую; а тут муха пролетела да крылом зацепила, и то мы на дыбы. Скажите, готовы ли вы исполнить эту заповедь Господа об ударе в ланиту? Верно, скажете: готова. Но ведь случай, о котором писали, представляет именно это. Ударение в ланиту не буквально только надо понимать. Под этим должно разуметь всякий вообще поступок

¹ Мф. 5, 39.

ближнего, которым, как нам кажется, не отдано нам должного внимания и почета, которым чувствуем себя униженными, от которого страдает, как говорят, гонор наш. Всякий такой поступок, хоть он самый маленький: взгляд, мина и проч. – есть ударение в ланиту; и его не только надо перенести, но быть готову еще на большее унижение, что и будет соответствовать подставлению другой ланиты» (IV, 235-236). В письмах святителя Феофана нередко слышится ирония: «Леность говорит: что нам? Уж мы ведь что стали? Нам можно и вольку себе дать... И пошла волька» (II, 183); «Пишете: "Говорила с духовным своим отцом и сказывала ему о себе разное. Он прямо мне сказал, что я горда и тщеславна. Я ему ответила, что я совсем не горда, но терпеть не могу приниженности и угодничества". — Отпели, прекрасно. Вы не давайте себя им в обиду, чтоб знали, что за вас голой рукой нельзя хватать. Вишь выдумал называть как, да еще в глаза?».

Судя по переписке, святитель Феофан замечательно знал русский национальный язык: не только хорошо владел его литературными нормами, но и знал его богатства и черпал из них совершенно свободно. Он владел русским именно как языком своим природным, родным. В письмах святителя Феофана встречаются очень редкостные диалектные слова и пословицы, используются малоупотребительные старинные слова и выражения: *невеглас* 'невежда, неученый, несведующий', *ходить команем* 'выступать важно, гордо (как конь)'; *на ковыль-костыль* 'кое-как, как попало, плохо'; «*После скобели топором*» (от полного варианта пословицы: «*После скобели топором, после полотенчика онучей*» – о применении слишком грубого средства после очень мягкого, тонкого), «*А врагу-то и нагодь*», т. е. *способно, на руку*. Нам, русским православным людям XXI века, впору учиться у святителя Феофана не только духовной мудрости, но и родному языку.

Святитель Феофан любил в письмах для бодрости духа и пошутить: «Теория – придворная особа, а привычка – медведь из леса» (IV, 22); «Но вы, как видится, совсем собрались на тот свет. Доброго пути! Загодя приготовиться — очень доброе дело» (IV, 35); «Помоги вам, Господи, теперь совсем оздороветь — и стать прочно здоровою» (IV, 118); «Терпите благодушно вашу болезненность и благодарите за нее Бога ... потому что не будь ея, вы бы, быть может, ходили кверху ногами» (I, 35); «Карандаши какие представительные!» (IV, 45); «...тогда бессоннице капут» (IV, 64). Встречается в его письмах языковое творчество в виде авторских неологизмов, каламбуров, оксюморонов: *уч* 'ученый умник', *разволека* 'развлекающие хлопоты, занятия', *молочничать* 'лечиться снятым молоком', *холодило* 'то, что охлаждает', *оядотворение* 'отравление, приводящее к тому, что нечто само становится ядом', *беличка* 'мирянка', *поперечница* 'та, которая постоянно перечит', *певчурята* 'молодые певчие' и др.; «Да будет для вас ваша вышка выше нашей Выши» (III, 62); «Впереди Москва, страшая вас своими беспорядочными порядками» (II, 145); «Я той веры, что Москва богата богатыми духом» (IV, 246). Часто неологизмы святителя Феофана отражают духовные понятия: *внутрипробывание*,

самоцен, белоручество, черничество, разблажать, блажничать 'дурить, потакать себе, поступать своенравно'.

Обширная частная переписка святителя Феофана после его смерти была издана в 8 выпусках в конце XIX века и дважды за последние годы была репринтно переиздана, а в 2001 году вышел также дополнительный том неопубликованных ранее писем. Все это говорит о том, насколько ценны письма святителя Феофана и насколько они востребованы современным человеком. Эта переписка носила сугубо личный характер, но для современного человека, страдающего от одиночества, личного духовного бессилия и неразрешимых жизненных проблем, она имеет не меньшее значение, чем книги и жизнь этого великого русского подвижника, богослова и угодника Божия. Господь через письма святителя Феофана протягивает нам руку помощи: у современной человеческой души, этой часто одинокой, бесприютной скиталицы, появляется духовный собеседник – мудрый, понимающий и опытный в плавании среди житейских бурь. На примере писем святителя Феофана мы видим, что верно суждение его: «Слово от сердца с Божьим благословением не может быть бесплодно» (III, 26).

Список использованной литературы

1. *Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., Правило веры, 1999.*
2. *Георгий (Тертышников), архим. Симфония по творениям святителя Феофана, Затворника Вышенского. В 2-х книгах, кн. 1. Рязань, Зерна, 2003.*
3. *Святитель Феофан Затворник Вышенский: Житие. Акафист. Рязань, Благовест, Зерна, 2001.*
4. *Смирнов П. А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. М., Православный приход храма Казанской иконы Божией Матери в Ясенево, 2002.*
- 5.

Список источников

- I. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и издательства «Паломник». Вып. 1. М., 1994.*
- II. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 2. М., 1994.*
- III. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 3. М., 1994.*
- IV. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 4. М., 1994.*
- V. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 5. М., 1994.*
- VI. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 6. М., 1994.*
- VII. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 7. М., 1994.*
- VIII. *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Изд. Св.-Усп. Псково-Печерского мон. и изд-ва «Паломник». Вып. 8. М., 1994.*

Добросельский Александр Анатольевич,
*протоиерей, кандидат педагогических наук, доцент кафедры теологии
Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.*

«Педагогическое доказательство» бытия Божия как преодоление гуманистического кризиса в педагогике



1. Гуманизм как ключевое понятие гуманистической философии

Идеи гуманизма - основа современной педагогике. Под таким или подобным названием можно найти главу почти в каждом современном учебнике по педагогике⁴. Более того, если этой главы не найдется, учебник будет иметь в высшей степени нелепый вид, потому что из педагогики будет удалено философское и идеологическое обоснования. Попросту говоря, педагог не будет понимать, как ему вести себя в своей профессии в нравственном отношении, как строить процесс

воспитания. Вся современная педагогика проникнута идеями гуманизма, потому что «философской основой педагогического процесса (как и современной отечественной педагогике, в целом) является гуманизм» [10, С. 122].

Итак, **ключевое понятие гуманистической философии образования - гуманизм.** «Гуманизм» - это и название эпохи Возрождения, и название различных культурных движений, идейных течений, направлений общественной мысли. Это также и название области теоретического знания, которая отдает предпочтение гуманитарным наукам. Это и обозначение нравственных качеств личности: человечности, доброты, уважения; выражение особого отношения к человеку как высшей ценности жизни и т. д. С понятием «гуманизм» часто отождествляется понятие «гуманность», под которым рассматривается нравственное понятие, отображающее готовность помогать другим людям, оказывать уважение, проявлять заботу, соучастие. «Гуманность», по-видимому, является первичным понятием по отношению к «гуманизму», хотя последнее представляется гораздо шире первого [5, С. 482].

В словаре В. Даля сказано: «Гуманный - человеческий, человечный, людской; свойственный человеку, истинно просвещенному; человеколюбивый, милостивый, милосердный» [3, С. 408]. Глава «Гуманизм» «Философского энциклопедического словаря» гласит: «Гуманизм-исторически сменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление

⁴ См., например, Глава II «Философские основания современной педагогики» п. 3 «Идеи гуманизма как основа современной педагогики» [7].

своих способностей, считающая благо человека критерием оценки деятельности социальных институтов, а принцип равенства, справедливости, человечности желаемой нормой отношений между людьми» [11, С. 130]. Впрочем, все вышесказанное вполне способно поместиться в семантическое поле слова *humanus*, которое в переводе с латинского языка значит *человечный*.

Гуманизм как идейное течение оформился в эпоху Возрождения, по расхожему мнению, в противовес предшествующей ему идеологии, которая утверждала мысль о ничтожности человеческой природы, а аскетизм и презрение к «бренным благам» и «плотским удовольствиям» объявляла в качестве высших добродетелей человека. Гуманистические идеи исходили из понимания человека как части природы и самооценности его личности. Этим идеям отвечают требования удовлетворения человеком его «земных» потребностей, способностей и возможностей. Гуманизм стал включать в себя такие ценности, как человеколюбие, свобода и справедливость, достоинство человеческой личности, трудолюбие, равенство и братство, коллективизм и интернационализм и др.

В настоящее время подавляющее большинство работников гуманитарной области считает, что гуманизм *автономен*, потому что его идеи не могут быть выведены из религиозных, исторических или идеологических посылок, всецело зависит от накопленного человеческого опыта по реализации межкультурных норм совместной жизни: сотрудничества, благожелательности, честности, лояльности и терпимости к другим, следования закону и др. На этом основании утверждается, что гуманизм *универсален*, то есть применим ко всем людям и любым социальным системам, что находит отражение в праве всех людей на жизнь, любовь, образование, нравственную и интеллектуальную свободу и др. *Фундаментальность* гуманистических ценностей определяется тем, что они не могут рассматриваться как нечто вторичное, ибо они отражают основные условия общественной жизни. Ценности гуманизма - не второстепенные элементы определенной надстройки, по своей значимости они соотносятся с наиболее фундаментальными явлениями социальной структуры. *Единство целей и средств* в гуманистическом мировоззрении означает пресечение всяких попыток любыми средствами добиться своих целей, например, насилие не может использоваться в качестве средств регулирования отношений между людьми или в качестве методов социальных преобразований, какими бы благородными целями это ни обосновывалось [7, С. 30-33].

Гуманистическое мировоззрение строится вокруг человека. Именно человек оказывается системообразующим фактором, ядром гуманистического мировоззрения. Гуманность – это не черта личности, но

*качество личности*⁵, то есть сверххарактеристика личности, включающая комплекс свойств, выражающих бережное отношение человека к человеку. В психологическом словаре понятие «гуманность» определяется как «обусловленная нравственными нормами и ценностями система установок личности на социальные объекты (человека, группу, живое существо), которая представлена в сознании переживаниями сострадания и сорадования <...> реализуется в общении и деятельности в аспектах содействия, соучастия, помощи» [9, С. 21].

Следовательно, с точки зрения гуманистов, гуманность - это качество личности, представляющее собой совокупность нравственно-психологических свойств личности, выражающих осознанное и сопереживаемое отношение к человеку как к высшей ценности.

2. Реальность двух гуманизмов – теистического и деистического

Родители гуманизма, будучи, как известно, христианами, не могли ставить и не ставили во главу мироздания человека, но только напомнили о его интересах как личности богоподобной. Возможно допустить, что в те времена, в которые утверждалась мысль о ничтожности человеческой природы, а аскетизм и презрение к «бренным благам» и «плотским удовольствиям» объявлялись высшими добродетелями человека, в общем в те времена, о которых нам трудно сейчас судить, действительно слишком уж пренебрежительно относились к проявлениям человеческой природы. И первые гуманисты обличили современное им общество в грехах против человечности. В своих трактатах они хотели сказать, что христианское учение в современном им обществе не простиралось на всю полноту человеческой природы. Они хотели сказать, что непочтением, ложью, воровством, завистью и ненавистью по отношению к человеку является пренебрежение его образованием, здоровьем, творчеством, правом выбора супруга, профессии, образа жизни, страны проживания, и многим прочим, чем увлекаться в средневековье не поощрялось. Можно спорить о том, правы были гуманисты или нет, но в настоящее время даже самые консервативные христиане пользуются плодами их деятельности и не считают это зазорным. И напротив, редко кто из самых «правых» христиан не ужаснется тому отношению к человеческой личности, которое принято в странах, где усердное почитание Единого Бога сочетается с отсутствием гуманизма... Но с течением времени в гуманистическом мировоззрении произошла подмена: Бог перестал восприниматься центром вселенной, центром вселенной стал человек.

Таким образом, в соответствии с тем, в чем полагает гуманизм свой системообразующий центр, можно говорить о двух видах гуманизма. Изначальный - гуманизм теистический, который «признает бытие личного Бога, и, в отличие от деизма, утверждает возможность и необходимость Его

⁵Поскольку качество — это «объективная и всеобщая характеристика объектов, обнаруживающаяся в совокупности их свойств» (Советский энциклопедический словарь. М., 1988. С. 561).

откровения и промысла о мире и человеке. Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему» [6, С. 60], так что Бог для человека является в этом случае центром мироздания. В получившем широкое распространение деистическом гуманистическом мировоззрении, Бог «полностью трансцендентен человеку, т. е. абсолютно непостижим и недоступен ему» [6, С. 58], поэтому человек становится центром мироздания для самого себя, а Бог только «учитывается». Превращение гуманизма теистического в деистический являлось длительным и сложным процессом, анализу которого посвящены многие исследования в гуманитарном мире, для нас же сейчас важным является то, что в результате этого процесса ценности гуманизма совпали с ценностями так называемого «естественного нравственного закона», что мы утверждаем и покажем ниже.

3. Тожество современного понятия «гуманизма» понятию «естественного нравственного закона», употребляемого в богословии

Непосредственным упоминанием о естественном нравственном законе в Священном Писании считаются слова апостола Павла из Послания к римлянам: «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» (Рим. 2:14-15).

В богословии Православной Церкви принимается положение о том, что естественный нравственный закон -это принцип, имеющий безусловный и всеобщий характер и лежащий в основе всех правовых и этических норм. В основных своих положениях естественный закон изложен в Декалоге (Десяти Заповедях или Десятословии), которые дал Бог пророку Моисею на горе Синай (См. книгу Исход, гл. 20). Из Десяти заповедей: 1. Я - Господь Бог твой, да не будет у тебя богов иных; 2. Не сотвори кумира; 3. Не поминай Имени Божьего всуе; 4. Соблюдай день субботний; 5. Почитай отца и мать; 6. Не убей; 7. Не прелюбодействуй; 8. Не укради; 9. Не лжесвидетельствуй; 10. Не пожелай ничего, что у ближнего твоего, - первые четыре касаются непосредственно взаимоотношений человека с Богом, а остальные шесть регулируют отношения между людьми. Эти шесть заповедей в Новом Завете были переданы одной: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12). Более того, если первые четыре заповеди были недоступны человеку до того, как сам Господь даровал их, то остальные шесть вполне доступны совести человека и без Откровения свыше. «В признании естественного нравственного закона Церковь исходит из общечеловеческого нравственного опыта... Реальность естественного нравственного закона убеждает нас в том, что личная нравственность отдельных людей, воплощаемая в нравственной культуре как традиционных, так и новых обществ, — это не просто случайный покров, брошенный на историческую жизнь человечества, это фундаментальная, глубокая и таинственная основа мирового строя человеческой жизни. Быть нравственным — это значит предпочитать и избирать достойный способ существования, то есть осуществлять принцип, гарантирующий порядок в собственной душе и в окружающем мире по

образцу того порядка, который мы видим в устройстве и закономерностях физической Вселенной. О том, что содержание естественного нравственного закона тождественно нравственным предписаниям Ветхого Завета, говорит еще одно немаловажное обстоятельство. Изучение мировых религий убеждает нас в том, что в плане человеческих взаимоотношений⁶ ни одна религия не проповедует ничего, что могло бы противоречить Десятословию. Таким образом, содержание естественного нравственного закона совпадает с основными понятиями, присущими нравственному сознанию каждого народа. В процессе культурно-исторического развития естественный нравственный закон облекался в те различные конкретные формы выражения, в которых открывалось его действительное содержание» [1, С. 32, 38]. Так определяется естественный нравственный закон в современном и очень популярном учебнике по Нравственному богословию для духовных учебных заведений Русской Православной Церкви.

С другой стороны, «с позиций гуманизма, конечная цель воспитания состоит в том, чтобы каждый человек мог стать полноценным субъектом деятельности, познания и общения, то есть свободным, самостоятельным существом, ответственным за все происходящее в этом мире. С содержательной стороны, реализация принципов гуманизма в воспитательном процессе означает проявление общечеловеческих ценностей. Выражаясь философским языком, можно сказать, что это трансцендентные (запредельные) ценности, то есть ценности, которые носят абсолютный характер. Верующие люди, осмысливая общечеловеческие ценности с позиций религии, считают, что эти ценности имеют Божественную природу. Для неверующих людей, секулярного сознания, за общечеловеческими ценностями стоит многовековой опыт человечества, его потенций и устремлений. Они являются плодом «общественного договора», всеобщего согласия и т. д.» [8, С. 194-195] Так или примерно так в разных учебниках определяется современная гуманистическая основа педагогики, которая состоит из тех же составных частей, что и естественный нравственный закон: из нравственных предписаний по отношению к другим людям и достойного способа существования.

Как видим, отличие христианского понятия «естественного нравственного закона» от педагогического понимания «гуманизма» отличается только предполагаемой природой, только тем, что гуманизм считается социально обусловленным, порожденным социальным опытом явлением, а естественный нравственный закон считается вложенным изначально в душу каждого человека стремлением к порядку и всяческому добру.

4. Недостаточность естественного нравственного закона, а значит и «гуманизма» для достижения христианской нормы человеческой нравственности

⁶ То есть, относительно заповедей №№ 5 – 10,

В соответствии с христианским учением, как, например, писал Афинагор: «Бог сотворил человека из бессмертной души и тела и дал ему разум и внутренний закон для сохранения всего того, что было дано человеку Богом как нечто необходимое для его существования и жизни» [1, С. 35]. Но этот закон был искажен после грехопадения Адама и Евы, его голос стал приглушенным и невнятным, отчего, в соответствии с христианским догматическим учением, этот закон требует освящения, то есть фактически возобновления, которое возможно только через богообщение во Христе. Другими словами, христианство не признает действенность естественного нравственного закона достаточным для нормальной христианской жизни. Эта недостаточность может быть компенсирована только воспитанием совести и ее освящением, при этом первое зависит от человеческих возможностей, а второе – от Бога: «Освящение каждого конкретного человека Христос осуществляет в жизни Церкви. Главными средствами освящения совести являются вера во Христа, участие в святых таинствах Церкви и личный подвиг духовно-нравственной жизни. Освященная и чистая совесть является проводником Божественной благодати в душе человека; она становится надежной гарантией того, что человек находится в общении с Богом и в мире с самим собой» [1, С. 78]. Только обостренное с помощью воспитания и освящения свыше нравственное чувство способно действовать безошибочно: «В совершеннолетнем возрасте, по мере восхождения личности к совершенству, богоподобию и святости, совесть освящается в такой степени, что становится тождественной благодатному дару ведения — способностью безошибочного нравственного выбора в любой, даже самой сложной и противоречивой ситуации в полном соответствии с волей Божией» [1, С. 80].

Из вышесказанного следует, что гуманизм, с точки зрения христианской, не может привести человека к нравственному совершенству, поскольку он тождественен естественному нравственному закону.

5. Гуманизм и педагогика на основе гуманизма есть, с христианской точки зрения, регресс

Опираясь на вышеприведенное основание, можно утверждать, что гуманизм и педагогика на основе гуманизма есть, по сути дела, откат назад, ко временам до Христа, когда и благонамеренные люди не могли найти общего знаменателя в своей нравственной деятельности. Такая педагогика недостаточна, как и сам гуманизм.

Чтобы ощутить разницу между педагогикой христианской и педагогикой гуманистической, достаточно заглянуть в Новый Завет, где даны ориентиры абсолютные, превышающие те, которые можно назвать общечеловеческими или гуманистическими. В особенности они контрастно выступают в Нагорной проповеди (Евангелие от Матфея, глава 5): «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: ‘рака’, подлежит синедриону; а кто скажет: ‘безумный’, подлежит геенне огненной. Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь

против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойдй прежде примиришь с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта. Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну» (Мф. 5:21-30). Естественная нравственность человека никогда не была способна подняться на такую высоту смысла, а тем более, на такую высоту исполнения. Обучение именно этому, освященному новозаветной благодатью нравственному закону, являлось и является целью христианской педагогики. Без Божественной благодати устройство сердца человеческого в соответствии с новозаветными заповедями невозможно. Обучение общечеловеческому естественному нравственному закону на основаниях гуманизма есть откат назад в историю, регресс в сравнении с педагогией христианской, идущей не от этики (социально обусловленного поведения), но от укорененного в Боге сердца. Но регресс этот адептами гуманизма не замечается.

6. Причины незаметности регресса

Этот регресс малозаметен по двум причинам. Во-первых, педагоги, сознанием своим принимая гуманистические ценности, по инерции привычек, неосознанно продолжают обучать своих учеников христианским нравственным ценностям, которые еще не выветрились окончательно из европейской культуры. Так, воздавать злом за зло или требовать суда – вполне гуманное и все более распространяемое требование, но педагоги по-прежнему (по-христиански) учат прощать и воздавать добром за зло, не искать разбирательств⁷. Удовлетворение плотской похоти все чаще воспринимается как естественная физиологическая потребность, которой нельзя препятствовать, а только упорядочивать и обучать безопасному ее удовлетворению, но педагоги по-прежнему учат оберегаться распущенности даже в мыслях. Желание богатства, славы, наслаждений все еще получает отпор со стороны педагогов, хотя все чаще считается нормой и т. д.

Во-вторых, еще недавно и довольно длительное время в педагогике ряда европейских стран была принята модель менее высокого уровня нравственности, чем гуманизм. Это были националистическая и

⁷«Не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Пет. 3:9) и «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф. 5:25-27).

коммунистической идеологии. В сравнении с этими авторитарными идеологиями гуманизм действительно выглядит предпочтительнее, и шаг в этом направлении воспринимается до сих пор как некий исторический прогресс.

7. Сущность порожденного регрессом педагогики кризиса

Однако в более обширном историческом контексте наблюдается серьезный регресс и, даже кризис: «Педагогика остановилась в своем развитии, обкатанные формулировки и различного типа декларации стали выдаваться за научные открытия. Сложился социально приемлемый штамп педагогического оптимизма, далекий от социально-педагогических реалий. Внутреннее неблагополучие педагогической науки и ее кризис осознавались учеными и практиками давно. Суть этого кризиса — неспособность педагогики осуществлять опережающую, прогностическую функцию и показывать практике пути решения назревших в образовании проблем» [7, С. 24 и далее].

Здесь нужно подчеркнуть: суть кризиса заключается в отсутствии научной конкретики. Но откуда она может появиться, если, как выше было уже сказано, основой гуманистической педагогики являются так называемые общечеловеческие ценности? Все, на что способна педагогика в этом случае, есть безликое перечисление этих самых ценностей, наборы которых, несколько отличающиеся, можно увидеть в любом современном учебнике по педагогике. Это: умение сочувствовать и сопереживать, быть справедливым и лояльным, общительным и доброжелательным, уважительным, честным и проч., но когда дело касается конкретного воплощения этих качеств, которых в «Словаре по этике» описано более 1500, оказывается, что все эти нравственные качества понимаются и воплощаются в разных культурах по-разному, зачастую, в противоположном значении? То, что это так, подтверждается в этих же самых учебниках по педагогике, в главах, посвященных межэтническим проблемам. В главе 3 «Социализация и воспитание» п. 4. «Этнические особенности и их роль в социализации» С. А. Смирнов пишет: «Все народы стремятся воспитывать своих детей трудолюбивыми, смелыми, честными. Различия состоят в том, каким образом решаются эти задачи» [7, С. 47]. То есть там, где только должна начинаться практическая педагогика, там она, не находя общих задач, заканчивается как общая наука и продолжается как наука «национальная», опирающаяся на ценности местной культуры. Следовательно, в современном понимании того, что есть наука, педагогика вовсе не может считаться таковой, распадаясь на науки национальные (т. н. этнопедагогики). Получается, что в основании гуманизма лежат отвлеченные абстракции, и сам современный деистический гуманизм есть отвлеченная абстракция, всего лишь напоминание о том, что «Когда язычники⁸, 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» (Рим. 2:14-15). Но закон этот не определен и не внятен:

⁸ То есть, различные народы.

с точки зрения христианской религии – по причине греховной поврежденности человеческой природы, а с точки зрения гуманистической идеологии – по причине разности культурных и этнических традиций.

Итак, напрашивается вопрос о том, какие возможны еще альтернативы гуманистическому основанию педагогики?

8. Альтернативы гуманистическому основанию педагогики в современной теории педагогики

Современная светская педагогика не ищет альтернатив гуманизму, считая религиозное и идеологическое основания педагогики устаревшими пережитками прошлого, доказавшими свою неполноценность своими жестокими, негуманными, авторитарными характерами. Вот типичное мнение на этот счет: «Мировая педагогическая мысль развивалась в двух направлениях (авторитарном и гуманистическом), в основе которых – проблема отношения к природе человека» [10, С. 122]. «В XX веке идеи авторитарной педагогики широко реализовывались в странах с фашистским режимом, с культом «избранности» отдельных рас и народов» [10, С. 124]. Гуманистическая педагогика признает авторитарными также советскую и религиозную педагогики [10, С. 122-130].

Впрочем, возможные альтернативы гуманизму обнаруживают себя сами, естественным путем, потому что они, будучи живым воплощением мировоззрений педагогов, не могут не проявляться на практике. По нашему мнению, обнаруживают они себя под названием «стили педагогического общения». «Под стилем педагогического общения понимаются индивидуально-типологические особенности взаимодействия педагога и обучающихся. Общепринятой классификацией стилей педагогического общения является их деление на авторитарный, демократический и попустительский (А. В. Петровский, Я. Л. Коломинский, М. Ю. Кондратьев и др.)» [7, С. 65].

При *авторитарном стиле* общения педагог единолично решает все вопросы. Авторитарный стиль общения реализуется с помощью тактики диктата и опеки. Противодействие школьников властному давлению педагога чаще всего приводит к возникновению устойчивых конфликтных ситуаций. Педагоги, придерживающиеся этого стиля общения, не позволяют проявить учащимся самостоятельность и инициативу. Они, как правило, не понимают учащихся, не адекватны в их оценках, основанных лишь на показателях их успеваемости. Авторитарный педагог акцентирует внимание на негативных поступках школьника, но при этом не принимает во внимание мотивы этих поступков. Внешние показатели успешности деятельности авторитарных педагогов (успеваемость, дисциплина на уроке и т. п.) чаще всего позитивны, но социально-психологическая атмосфера в таких классах, как правило, неблагоприятная.

Попустительский (анархический, игнорирующий) стиль общения характеризуется стремлением педагога минимально включаться в деятельность учащегося, что объясняется снятием с себя ответственности за ее результаты. Такие педагоги формально выполняют свои обязанности,

ограничиваясь лишь урокодательством. Попустительский стиль общения предполагает тактику невмешательства, основу которой составляют равнодушие и незаинтересованность проблемами как школы, так и учащихся. Следствием подобной тактики является отсутствие контроля за деятельностью школьников и динамикой развития их личности. Успеваемость и дисциплина в классах таких педагогов, как правило, неудовлетворительны.

Общими особенностями попустительского и авторитарного стилей общения между преподавателем и учащимся, несмотря на кажущуюся их противоположность, являются дистантные отношения, отсутствие доверия, явная обособленность, отчужденность, демонстративное подчеркивание своего доминирующего положения.

Альтернативой этим стилям общения является *стиль сотрудничества* участников педагогического взаимодействия, чаще называемый *демократическим*. При таком стиле общения педагог ориентирован на повышение роли учащегося во взаимодействии, на привлечение каждого к решению общих дел. Основная особенность этого стиля - взаимоприятие и взаимоориентация.

Для педагогов, придерживающихся этого стиля, характерны активно-положительное отношение к учащимся, адекватная оценка их возможностей, успехов и неудач. Им свойственны глубокое понимание школьника, целей и мотивов его поведения, умение прогнозировать развитие его личности. По внешним показателям своей деятельности педагоги демократического стиля общения уступают своим авторитарным коллегам, но социально-психологический климат в их классах всегда более благополучен [7, С. 66].

Конечно же, подразумевается (адептами гуманизма), что именно демократический стиль, или стиль сотрудничества, соответствует гуманистической педагогике. Конечно, подразумевается, что авторитарный стиль общения соответствует педагогикам, основанным на классовом и националистическом подходе, о чем также много говорилось в научной литературе. Но тогда на каком идеологическом основании возникает стиль попустительский? Неужели просто на безответственности, безо всякой идеологии? Но безответственность должна иметь свою причину! И какой стиль соответствует христианской педагогике? Возможно, также авторитарный, что явствует из книг по истории педагогики? При сопоставлении получаем следующую таблицу, которая, с нашей точки зрения, требует некоторой корректировки:

Таблица 1

<i>Стили педагогического общения</i>	<i>Тип идеологического основания</i>
демократический (сотрудничество)	гуманизм
авторитарный	Националистическая и классовая (религиозная, христианская?)
попустительский	?

9. Альтернативы гуманистическому основанию педагогики по своей природе

Выше приведенная таблица отражает соответствия, принятые в современной теории педагогики. Но это положение вещей, как видим, не имеет логической завершенности и требует прояснения.

Итак, как показывает практика педагогического общения, стили педагогического общения, которые называются авторитарным и попустительским, – порочны. Но какова природа этой порочности?

Авторитарный стиль общения исходит из главенства педагога, который полагает центром педагогики некую идею, которой должна безоговорочно подчиниться личность учащегося. Но идея – продукт деятельности человеческого ума, общая абстракция. Подчинять человека продукту его деятельности есть, безусловно, насилие над свободной в своем творчестве личностью. Не человек должен служить идее, но идея – человеку. Следовательно, идея как системообразующий центр педагогики по своей ценности находится, во-первых, ниже человека, а во-вторых, по своему положению вне человека.

Вторым отрицательным стилем общения является попустительский. При таком подходе к общению интересы, убеждения и стремления учащегося признаются законными, не требующими коррекции. Если при главенстве педагогики авторитарного типа такой стиль имел место только по неопытности педагога, по «слабохарактерности» или нежеланию участвовать в воспитательном процессе, то в настоящее время этот стиль применяется все большим числом педагогов именно по убеждениям. Ведь системообразующий центр здесь равен самому учащемуся, и большинство воспитательных проблем в этом случае просто исчезает, так как субъект (учащийся) формирует себя же как педагогический объект, таким, каким сам себя желает видеть, а педагог ему только помогает. Здесь возможны только спонтанно возникающие конфликты, которые решаются на основании универсального принципа: «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6:31), то есть на основании естественного нравственного закона. «Формируйте свой внутренний мир, как Вам заблагорассудится, только не причиняйте друг другу неудовольствий» - так или подобным образом формулируют свое отношение педагоги данного стиля. Педагогический процесс в этом случае не может прийти к общему знаменателю в плане воспитания, остается только обучение, но и оно затруднено слабой дисциплиной.

Итак, с точки зрения современной, да и вообще здравомыслящей педагогики, единственно верным стилем педагогического общения является так называемый «демократический» [2, С. 210]. (Впрочем, термин этот не совсем корректен, что мы покажем ниже). Теперь рассмотрим, каким системообразующим центрам педагогики соответствуют перечисленные стили.

Сколько бы мы ни рассматривали таких системообразующих центров педагогики, можно увидеть, что все они сводятся к трем следующим: Бог,

человек и идея, то есть превосходящее человека, равное ему и находящееся ниже человека, которым соответствуют в европейской педагогической традиции христианская педагогика, педагогика гуманизма и педагогики идеологические (классовые, националистические и прочие). В этом случае мы находим, что первому (идея) соответствует авторитарный стиль педагогического общения, второму (человек) - попустительский, третьему (Бог) по остаточному принципу, ибо четвертого варианта не бывает, соответствует демократичный стиль общения.

Ниже в таблице мы приводим данные соответствия, как они должны быть и к чему, по нашему мнению, они стремятся.

Таблица 2

<i>Системообразующий центр педагогики</i>	<i>Стили педагогического общения</i>	<i>Тип идеологического основания</i>
Бог	демократический (сотрудничество)	христианское
человек	попустительский (анархический, игнорирующий)	гуманистическое
идея	авторитарный	классовое, националистическое

В реальной практике необходимо учесть, что под системообразующим центром вместо Бога может находиться «идея Бога», и в этом случае вся педагогика будет иметь характер не служения Богу как существу живому, но служения идее, произведению человеческого ума, развиваемой человеческим же обществом. Следовательно, такой педагогике будет соответствовать авторитарный стиль.

10. «Педагогическое доказательство» бытия Божия

Единственный верный вариант, который приводит к единственному же верному стилю педагогического общения, - это вариант, когда Бог как системообразующий центр по своему положению находится не вне человека (учащегося), но в человеке (учащемся), по ценности же превосходит человека (учащегося). В этом случае нет причины подчинять личность находящейся вне человека и ниже его идее, применяя при этом авторитарный стиль. Если Бог отделен от человека, служение Ему невозможно, возможно только служение идее этого Бога.

Также при этом нет причины в попустительском стиле полагать системообразующий центр, равный человеку и находящийся в человеке. Превосходство по ценности порождает стремление к развитию. Единственным вариантом, отвечающим данным требованиям, может быть классическое христианство, в котором Бог соединяется с человеком в Богочеловека. В сущности, эта единственная возможность для

существования педагогики как нормальной гуманитарной науки и нормального искусства является доказательством бытия Божия. Более того, бытия Богочеловека Христа. При любом другом представляемом божестве стиль педагогического общения с неизбежностью стремится к авторитарному. Богочеловек в христианстве не может восприниматься как отвлеченная идея, но только как таинственно вошедший во всю глубину духовной жизни человека и формирующий человека по своему подобию (имманентный человеку). Только в подобном процессе возможно избежать подчинения человека ценностям более низкого порядка, чем он сам, то есть авторитаризма. Только в подобном процессе можно избежать слепого и безрезультатного следования самому себе, то есть попустительства. Единственным системообразующим центром, организующим нормальный педагогический процесс, может быть только Богочеловек, не насилующий волю воспитуемого и не относящийся к ней безразлично, но изменяющий волю человека в соответствии со Своей совершенной волей.

В этом случае название «демократический» для данного стиля педагогического общения выглядит некорректно, как, впрочем, и при гуманистическом основании (при чем тут власть народа?). Стилю, соответствующему христианскому основанию, более всего подходит название «теократический», то есть такой, при котором власть отдана не идее, не «народу», но живому Богу. (А демократическим его называют только потому, что он достаточно мягок и учитывает в определенной степени интересы личности учащихся, и в то же время не столь безразлично мягок, как попустительский). Ниже в таблице № 3 покажем окончательный результат наших рассуждений:

Таблица 3.

<i>Системообразующий центр педагогики</i>	<i>Местоположение и ценность системообразующего центра</i>	<i>Стили педагогического общения</i>	<i>Тип идеологического основания</i>
Бог	в человеке, ценнее человека	теократический	христианское
человек	в человеке, равен человеку	попустительский (анархический, игнорирующий)	гуманистическое
идея (в т.ч. идея бога).	вне человека, менее ценен, чем человек	авторитарный	идеологическое (классовое, националистическое)

При главенстве в педагогике идеи или иной вещи, интересы человека не принимаются в расчет. И результатом, и целью является не человек, но

некая идея или дело, что неизбежно порождает диктат, не принимающий во внимание личность. Личность в этом случае является инструментом для достижения цели.

При главенстве человека целями становятся его потребности и желания, которые могут быть столь разнообразными, сколько существует индивидуумов. В этом случае стиль педагогического общения стремится к попустительскому («делай, как знаешь и что хочешь, лишь бы не мешал жить другому индивидууму»), для чего и формируются гуманистические ценности, иначе говоря, проявляется социальная обусловленность происхождения гуманизма. В этом случае Я-реальный и Я-идеальный у каждого сам для себя свой, естественно, чаще всего не совпадающий с идеалами учителя.

В третьем случае задается образец Я-идеального в образе Христа Бога, один для всех. Достижение этого идеала всегда являлось задачей в высшей степени творческой и трудной, требующей чуткого отношения и сотрудничества учителя и ученика. Творчество здесь полагается не вовне и не в подчинении тому, что вовне, но в творчестве по достижению в себе самом Бога, или Богоподобия.

Наконец, в совсем кратком изложении «педагогическое доказательство» можно сформулировать так: 1. При полагании системообразующего центра педагогики в человеке (при гуманистическом деистическом основании педагогики) необходимость воспитания и педагогического общения стремиться к попустительскому стилю, то есть к нулю; 2. При полагании системообразующего центра педагогики в какой-либо идее, в том числе идее бога, (при идеологическом основании педагогики) стиль педагогического общения становится авторитарным; 3. Только при полагании системообразующего центра педагогики в Боге, не в идее бога, но в Богочеловеке (христианское основание педагогики) стиль педагогического общения становится теократическим, творческим в отношении устройства внутреннего человека по подобию Богочеловека, обитающего в нем.

Если данные утверждения не являются доказательствами бытия Божия, то педагогика как воспитательный процесс либо просто должна самоустраниться в попустительстве, либо должна превратиться в диктат, не нуждающийся в воспитании, но только в грубой силе принуждения, то есть педагогика должна исчезнуть. Вместе с педагогикой в этом случае либо исчезает вовсе необходимость общения между людьми, либо оно превратится в диктат, потому что общение педагогично в своей сущности, а утилитарно только во вторую очередь (так как духовно-нравственные ценности дают определения ценностям утилитарным). По сути, это есть картина разрушения любого социума.

Если Бога нет, то педагогическое общение между учащим и учащимся либо должно исчезнуть по причине ненужности, либо стать авторитарным, что в любом из двух случаев не может быть нормой. Более того, если Бога нет, то общение между людьми, которое всегда имеет духовно-

нравственный, педагогический аспект, либо должно исчезнуть, либо превратиться в диктат, оставаясь исключительно утилитарным средством. Само существование авторитарной и попустительской педагогик имеет место только благодаря привнесенным в них элементам педагогики сотрудничества, иначе, в «чистом» виде эти так называемые «педагогики» вовсе перестали бы существовать.

Но педагогика сотрудничества существует, это педагогика христианская. Следовательно, существует и Бог.

Список использованной литературы

1. *Архимандрит Платон (Игумнов). Православно-нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.*
2. *Бадмаев Б. Ц. Психология в работе учителя. В 2 кн. Кн. 1: Практическое пособие по теории развития, обучения и воспитания. М.: ВЛАДОС, 2000.*
3. *Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956.*
4. *Джуринский А.Н. История педагогики. М. ВЛАДОС, 1999.*
5. *Латинско-русский словарь / Сост. Дворецкий И. Х. М., 1972.*
6. *Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. (Основное богословие). М.: Братство во имя св. блгв. Князя Александра Невского, 1999.*
7. *Педагогика : педагогические теории, системы, технологии / С.А. Смирнов [и др.]; [под ред. С.А. Смирнова]. М.: Academia, 2003. 508 с.*
8. *Психология и педагогика: учебное пособие для вузов. / Составитель и ответственный редактор А. А. Радугин; научный редактор Е. А. Коротков. М. Центр, 2002.*
9. *Психология: словарь / Под ред. Петровского А. В., Ярошевского М. Г. М., 1990.*
10. *Стефановская Т. А. Педагогика: наука и искусство. Курс лекций. Учебное пособие для студентов, преподавателей, аспирантов. М.: Издательство «Совершенство», 1988.*
11. *Философский энциклопедический словарь. М., 1983.*

Орлова Юлия Васильевна,

Доцент, кандидат педагогических наук, преподаватель педагогических дисциплин Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Просвещение и миссия в светском и православном понимании



Понятия «просвещение», «просветитель», «просветительская деятельность» входят в активный запас современного русского языка. В научной и справочной литературе их значения в основном связывают с образовательной деятельностью и распространением знаний. Так, в Большом энциклопедическом словаре просвещение толкуется как «распространение знаний, образования» [9, С. 968]. В Идеографическом словаре русского языка 2007

года просвещение рассматривается как сообщение знаний людям и указывается такая его функция, как «средство осуществления преемственности культуры». Отмечается также и то, что распространение знаний

осуществляется «с помощью системы воспитательно-образовательных учреждений и мероприятий» [7].

В словаре Ожегова «просветитель» – прогрессивный общественный деятель, распространитель передовых идей и знаний, просветить – «сообщить кому-н. знания, распространить где-н. знания, культуру» [17].

В глоссарии «Концепции развития общественного просветительского движения в городе Москве» [5] в таком же ключе толкуются понятие «просветительская деятельность» и сходные с ним. Под просветительской деятельностью авторы данного документа предлагают понимать «совокупность информационно-образовательных мероприятий по пропаганде и целенаправленному распространению научных знаний и иных социально значимых сведений, формирующих общую культуру человека, основы его мировоззрения и комплекс интеллектуальных способностей к компетентному действию, стремление к передаче и получению необходимых знаний» [5]. В этом определении подчёркнуты характерные особенности просветительской деятельности: её целенаправленность, а также научность и социальная значимость распространяемых знаний. Просветительская деятельность связывается с формированием общей культуры человека и основ его мировоззрения. Наряду с понятием просветительской деятельности трактуются термины «общественное просветительское движение», «общественные просветительские организации», «гражданские инициативы в сфере просветительства».

Профессор РГПУ имени А. И. Герцена, доктор философских наук А. А. Корольков, рассматривая феномен просвещения, пишет, что это слово – «особой пробы в русской истории». «Просвещение в истории России, – констатирует учёный, – вмещало в себя все, что ныне именуют культурой, и многое еще сверх того. Даже звучание слова *просвещение* нескрываяемо созвучно *просветлению* и *свету*» [14]. Учёный, цитируя заметки о воспитании А. С. Пушкина: «Одно просвещение в состоянии удержать новые безумства, новые общественные бедствия» – называет эти строки наказом «всем поколениям, готовым на соскальзывание в безумства и социальные потрясения» [14]. Просвещение в России, как считает А. А. Корольков, выстраивалось в духовную традицию, ибо заботилось, прежде всего, о духовном возрастании личности, а не только об интеллекте. Стремление к совершенству духовному, к свету божественному Корольков называет «жизненным заданием», которое формировалось и родительским воспитанием, и церковью, и исповедями, и участием в литургическом действе, и школой, литературой, пением, художествами, народным творчеством.

Чтобы полнее и определённое представить себе традиции русского просвещения следует, по мнению А. А. Королькова, обратиться и к сочинению Иосифа Волоцкого «Просветитель». В нём «обнаруживается

безусловное его (русского просвещения – Ю. О.) отличие от западной, рационалистической традиции, завершившейся в так называемом веке Просвещения отрицанием очистительной силы религиозного мировоззрения, “вольтерьянством”» [14, С. 10].

Профессор МГУ, доктор филологических наук Тимофеев, размышляя о деятельности святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, утверждает, что современное понимание значения слова «просветитель» является односторонним: просветитель – «просвещающий знанием». «При этом, – пишет учёный, – не всегда учитывается, а иногда и просто забывается, исконный смысл слова: просветитель — “озаряющий светом веры Христа”» [21].

В словаре Даля даётся несколько значений слов «просвещать», «просветить». Эти слова толкуются, как: 1) «даровать свет умственный, научный и нравственный, поучать истинам и добру; образовать ум и сердце». На первый взгляд это толкование близко определению, данному в словаре Ожегова. Однако В. И. Даль в примере к этой словарной статье указывает на духовное значение данного понятия: «Ты просветил и наставил нас, Богочеловече!»; 2) «Церк. осветить, озарить; – даровать свет зрения, видение» – здесь мы также видим указание на духовный смысл этого слова. Просвещенным человеком Даль называет «современного образованием, книжного, читающего человека, с понятиями об истине, доблести и долге» [12, С. 508].

В понятии «просвещение» Далем отмечены как светская, так и религиозная его стороны. Филолог предлагает сравнить «свет науки и разума, согреваемый чистой нравственностью; развитие умственных и нравственных сил человека; научное образование, при ясном сознании долга своего и цели жизни». При этом Даль подчеркивает, что «просвещение одной наукой, одного только ума, односторонне, и не ведет к добру». Даль прямо не называет, кем и чем ещё может быть просвещён ум, но при этом указывает на церковное значение данного слова: «Св. крещение. – Праздник Богоявления». Просветитель, «просвещатель», по Далю, это «просветивший кого, наставивший в истинах...» Просветительский – «просвещению способствующий» [12, С. 508].

Своё понимание слова «просвещение» предложил Н. В. Гоголь. В 1846 году в книге «Выбранные места из переписки с друзьями» он писал: «Мы повторяем теперь еще бессмысленно слово «просвещение». Даже и не задумались над тем, откуда пришло это слово и что оно значит. Слова этого нет ни на каком языке, оно только у нас. Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь» [11, С. 252-253]. Н. В. Гоголь подчеркивает, что слово просвещение «взято из нашей Церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие, и знает, зачем произносит» [11].

Гоголь пишет о том, что нельзя просвещение и просветительскую деятельность сводить к одним лишь наукам. Усматривая в слове «просвещение» бесценное наследие христианской веры, он раскрывает глубинный, исконный для русского сердца смысл данного понятия.

Как отмечают исследователи, «гоголевское размышление о просвещении открывает разные ипостаси процесса просвещения, существовавшие и сосуществовавшие в отечественной истории, и расширяет идею европейского просветительства, характеризовавшего просвещение как совершенствование ума» [2].

Гоголь в качестве примера приводит возглас из торжественного архиерейского служения, когда владыка поднимает трисвечник и двусвечник и, освещая ими народ, произносит: «Свет Христов просвещает (у Гоголя освещает – *О. Ю.*) всех!» [2].

Сам Господь Иисус Христос, как констатирует Библейская энциклопедия, «нередко называется светом. *Бог*, по слову Писания, *живет в свете неприступном*. “*Бог есть свет*”, пишет Св. Иоанн Богослов, *и нет в нем никакой тьмы* (I Ин. I, 5). Свет служит в Свящ. Писании эмблемой знания, чистоты жизни, святости и радости ит. п. *Так да светит свет ваш пред людьми*, говорит Спаситель, *чтобы они видели ваши добрые дела, и прославили Отца вашего небесного* (Мф. V, 16)» [8].

Паисий Святогорец о Свете Христовом пишет следующее: «Дух Святой есть Свет, божественный Свет. В этом вся основа. Если человек не видит, то он может удариться о стекло, упасть с обрыва, провалиться в яму, в нечистоты и даже в пропасть. Он не видит, куда идет, ибо он лишен света. Однако если он хоть немного видит, то бережется. Если он видит больше, то избегает всех этих опасностей и безопасно идет своим путем. Для того, чтобы пришел Свет, надо хотеть выйти из тьмы» [18].

Геронда, чтобы показать значимость божественного просвещения, проводит сравнение его с достижением цивилизации – электричеством: «...светильники и люстры – изобретение [человеческого] разума – вещь хорошая, но [несравнимо] выше их просвещающий человека божественный свет Благодати Божией». Только в том случае, когда приходит божественное просвещение, человек может утешать окружающих и развиваться духовно сам. «Человек, имеющий божественное просвещение, зрит вещи очень чисто, извещается без сомнения», – заключает старец Паисий.

Митрополит Амфилохий (Радович) подчёркивает, что «просто познавать Истину и Добро недостаточно. Истина и Добро должны быть перелиты в повседневную жизнь человека, личную и общественную» [6]. Необходимым условием этого преподобный называет явление Духа Святого, приводящего ко всякой истине. Дух Святой открывает Церковь как богочеловеческий союз и Путь – путь святых

«Только тот, кто принимает Христа как Путь новый и живой, кто исполнится силой Духа Святого, способен вести других путем правды Божией и спасения» [6], – пишет митрополит Амфилохий.

Церковь, констатирует преподобный, учит и воспитывает не только словом, проповедью, она учит и воспитывает всем своим богочеловеческим существованием и всем богатством своего соборного Предания и исторического святительско-исповеднического опыта и переживания Христа.

По мнению митрополита Амфилохия, тот, кто достигнет такой степени духовного совершенства, чтобы думать, жить и дышать соборным освященным Преданием и жизнью Церкви, сам становится правилом веры и верным учителем на пути, ведущем в жизнь вечную.

Понятие «просвещение» напрямую сопряжено с понятием «миссия». По определению Концепции возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, миссия заключается в провозглашении благой вести всему творению [13]. Миссионерство – проповедь православного вероучения среди людей, не просвещенных светом Христа [1].

Монахиня Мелетия (Панкова), считает, что миссия Церкви – в спасении человека и возвращении его на этот путь спасения. Первый Адам должен был преобразить весь мир. Но после его падения Бог, Второй Адам, Сам пришёл на землю – и в этом начало нашего спасения. Только с Богом, только через обожение можно достигнуть спасения. К несению света Христовой веры, то есть к осуществлению миссии преображения всей твари призван каждый человек.

В. А. Тукиш в автореферате своей диссертационной работы «Педагогические идеи в духовном наследии святителя Иннокентия(Вениаминова) митрополита Московского» [22] отмечает «обозначенные в исследовательских трудах и практической деятельности святителя различия понятий “миссия” и “просвещение”». Исследователь подчёркивает, что эти понятия можно рассматривать как методы церковно-педагогической деятельности. При этом «миссия и просвещение отражают особенности взаимоотношения просветителей и просвещаемых народов». «Миссия, – как считает Тукиш, – призвана быть начальным этапом, составной частью просветительской деятельности. Установление первых контактов с местным населением, проповедь христианского учения на понятном народу языке, которая зачастую осуществляется через переводчиков, подготовка к принятию таинства крещения и собственно крещение нехристианского населения являются составными компонентами миссионерской деятельности». Дальнейшая деятельность, главная цель которой – наставление и научение новому образу жизни, – делает вывод учёный, – исследуется уже в большей степени, как просветительская» [22].

С этими выводами учёного о трудах святителя Иннокентия Московского перекликаются задачи современной просветительской и миссионерской деятельности в период, по меткому замечанию Святейшего Кирилла, «второй христианизации» нашей страны. Они обозначены в выступлениях Патриарха, в документах по миссионерской деятельности.

В своем первом после интронизации большом интервью телеканалу «Россия» Святейший Патриарх подчеркнул, что задача Церкви «заключается в том, чтобы сегодня люди приняли феномен веры не как историческую

традицию, не как часть фольклора — милого, приятного, вводящего в уютную атмосферу прошлого со всей ее романтикой, а как реальный мировоззренческий вызов; чтобы современное человечество поняло: существование цивилизации во многом зависит от того, насколько люди примут в ум и сердце Божию правду» [4].

Выступая на приёме по случаю второй годовщины своей интронизации, Святейший Патриарх отметил: «Церковь всегда совершает свое главное служение, к которому она и призвана, — а именно стремится включить в связь с Богом как можно большее количество людей. Эта миссия, которую мы называем служением человеческому спасению, вневременна — она была всегда и будет всегда. Но для того чтобы человек осознал необходимость общения с Богом, ему нужно говорить об этом в таких категориях, которые являются для него понятными, привычными и убедительными» [20].

История русской предреволюционной и революционной эпохи со всей очевидностью позволяет заключить, что «блеск куполов и стройное пение» — далеко не все, что необходимо для благочестивой жизни. Святейший Патриарх Кирилл приветствуя восстановление разрушенных и строительство новых храмов, не раз отмечал, что, если увлечься только строительством в ущерб попечению о душах человеческих, может случиться так, что некому будет заполнять новые церкви, некому будет молиться в них.

В документах одного из Поместных Соборов Русской Православной Церкви, проходившего под председательством тогда еще Патриаршего Местоблюстителя Кирилла, было подчеркнуто: «... мы должны помнить, что именно состояние душ людей, их участие в Таинствах и богослужении, их нравственный и духовный облик суть критерии успеха усилий Церкви. Мы призваны свидетельствовать о правде Евангелия Христова, о том, что во Христе — жизнь, и жизнь с избытком (см. Ин. 10, 10). Мы должны говорить о том, что только следование вечным и неизменным нравственным ценностям, данным в Божественном откровении, позволит преодолеть внутренний кризис личности, разлад в семье и нестроения в обществе. Церковь несет это свидетельство всему миру...» [19].

Выступая на XIX Международных Рождественских образовательных чтениях, Святейший подчеркнул: «... Церковь, совершая свою вневременную миссию, воспитывая гражданина Отечества Небесного, *совершенного Божиего человека, на всякое дело благое уготованного* (ср. 2 Тим. 3:17), может и должна во взаимодействии с государством и обществом исполнять в сфере образования социально значимое служение, формируя убежденных патриотов, добрых хранителей семейного очага, законопослушных граждан, способных устроить ко благу жизнь Отечества земного» [10].

В 2008 году на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви рассматривались результаты работы тематической группы «Духовное образование и просветительская деятельность Церкви». В отчётном докладе председателя Учебного Комитета при Священном Синоде РПЦ архиепископа Верейского Евгения за 2004-2008 гг. нашло отражение современное

состояние духовного образования и были обозначены перспективы его дальнейшего развития. На тот период Русская Православная Церковь имела 5 духовных академий, 2 университета, 2 богословских института, 38 духовных семинарий, 39 духовных училищ, а также пастырские курсы, иконописные и регентские школы. Общее количество студентов духовных учебных заведений Русской Православной Церкви на тот момент составляло более 10.000 человек.

В ходе этого мероприятия было предложено решение проблемы вовлечения в активную церковную жизнь христиан, которые не могут принять священный сан. Суть его состояла в том, чтобы передать часть образовательных функций теологическим факультетам при светских вузах и богословским вузам, работающим по стандарту «теология» [3].

Следует выделить и такое понятие, как «внутренняя миссия». Его появление связано с именем Василия Михайловича Скворцова [15], который считал, что Православная Церковь не должна отказываться от государственной помощи. Церковь не есть просто одно из установлений в России, а есть главное и основное, именно на нём зиждется народ, власть, государственность. Вне Церкви нет и не может быть ни русской культуры, ни русской государственности. Это — вековая святыня и испытанная ценность. Вследствие этого государство не должно допускать ни унижения этой святыни, ни расхищения этой ценности. Охрана общенациональных ценностей лежит на государстве. Тем более, что охраняя Церковь от сектантства, государство охраняет самого себя.

По мысли В. М. Скворцова, необходимо противостоять сектантским проповедям, расшатывающим начала государственного и общественного порядка страны. Церковь и власть духовная не только вправе, но и обязаны указывать государству на те стороны сектантства, которые лежат за чисто духовной областью.

Таким образом, понятия *просвещение*, *просветительская деятельность*, *просветитель* в современном русском языке имеют следующие значения.

Просвещение толкуется как «распространение знаний, образования», как «средство осуществления преемственности культуры». Просвещение в России, как считает А. А. Корольков, выстраивалось в духовную традицию, ибо заботилось, прежде всего, о духовном возрастании личности, а не только об интеллекте. Стремление к совершенству духовному, к свету божественному Корольков называет «жизненным заданием», которое формировалось и родительским воспитанием, и церковью, и исповедями, и участием в литургическом действе, и школой, литературой, пением, художествами, народным творчеством.

Просвещение как миссия для церковного человека состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в старый образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения.

Миссия, по определению Концепции возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, заключается в провозглашении благой вести всему творению. Миссионерство – проповедь православного вероучения среди людей, не просвещенных светом Христа.

Просветитель это:

а) (светск.) – тот, кто несёт знания. Его деятельность связана с распространением научных знаний; это прогрессивный общественный деятель, распространитель передовых идей и знаний, просветитель – «сообщить кому-н. знания, распространить где-н. знания, культуру»;

б) (церк.) – деятель церкви, который ведёт просветительскую работу среди членов церкви; просветитель — “озаряющий светом веры Христа”.

в) святой, чья деятельность приравнена к деятельности апостолов.

Первым этапом просветительской деятельности является миссия – «проповедь для пробуждения веры» как процесс создания условий для просвещения всего творения светом Христовой Истины. О важности этого этапа говорил Патриарх Кирилл, назвав современную ситуацию в России «второй христианизацией» [16]. Внутренняя миссия есть сохранение и охранение Церкви – того «главного и основного», на чём зиждется народ, власть. Вне Церкви нет и не может быть ни русской культуры, ни русской государственности. Это – вековая святыня и испытанная ценность.

Список использованной литературы

1. <http://azbyka.ru/dictionary/12/missionerstvo.shtml>
2. http://ru.wikipedia.org/wiki/%CF%F0%EE%F1%E2%E5%F9%E5%ED%E8%E5#cite_not_e-6
3. <http://www.bogoslov.ru/text/305400.html>.
4. <http://www.russian-council.co.uk/index.php/consulting/church/78-anniversary-of-patriarch-kirills-enthronization>.
5. http://www.uvao.ru/uvao/ruregions/n_1329/o122194
6. Амфилохий (Радович), митр. Миссия Церкви и ее методика. В исторической перспективе. – <http://www.portal-missia.ru/node/13>.
7. Баранов О. С. Идеографический словарь русского языка 2007. – <http://www.baranovoc.narod.ru/>; <http://www.thesaurus1.narod.ru/23.htm#271>.
8. Библейская энциклопедия <http://slovari.yandex.ru/>
9. Большой энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия; СПб.: Норинт, 1997.
10. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XIX Международных Рождественских образовательных чтений. – <http://www.patriarchia.ru/db/text/1392562.html>.
11. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Собрание сочинений в 8 тт. Т. 7. М.: Правда, 1984.
12. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 тт. Т. 1. СПб., 1996.
13. Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.
14. Корольков А. А., Преображенская К. В. Философия и методология духовного просвещения. Методические рекомендации. СПб.: Межвузовская ассоциация «Покров», 2011.

15. Маевский В. Внутренняя миссия В. М. Скворцова. – <http://www.voskres.ru/oikumena/maevskii.htm>.
16. Миссия должна быть делом всей церкви / из Слова Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Всецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. Журнал Московской Патриархии. 2010. № 12. С. 23-26.
17. Ожегов С. И. Словарь русского языка / Под ред. Н.Ю. Шведовой. М.: Русский язык, 1987.
18. Паусий Святогорец. Слова. Духовное пробуждение. http://stnil.narod.ru/books/slova_35.html.
19. Послание Поместного Собора чадам Русской православной церкви. – http://www.pravmir.ru/article_3739.html.
20. Святейший Патриарх Кирилл. Слово на приеме по случаю второй годовщины интронизации. – <http://www.patriarchia.ru/>.
21. Тимофеев К. А. Великий подвиг братьев-просветителей. – <http://www.orthedu.ru/culture/slava/35-55-.htm>.
22. Тукиш В. А. «Педагогические идеи в духовном наследии святителя Иннокентия (Вениаминова) митрополита Московского». Автореферат канд. дис. ... М., 2006.

Фетисов Дмитрий Михайлович,

священник, старший преподаватель кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Понятие «духовно-нравственное воспитание личности» в современной светской и православной психолого-педагогической науке

...для нас нехристианская педагогика есть вещь немислимая – безголовый урод, деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди.
К. Д. Ушинский [15].



Прежде чем мы сможем приступить к рассмотрению этой весьма актуальной для современной педагогики и психологии темы, необходимо с достаточной точностью определить входящие в состав термина «духовно-нравственное воспитание личности» понятия «духовность», «нравственность», «воспитание», «личность».

Понятие «духовно-нравственное воспитание» рассматривается в трудах Н. М. Борытко, И. А. Макаровой, В. А. Беляевой, Т. И. Петраковой, Ю. В. Шарова. Православное понимание духовно-нравственного воспитания укоренено в святоотеческой литературе, опирающейся в свою очередь на тексты Божественного Откровения Ветхого и Нового Заветов. Многовековой опыт Православной Церкви в сфере воспитания был в XIX веке обобщен

святителем Феофаном Затворником Вышенским и дал толчок дальнейшему развитию православной педагогики и антропологии в научном русле. Труды К. Д. Ушинского, созданные в конце XIX века, до сих пор являются классикой русской педагогики.

Начало XX века подарило науке педагогические и антропологические работы С. Булгакова, В. В. Зеньковского, И. А. Ильина. Проблемы антропологии рассматривались также в трудах религиозных философов Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, В. С. Соловьева, С. Л. Франка. Но именно в работах Зеньковского и Ильина православный подход к педагогике и антропологии получил свое наиболее целостное выражение в строгой логике научного мышления. Идеи этих авторов вновь актуализируются современными исследователями, в том числе, например, В. Ю. Троицким, З. В. Видяковой, В. А. Беляевой, Н. В. Масловым, В. В. Рубцовой, В. И. Слободчиковым, М. Я. Дворецкой, В. А. Сластёниным, Н. М. Борытко, И. А. Макаровой, Т. И. Петраковой, Ю. В. Шаровым.

Причины нашего особенно пристального внимания к источникам первой половины XX века преимущественно перед современными работами обусловлены историческими условиями их создания. Они написаны в эмиграции, где, с одной стороны, ученые имели возможность изучить и критически осмыслить последние достижения западной педагогики, табуированные для советской педагогической мысли. С другой стороны, именно в эмиграции в тот исторический момент не прерывалась под давлением репрессий и атеистической пропаганды традиция православной мысли, православного воспитания, православной культуры, возвращаемая уже вне всякой связи с «официальным» религиозным сознанием, одной живой верой и стремлением сохранить религиозную и национальную идентичность. Для этих ученых (а В. В. Зеньковский был также священнослужителем Православной Церкви) областью естественного знания являлось то, что современным исследователям, оторванным с детства от Православной культуры, приходится открывать, осмыслять, структурировать заново.

Итак, для характеристики понятия духовно-нравственного воспитания личности рассмотрим его составляющие: духовность, нравственность, воспитание, личность.

Современная педагогическая антропология, призванная стать методологической основой педагогической деятельности, далеко не всегда ставит перед собой задачу определения понятия духовности. Удивительно, но в курсе лекций по антропологии доктора педагогических наук Б. М. Бим-Бада практически невозможно увидеть сколько-нибудь определенного структурирования человеческой природы. «Дуалистический подход» к природе человека сформулирован так: «В человеке обнаруживается одновременное наличие и сложное взаимодействие духовности и материальности» [2]. Содержание понятия «духовность» и формы ее взаимодействия с «материальностью» в тексте далее не конкретизируется вовсе, однако из дальнейшего перехода автора к описанию материальных

факторов формирования психики можно сделать вывод, что здесь речь ведется о приравнивании духовности к психическим (душевым) процессам. Это то же понимание духовности, духовной жизни, которое было озвучено в советской педагогике, например В. А. Сухомлинским, как единство жизни «интеллектуальной, эмоциональной и волевой» [14]. С точки зрения православной антропологии, Сухомлинский духовной жизнью называет душевную жизнь человека. Так, именно душу святитель Феофан рассматривает как единство разума, чувств и воли. Впрочем, в работах Сухомлинского еще сохраняются воззрения, возводимые ко взглядам православных ученых. Например, утверждение, что «без самоуважения нет нравственной чистоты и духовного богатства личности» вполне соотносимо с учением И. А. Ильина о «чувстве ранга», как одного из свойств духовности, о чем будет сказано ниже.

По Ильину, «духовность человека отнюдь не совпадает с сознанием, отнюдь не исчерпывается мыслью, отнюдь не ограничивается сферой слов и высказываний. Духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее» [6]. Понимание духовности здесь возводится к христианской категории духа как высшей части в иерархической трихотомии человека. Подробно трихотомию человека – иерархию тела, души и духа – рассматривают такие православные богословы и святители, как Феофан Затворник Вышенский и Лука Войно-Ясенецкий.

«Что же это за дух? Это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его» [6]. «Дух, как сила, от Бога исшедшая, ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой» [6]. В качестве основных явлений духовной жизни святитель выделяет страх Божий, совесть и жажду Бога.

Вслед за святителем Феофаном И. А. Ильин также рассматривает в числе основных проявлений духа искание Бога, совесть, страх Божий, который в терминологии ученого представлен как «чувство ранга» или «чувство собственного духовного достоинства..., в котором уважение к своему духу есть в то же самое время смирение перед лицом Божиим» [7].

Протоиерей Василий Зеньковский, говоря о духовности, полемизировал с подходами к ней светских ученых, философов и психологов, низводивших духовные проявления к области высшего творчества человеческой психики: «Человеку нового времени не хочется трансцендентного, ему не нужен Бог, хотя нужна и дорога духовная жизнь и творчество... Религия в нас есть функция этической жизни – этот тезис Канта отвечает самым глубоким и затаенным замыслам в европейской душе» [5].

«Начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека (и души, и тела) и определяющая новое качество жизни» [4]. Здесь, конечно, суждение автора не опровергает православного учения о трихотомии, а лишь указывает на иерархическое положение духовной жизни по отношению к душевной и телесной: духовная жизнь венчает жизнь нашего естества и одновременно пронизывает ее целиком, определяя вектор развития и души, и тела, и всего человека в его личностном

триединстве. «Все в человеке потому и лично, что соотнесено к духовному началу, что человек всегда и во всем духовен» [4]. Зеньковский называл духовность, духовную жизнь сердцевинной личности, «связью с которой и держится вся наша личность в полноте ее сил» [4].

«Существенно важно преодолеть отождествление понятия духовности и жизни в добре, существенно важно установление факта светлой и темной духовности» [4, С. 268]. Это положение Зеньковского чрезвычайно важно. Оно коренным образом расходится с гуманистическим и антропософским восприятием духовности, как исключительно «высшей» - а потому исключительно положительной стороны человеческой жизни. «Так же, как изначально стремление наше к добру, таким же изначально оказывается и стремление ко злу, ... истина об образе Божьем в человеке сопрягается для антропологии с истиной о первородном грехе в нас» [4, С. 267]. Это особенно важно понимать в свете утверждения автора о том, что одним из основных качеств, «даров» духа является свобода – в том числе и свобода склониться в сторону добра или зла.

Нравственность традиционно рассматривается как «совокупность принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу и обществу» [3] и в этом смысле обычно сближается или полностью идентифицируется (например, в БСЭ) с понятием морали. Как пример современного подхода к пониманию соотношения духовности и нравственности можно привести определение Т. И. Петраковой: «Духовность и нравственность являются важнейшими, базисными характеристиками личности. Духовность определяется как устремленность личности к избранным целям, ценностная характеристика сознания. Нравственность представляет собой совокупность общих принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу и обществу. В сочетании они составляют основу личности, где духовность - вектор ее движения (самовоспитания, самообразования, саморазвития), она является основой нравственности» [11].

Здесь видно производное положение нравственности по отношению к духовности. Однако в современной науке нет единства по этому вопросу. Большая часть ученых по-прежнему склонна верить в нравственность (мораль), независимую от духовных (религиозных) ценностей. Еще в начале прошлого века Зеньковский указывал на непростые взаимоотношения этих двух основных подходов к учению о морали и нравственности:

«Когда-то было время, когда с глубоким одушевлением, почти религиозным энтузиазмом склонилась европейская душа к утверждению «независимой» морали, к вере в человека независимо от религии. А ныне – вновь возвращаемся мы к ясному, глубоко выстрадавшему сознанию того, что внерелигиозная мораль неосуществима» [5].

«Христианство не отвергло естественных добрых движений в душе, ... но главная сила моральной жизни нашей в том, чтобы быть с Богом. По слову Спасителя мы ничего не можем делать без Него, - и это

вовсе не ослабляет и не уменьшает нашей свободы, а означает только, что наша свобода расцветает лишь в общении с Христом, что вне этого мы бессильны и ничтожны» [5, С. 174].

О религиозной (христианской) морали ученый говорит, что «она была... системой мистической этики, связывая всю внутреннюю жизнь души с Богом, выдвигая на первый план преданность воле Божией» [5, С. 173].

Думаем, именно в этом смысле Святейший Патриарх Кирилл понимал нравственность, говоря о ее роли в педагогическом процессе: «Без формирования нравственного начала в современном человеке не может существовать никакого образовательного процесса» [13].

Нравственность как знание и исполнение моральных норм ради самих моральных норм вне соотнесения их с угождением воле Божьей не имеет ценности в православном восприятии: «...Христианство ищет не доброго поведения и не дел закона, а внутреннего перерождения нашего сердца, иначе говоря, свободного обращения к Богу» [9].

Таким образом, нравственность согласно православной педагогике есть по сути не цель воспитания, а лишь показатель его успешности. Воспитание, пробудившее жизнь человеческого духа в сторону возрастания светлой (согласующейся с волей Бога) духовности, естественным образом принесет и плод нравственного поведения в отношении к миру. А «успешное» до поры до времени нравственное воспитание в отрыве от его духовной основы может принести непредсказуемые плоды, среди которых и бунт аморализма, и сублимация богоборческой по своей сути законнической «праведности» и потаенной, разъедающей личность гордыни.

«Воспитание – целенаправленный и организованный процесс формирования личности» [12] – формулирует учебная педагогическая литература. Такое определение требует уточнения, как минимум, двух вопросов: что есть личность и каким может быть вектор ее формирования.

Светская педагогика традиционно рассматривает личность как результат социализации индивида: «Человек не рождается личностью, а становится ею в процессе развития» [12, С. 72]. Однако такое определение в корне противоречит христианскому пониманию человеческой личности. В православном понимании личностью человек приходит в мир, так как от рождения – и даже до рождения, еще в утробе матери – он наделен образом Божиим. «Начало личности» В. В. Зеньковский называет «основным выражением» этого образа [4, С. 238]. Самосознание как основное, прежде всех прочих раскрывающееся свойство личности непроизводно, как и сама личность. Самосознание доопытно, это «внутреннее я» выражается через «эмпирическую личность», включенную в сферу социального, но не равно ей. Светская педагогика, не замечая непроизводного начала человеческой личности, восходящего к образу Божьему в ней, направляет внимание лишь на «эмпирическую личность», которая, действительно, может подлежать «формированию» и «развитию». «...Когда мы говорим о динамике психических процессов – внимания, ощущения, памяти, то здесь, видимо, нормально и уместно говорить о развитии. Но применительно к личности

понятие «развитие» формализует, обобщает и выхолащивает глубину и тайну внутреннего личностного роста или, напротив, падения» [10, С. 45].

По этой границе «глубинной» и «эмпирической» личности расходятся в стороны православный и светский подходы к воспитанию. Светская педагогика направляет свои усилия на «формирование» личности ребенка, представляя его как бы рабочим материалом, более или менее податливым в зависимости от качеств индивида (потенциальной личности) - его темперамента. Здесь ребенок – это *tabularasa*, нейтральная в смысле изначальной индифферентности к добру и злу, формирование его заключается в развитии способностей и задатков.

Православная педагогика, не отрицая важности воспитания эмпирической личности, говорит о том, что оно имеет лишь «инструментальное значение» [4, С. 318]. Кроме того, «истина об образе Божьем в человеке сопрягается для антропологии с истиной о первородном грехе в нас» [4, С. 267]. Видя человека в его изначальной полярности, православная педагогика исключает возможность «нейтралитета» в воздействии на личность. «Так же, как изначальное стремление наше к добру, таким же изначальным оказывается и стремление ко злу» [4, С. 318]. Зная это, к воспитанию личности в единстве ее эмпирического и глубинного (духовного) православная педагогика подходит не с дерзновенной идеей «формирования», а с идеей «раскрытия» (образа Божьего), идеей «освобождения» (от рабства греху), идеей «исцеления» и «спасения».

В этой связи можно привести несколько наиболее характерных высказываний:

«Тема воспитания в исцелении духовного начала, в нас живущего, - но это исцеление... не может быть ни делом одного лишь «воспитания», ни результатом саморегуляции. Тема воспитания как исцеления духовного начала может быть правильно поставлена, лишь как тема спасения и искупления» [4, С. 317].

«Воспитание подходит к теме спасения не в отрыве от эмпирической жизни, а именно в связи с ней, - сквозь эмпирическое развитие и всю реальность его проблем, трудностей, скачков оно идет к теме спасения и исцеления. Поэтому воспитание эмпирической личности получает здесь первостепенное, хотя и инструментальное значение» [4, С. 318]. «Смысл воспитания раскрывается для нас в свете идеи спасения...» [4, С. 233].

«В воспитании дело идет об «освобождении», т. е. о восхождении к свободе. <...> Воспитание работает над эмпирической личностью, над той ее частью, которая связана с миром вещественным и социальным; духовные силы ребенка (в том числе дар свободы) создают возможность и основу воспитания, но они не создаются воспитанием. В этом смысле воспитание имеет задачу помочь ребенку стать свободным, обрести свободу» [4, С. 228].

«Самое важное в воспитании – это духовно пробудить ребенка» [8, С. 380]. Лишь исходя из этих основополагающих идей о воспитании, православные ученые выводят педагогические идеи более практического характера.

Следует осознать, что, поскольку здесь речь идет о раскрытии личности как в эмпирии, так и в ее духовной глубине, постольку можно говорить о том, что в их понимании всякое адекватное воспитание – это духовное воспитание. Или духовно-нравственное, так как под «нравственным», собственно, подразумевается все социальное, эмпирическое.

Заметим, что еще прежде В. В. Зеньковского «С. А. Рачинский, Н. И. Пирогов, К. Д. Ушинский, а в 50-е гг. XX века В. А. Сухомлинский на первое место в воспитании ставили задачу воспитания внутренней направленности человека, его глубинных способностей ощущения божественной красоты мироздания, которые рождают духовную любовь к окружающему миру и к другим людям» [1].

Как было сказано выше, для православной педагогики процесс духовно-нравственного воспитания есть не некий экзотический «подвид» воспитательной деятельности, а осуществление воспитательного воздействия во всей его полноте, есть процесс воспитания в целом.

Потребность во введении термина «духовно-нравственное воспитание» есть, собственно, потребность педагогической науки в ее современном состоянии расколотости на мировоззренческие «лагеря» натуралистов, трансценденталистов и супернатуралистов [4, С. 212]. Так называемая «светская» педагогика, исходящая из мировоззренческой установки натурализма, изложенная в частности, и в учебнике Подласого, и в курсе лекций Бим-Бада, склонно выделять духовно-нравственное в отдельную область воспитания постольку, поскольку сама духовность и нравственность для натурализма – лишь высшая область психической жизни, психических потребностей и способностей, имеющих натуральный (полностью обусловленный природой и социумом) характер.

А «трансцендентализм при обосновании педагогики исходит из учения о верховном значении мира ценностей» [4, С. 213]. Здесь мир ценностей, порождающий духовность и нравственность, - область, совершенно вне человека положенная, императив, извне влияющий на человека и присваиваемый человеком лишь в процессе интериоризации. Для педагога-трансценденталиста, таким образом, также естественно будет выделить духовно-нравственное в особую область воспитания, рассматривая такое воспитание как некое сопряжение души ребенка свне ее положенной системой моральных ценностей.

Но супернатурализм (или религиозный реализм), к мировоззренческой установке которого восходит и православная педагогика, предлагает совершенно иную картину.

Выше уже было рассмотрено учение православной антропологии об образе Божьем в человеке. «Образ Божий в человеке не есть его «природа», но он входит в его природу и дает ей то начало личности, которого в тварном мире вне человека нет... Начало личности становится центром человеческой природы, в которой в силу этого все личностно, т. е. все восходит к духовному средоточию в человеке» [4, С. 334].

Это принципиальный момент. Человек по естеству своему «натурален», но через образ Бога ему открывается путь к сверхнатуральному – к миру горнему, к Богообщению. Духовные ценности – не продукт человеческого сердца, но и не область трансцендентного, внешнего. «Душа наша сопряжена с Абсолютом, она Им живет и держится, Его ищет и им воспламеняется» [4, С. 245]. Таким образом, духовные ценности, не являясь

продуктом человеческого творчества, будучи сверхнатурального порядка, входят тем не менее в ядро человеческой личности, являются проявлением образа Божьего в нас и свободно принимаются (или отвергаются) духом, изначально склонным как к Добру, своему первоисточнику, так и ко злу под влиянием первородного греха. Следовательно, для православной педагогики воспитание – это, в первую очередь, воспитание духа как носителя «дара свободы» в нас, в умении свободно выбирать путь в сторону добра. «Моральная жизнь, немислимая вне свободы, есть функция в нас религиозной жизни, есть цвет и плод мистического соединения с Христом в Церкви» [5, С. 174]. Воспитание духа в свободной любви к Богообщению есть, таким образом, воспитание всего человека как триединства, пронизанного и иерархически организуемого духом. Таким образом, духовно-нравственное воспитание не может осуществляться как некий экзотический подвид педагогического процесса, но должно само включать в себя как части целостной системы школьное и семейное воспитание, физическое, религиозное (так В. В. Зеньковский склонен был рассматривать религиозное как частный случай, одну из форм духовного воспитания наряду с социальным, моральным, интеллектуальным, эстетическим [4, С. 338-339]) воспитание и прочие виды воспитательного воздействия.

В русле такого понимания воспитания работают и современные православные педагоги. Характерны, например, определения доктора педагогических наук Т. Петраковой:

«Духовно-нравственное воспитание личности - сложный и многогранный процесс, включающий педагогические, социальные и духовные влияния. Однако он в известной мере автономен» [11].

«Факторы, обуславливающие духовно-нравственное становление и развитие личности школьника, можно разделить на четыре группы: природные (или биологические), социально-культурные, педагогические, духовные. Во взаимодействии со средой, целенаправленными влияниями (педагогическими факторами) выстраивая правильное общение с реальным и духовным миром, школьник приобретает необходимый духовный опыт и опыт нравственного поведения» [11].

Итак, при таком понимании воспитания мы не имеем по сути необходимости во введении специальных терминов, но на общем, не только религиозном педагогическом пространстве можем употреблять как синонимы понятия «воспитание» (ср. Ильин И. А.: «самое важное в воспитании – это духовно пробудить ребенка» [8, С. 380]. «Воспитать ребенка значит заложить в нем основы духовного характера и довести его до способности самовоспитания» [8, С. 375]), «духовное воспитание» и

«духовно-нравственное воспитание». При этом мы подчеркиваем, что объем понятия «духовно-нравственное воспитание» не только не уже объема понятия «воспитания», но равен ему, а для религиозного сознания – значительно шире.

Список использованной литературы

1. Беляева В.А. Проблема духовно-нравственного воспитания личности в творчестве Ивана Алексеевича Ильина. Научная статья. http://www.pokrov-forum.ru/action/scien_pract_conf/pokrov_reading/sbornik_2005-2006/txt/beliaeva.php.
2. Бим-Бад Б. М. Педагогическая антропология: Курс лекций. М., 2003. С.79.
3. Глоссарий.ру.
4. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. // Педагогические сочинения. / Сост. Осовский Е. Г., Осовский О. Е. / Ред. Осовский Е. Г. Саранск, 2002. С. 318.
5. Зеньковский В. В. Автономия и теонимия. // Педагогические сочинения/ Сост. Осовский Е. Г., Осовский О. Е. / Ред. Осовский Е. Г. Саранск, 2002. С. 181.
6. Ильин И. А. Собр. соч. в 10 тт. М.: Русская книга, 1993. Т.3. С. 399.
7. Ильин И. А. О воспитании в грядущей России. // О воспитании национальной элиты.
8. Ильин И. А. Путь духовного обновления. // О воспитании национальной элиты.
9. Коренная проблема современной педагогики // Педагогические сочинения. / Сост. Осовский Е. Г., Осовский О. Е. / Ред. Осовский Е. Г. Саранск, 2002. С. 166.
10. Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. М., 1994. С.45.
11. Петракова Т. И. Ценностный потенциал базового образования в духовно-нравственном воспитании учащихся. http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=2053.
12. Подласый И. П. Педагогика. Новый курс. М.: 2005. С. 26.
13. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании президиума Российской академии образования 11 ноября 2009 года, электронная версия. – Официальный сайт Московского Патриархата.
14. Сухомлинский В. А. О воспитании. М., 1985. С. 127.
15. Ушинский К.Д. Проблемы педагогики. М., 2005. С. 210.
16. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Минск: 2006,

Митрофанов Игорь Иванович,

старший преподаватель кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.



Подвиги военного духовенства в Первую мировую войну

Первая мировая война 1914-1918 годов долгие годы оставалась для наших соотечественников практически неизвестной. В советский период ее называли «империалистической», и говорили о ней

вскользь, лишь как о событии предшествующем Февральской и Октябрьской революциям 1917 года. Современники же называли ее «Великой» и «Второй Отечественной». За победу в этой войне были отданы жизни миллионов российских солдат. Посильную помощь отечеству в эти грозные годы оказывала Русская Православная Церковь.

Одним из важных инструментов религиозно-нравственного воздействия на воинов служило военное духовенство. Оно делило с армией и флотом все тяготы боевой и мирной воинской жизни и немало содействовало в воспитании всех категорий военнослужащих. К рассматриваемому периоду институт военного духовенства достиг высшей точки своего развития. В 1914 году было принято новое положение о военном духовенстве. Бала разработана четкая и мобильная структура управления военным духовенством, как в мирное, так и в военное время. «Учитывались особенности служения в различных ситуациях – в передвижных и стационарных госпиталях, в гарнизонах и эвакуационных пунктах, на поле боя и в различных тыловых службах» [5, С. 46]. Усовершенствованию деятельности полковых и флотских священников был посвящен Первый Всероссийский съезд военного и морского духовенства состоявшийся летом 1914 года в Петербурге по инициативе о. Георгия Шавельского.

В одной из инструкций благочинным, составленной первыми обер-священниками, отмечалось: «Главная задача военных пастырей, проповедуя Слово Божье перед военными людьми, наставлять их в неизменных обязанностях воина: в благочестии, беспредельной верности государю, повиновении начальству и усердии к службе» [1, С. 13-14].

За время первой мировой войны в действующей армии, исполняя свой пастырский долг, побывало более 5.000 священников. Многие из них сами изъявляли желание служить на фронте. Епископ Дмитровский Трифон (Туркестанов) отправился в армию в качестве простого полкового священника. Архиепископ Таврический Димитрий (Абашидзе) также в качестве «исполняющего обязанности священника» служил на одном из линейных кораблей Черноморского флота. Вблизи передовых позиций совершали богослужения и ободряли воинов Преосвященные: Варшавский Николай (Зиоров), Минский Митрофан (Краснопольский), Экзарх Грузии Питирим (Окнов). Незабываемы выдающиеся патриотические труды Холмского епископа Анастасия (Грибановского) и Гродненского архиепископа Михаила (Ермакова).

Возглавлял военное духовенство прекрасный пастырь - протопресвитер отец Георгий Шавельский. Деятельность священников в действующей армии была высоко оценена как современниками, так и исследователями. Верховный Главнокомандующий, великий князь Николай Николаевич, в 1915 г. сказал: «Мы в ноги должны поклониться военному духовенству за его великую работу в армии» [11, т. 1, С. 17].

О. Георгий Шавельский писал: «В Великую войну военное духовенство впервые служило дружно, согласно, по самой широкой программе. Священники с воинами делили все тяжести и опасности войны, возбуждали

их дух, своим участием согревали уставшие души, будили совесть, предохраняли наших воинов от возможного на войне ожесточения и озверения» [11, т. 2, С. 5].

Необходимость присутствия священников на фронте, отмечают воспоминания солдат и офицеров российской армии. Маловерующие или забывшие о религии в мирной жизни люди, оказавшись на полях сражений, в постоянных стрессовых ситуациях, требующих духовных сил, тянулись к вере. Один из офицеров в письме домой отмечал: « Скажу тебе новость, дорогая мама. Я не говел четыре года, как ты хорошо знаешь, а вчера исповедовался и причастился. Почему я это сделал? Ты бы посмотрела как наши солдаты с какой-то особенной порывистостью и радостью торопятся к священнику – исповедуются и причащаются. Их вера захватила и меня, а лучше сказать разбудила то, что дремало в душе» [10, С. 602-603].

Не обязанные находиться во время боев на передовых позициях, полковые священники по собственному пастырскому влечению стремились часто быть во время боя на поле сражения. Они личным примером своего бесстрашия старались вдохновлять воинов. Помимо непосредственных своих священнических обязанностей, они помогали врачебному персоналу перевязывать раненых, руководили отправкой последних на перевязочные пункты, напутствовали умирающих и вместе с санитарями собирали и хоронили убитых. Не редки были случаи и исключительного героизма военного духовенства, проявленного на полях сражений.

В начале первого года войны произошел случай, ставший известным всей России. 58-ой Прагский полк передислоцировался на новые позиции. За полком в санитарном обозе следовали полковой священник о. Парфений Холодный, младший врач, поручик и капельмейстер. Когда лазаретные повозки взобрались на высоты за Яблоневым Поветом, они, очевидно, были замечены неприятелем, открывшим по ним артиллерийский огонь. Всего было выпущено около пятидесяти снарядов. Один, к счастью не разорвавшийся, попал под экипаж, в котором ехал священник. Въезжая в деревню Сарника-Дальни, на мосту, к которому вела извилистая, густо обсаженная деревьями дорога, они неожиданно были окружены 23-мя вооруженными солдатами-австрийцами, выбежавшими из-под моста. «Но ни о. Холодный, ни его спутники, не растерялись. Осенив себя крестным знаменем, с иконой «Нерукотворного Спаса», отец Парфений выступил вперед. За ним шли подпоручик с обнаженной шашкой, капельмейстер с револьвером и врач. Подошедши к австрийцам, отец Парфений обратился к ним с речью: «не стоит проливать кровь: мы и вы славяне. Сдавайтесь лучше нам! Не сдадитесь – погибнете, т.к. нас здесь много. Если сдадитесь, я обещаю вам полную безопасность». Между австрийцами оказались русины, понимающие русскую речь. Поговорив между собой, австрийцы положили оружие. Тогда священник Холодный приказал им разрядить ружья и положить их в его экипаж, что они беспрекословно и исполнили» [8]. Построив их в ряд, священник с капельмейстером повели их к полку. И пленные и их вооружение были доставлены в полк, составив редкую добычу.

Отец Парфений Холодный был представлен за свой мужественный подвиг к награде. По указу императора Николая II о. Парфений был награжден золотым крестом.

9 июля 1915 года в бою с немцами под деревней Можейканы погиб священник 289-го Коротоякского пехотного полка Евтихий Тулупов, иеромонах Богородицкой-Площанской пустыни, Брянского уезда, Орловской губернии. Шли упорные, кровопролитные и непрерывные бои. Немцы задались целью окружить русские части. 9 июля, только что отбили атаки немцев, наседавших на правый фланг, как обнаружился глубокий обход позиций слева. Были замечены значительные силы вражеской пехоты и кавалерии, стремящихся отрезать нашим частям путь к отступлению. Бой разгорелся с новой силой. Тогда командир Коротоякского пехотного полка, собрав последние резервы, повел их в атаку. «Чувствовалось, что настал кризис боя, когда рассыпанные цепью роты начали свое неспешное движение. И в эту минуту впереди рот, рядом с командиром полка, как из-под земли, выросла фигура полкового батюшки, отца Евтихия Тулупова. В епитрахили, с крестом в руках, отец Евтихий шел впереди цепи и старался поспеть за командиром полка. В этих раздувавшихся на ветре седых кудрях, во всей фигуре сгорбленного старца-монаха, высоко над головой поднимавшего св. крест, было столько красоты, величия и героизма» [3].

Впереди показалась неприятельская цепь. Раздались первые выстрелы. Отец Евтихий был ранен в ногу. Наскоро перевязавшись, он снова вышел впереди цепей и пошел, хромя, опять рядом с командиром полка. В гуще схватки трудно было разобраться, кто убит, кто ранен. Только после того как противник был отброшен, солдаты принялись обходить поле боя в поисках раненых товарищей. Среди погибших был найден и отец Евтихий, сраженный пулеметной очередью. Ночью тело священника было предано земле. В глубокой печали слушали воины прощальные слова, сказанные командиром полка об отце Евтихии. В начале войны он уже был награжден орденом св. Анны 3 ст. с мечами и бантом и представлен к ордену св. Георгия.

Геройски вел себя и полковой священник 5-го Финляндского стрелкового Михаил Семенов. В бою 27 августа о. Михаил в епитрахили и, имея на груди дароносицу со Святыми Дарами, все время находился на передовых позициях под жестоким шрапнельным и оружейным огнем. Здесь он лично перевязывал раненых, отправляя их затем на перевязочный пункт, спокойно напутствовал и причащал тяжелораненых. 18 сентября противник стал сильно теснить левый фланг всего боевого расположения. Батальон одного из полков, расположившийся на крайней левой позиции, не выдержал жестокого шрапнельного огня противника и стал поспешно оставлять позиции, грозя увлечь за собой примыкающие к нему части. Видя серьезность создавшегося положения, о. Михаил, не обращая внимания на непрерывный огонь, одев епитрахиль, бросился вперед и остановил часть отступающих солдат. Воспользовавшись этой остановкой, одна из рот 5-го Финляндского стрелкового полка быстро подвинулась вперед, а вслед за ней

и дрогнувшие части пехоты вернулись на передовые позиции и блестяще выполнили возложенную на участок задачу. В свободное время от исполнения своих обязанностей на передовом перевязочном пункте проводил на передовой позиции где, не обращая внимания на огонь противника, выполнял свои пастырские обязанности. Во время боя 16 октября необходимо было доставить в передовые окопы патроны. Конюхи не решились проехать на позицию, так как дорога, проходившая по открытому месту, обстреливалась в это время сильным огнем тяжелой и полевой артиллерии противника. Тогда о. Михаил принял под свою личную команду три патронных двуколки и, ободрив конюхов, смело провел все двуколки на передовые позиции, чем и обеспечил общий успех стрелков. «8 ноября, в деревне Г., когда командир полка со своим штабом и с остальными офицерами вошли в помещение, предназначенное для них, то там оказалась неразорвавшаяся немецкая бомба; священник Михаил осторожно взял эту бомбу на руки и вынес ее из помещения, утопил в реке, шагах в пяти от помещения, и этим оградил от угрожающей им опасности» [6].

Пример героического поведения военного священника на театре военных действий приводит в своих воспоминаниях о. Георгий Шавельский: «Протоирей 7-го Финляндского стрелкового полка Сергей Михайлович Соколовский совершил такой подвиг: седьмому Финляндскому полку на австрийском фронте нужно было разрушить неприятельское проволочное заграждение. Было сделано несколько попыток, с большими потерями, но успеха не было. Охотников не находилось на новые попытки. Тогда вызвался о. Сергей. - Ваше ли это дело, батюшка? - ответил ему командир полка. - Оставим, господин полковник, этот вопрос, - возразил о. Сергей. Полк должен уничтожить заграждения... Почему же я не могу сделать это? Это же не убийство.

Командир полка дал разрешение. О. Сергей отправился в одну из рот. - Кто со мной рвать заграждения? - обратился он к солдатам. Вызвалось несколько человек. Он облек их в белые саваны, - дело было зимой, - и, двинувшись под покровом ночи, разрушил заграждения. Георгиевская Дума присудила ему за это орден Георгия 4-й степени» [11, т. 1, С. 15-16].

В 283-ом Павлоградском пехотном полку священник Иоанн Долищинский во время боя вместе с командиром полка воодушевил и поднял залегшую под огнем противника часть. В этот момент командир полка был тяжело ранен в грудь. Полковой священник, все время находившийся при нем, укрыл его от губительного огня в придорожной канаве, сделал ему первую перевязку и, спросив распоряжения, кому он передает командование полком, отправил приказание в цепь по принадлежности. Под наблюдением о. Иоанна, казаки вынесли по канаве тяжело раненного командира полка из сферы огня на артиллерийский наблюдательный пункт.

О вышеизложенном подвиге «выдающейся храбрости и самоотверженности священника N пехотного Павлоградского полка о. Иоанна Долищинского благочинный о. Василий Бондырев донес о. протопресвитеру, уведомив, что командир корпуса восторженно отзывался об этом

выдающемся подвиге о. Иоанна, представленного, помимо креста на георгиевской ленте, по его настоянию, и к ордену Св. Георгия 4-й степени» [7].

16 октября 1914 года героически погиб судовой священник линейного заградителя «Прут» иеромонах Бугульминского монастыря, старец Антоний (Смирнов). «Когда «Прут» во время боя начал погружаться в воду, о. Антоний стоял на палубе и осенял Святым Крестом свою паству, в волнах борющуюся со смертью. Ему предлагали сесть в шлюпку, но он, чтобы не отнять место у ближнего, отказался. После этого он спустился внутрь корабля и, надев ризу, вышел на палубу со Святым Крестом и Евангелием в руках и еще раз благословил своих духовных чад, осеняя их Святым Крестом. А затем вновь опустил внутрь корабля, скоро судно скрылось под водой» [11, т. 1, С. 17].

За военными действиями, не забывало духовенство и о богослужении, которое часто происходило в обстановке которую можно назвать экстремальной. Вот пример одного из таких «будничных» подвигов. 21 ноября 1914 года полковой священник Псковского уланского полка, находившийся в двух верстах от передовых позиций в деревне Ренскишкен при обозе, получил от командира полка записку с предложением прибыть в деревню Лаугален, в распоряжение 6-го эскадрона для служения молебна по случаю эскадронного праздника. Полк находился в этот день в сторожевом охранении, на передовых позициях. Молебен решили служить в саду, около квартиры эскадронного командира. Солдаты быстро собрались на молебен, который для многих представлялся сравнительной редкостью, так как Псковский полк имел мало отдыха почти в продолжение всех четырех месяцев войны.

«Дневки, конечно были использованы в отношении молитвы; но все-таки это было так редко, что тяготение солдатика «ко кресту и евангелию» вполне было понятно». «Что это так мало?» - спросил вахмистра подошедший эскадронный командир. «В сторожевом охранении остальные, - доложил вахмистр. - Нет только восьми человек, и те бегут, ваше благородие, через две минуты будут». По пашне, действительно, торопились из соседнего хуторка несколько солдатиков праздничного эскадрона. Невдалеке слышались орудийные выстрелы. Пришел командир полка, офицеры других эскадронов. И после краткой речи священника о бодрости духа не покидающей их в продолжение четырех месяцев войны на чужой земле, политой кровью и потом русских» под грохот артиллерийских орудий, послышался возглас: «Благословен Бог наш»... призывающий к молитве: Слезы брызнули из глаз не только солдат, но и офицеров. У священника задрожал голос. «Царю Небесный»... Все упали на колени в полузамерзшую луговину. Молебен при такой обстановке имел особенное значение и возбуждал к молитве, что отметил командир полка в своей речи по окончании молебствования» [9].

17 мая 1915 года в селе Мальнов, священник 237-го Грайворонского пехотного полка о. Иоаким Лещинский совершал по просьбе нижних чинов

на паперти церкви молебствие, о даровании Государю Императору победы. «Во время возглашения многолетия неприятельская шрапнель ударила в угол церкви в пяти шагах от о. Иоакима, который проявив высочайшее хладнокровие, со словами: «О, не бойтесь!» провозгласил многолетие и закончил богослужение» [11, т. 2, С. 13].

Удивительный случай приводит в своих воспоминаниях о. Георгий Шавельский. В один из воскресных дней 1915 года на Галицийском фронте, вблизи боевой линии, в брошенной униатской церкви совершал Литургию иеромонах, священник одного из второочередных полков. К сожалению, имени его о. Георгий не помнил. Церковь была переполнена воинскими чинами. В храме совершалась Литургия, а вблизи шел бой, непрерывно громыхали орудия. Вдруг один из снарядов снаряд попадает в церковь, «пробивает крышу и потолок алтаря и упал около престола с правой стороны. Иеромонах спокойно прервал пение тайных молитв. «Будь ты проклята, окаянная!» - громко произнес он и при этом перекрестил бомбу, начав после этого также спокойно читать прерванные молитвы. Снаряд не разорвался, а молящиеся, видя спокойствие священника, остались на местах и продолжали молиться» [11, т. 2, С. 15]. По окончании литургии снаряд был вынесен из храма. Узнав об этом происшествии, Государь наградил мужественного иеромонаха наперсным крестом на Георгиевской ленте.

Помимо священнических обязанностей, духовенство помогало врачебному персоналу в госпиталях перевязывать и ухаживать за ранеными. Они руководили отправкой пострадавших воинов на перевязочные пункты, напутствовали умирающих и вместе с санитарями собирали и хоронили убитых. Это служение требовало подчас не меньшего мужества, чем на поле брани. Во время трудов, по заботе о больных воинах, «скончался от заражения холерой при исполнении пастырских обязанностей священник 508-го заразного госпиталя, входившего в состав 1-й армии, о. Симеон Сальвин, пятидесяти восьми лет, командированный на театр военных действий от Иркутской епархии. За неделю до смерти о. Симеона пишущий эти строки познакомился с ним при объезде госпиталя 1-й армии. Высокий, крепкого сложения, с глазами полными энергии, погибший производил впечатление человека, созданного для долгой жизни. Тогда же он просил моего содействия выписать на госпитальные суммы другое облачение на смену взятого из прихода далекой Сибири и подлежащего сожжению, как бывшее в постоянном общении с заразными больными. А через неделю я был случайным свидетелем последнего облачения погибшего эти одежды, и он унес их с собой в могилу как воин, которого хоронят на поле брани в доспехах его ратного подвига за Родину. Старший врач 508-го заразного госпиталя передавал, что погибший игнорировал меры предосторожности, и после заражения его переутомленное сердце не перенесло болезни. Может быть и так; но какую же предосторожность можно было блюсти, когда погибшему ежедневно приходилось по долгу пастыря быть в самом близком общении с десятками заразных больных, и если надобность в этом общении вызывалась во всякую минуту дня и ночи». [2]

За труды в ходе боевых действий четырнадцать священнослужителей было награждено офицерскими георгиевскими крестами 4-й степени. Десять представителей духовенства получили ордена св. Анны 1-й степени с мечами и без мечей, более трехсот 2-й степени с мечами, и двухсот без мечей. Третьей степени ордена было удостоено около трехсот и около пятисот без мечей. Орден св. Владимира 3-й степени с мечами получило более батюшек и столько же без мечей. Четвертую степень с мечами имело более ста пятидесяти, а без мечей около ста. Кроме того, более ста священников были награждены наперсными крестами на георгиевской ленте. Для получения этой награды требовался подвиг. Одни из этих награжденных получили такую награду за особо «мужественное исполнение своих обязанностей под огнем неприятеля, другие за вынос раненых из линии огня и т.п.».

А сколько было священников, которые доблестно исполняли свои пастырские обязанности, совершали геройские поступки, не боялись смерти, не склоняли перед опасностью голову и не были удостоены высоких военных наград.

События 1917 года положили конец существованию института военного духовенства. Священники и штатные проповедники, которых катастрофически не хватало, уже не могли справиться с митингующими солдатскими массами. Протопресвитер о. Георгий Щавельский в своем докладе на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 17 августа 1917 года говорил: «Нашим доверчивым и усталым воинам посулили царство Божие на земле: всю землю и волю; и в это же время освободили от долга: от обязанностей и возмездия за трусость, измену и всякие другие нарушения высокого воинского долга. Нашим воинам пообещали рай на земле, и под влиянием этой проповеди людьми овладел животный страх за свою драгоценную жизнь. Не может быть доблести, мужества, храбрости в сердцах людей, которые ищут одних земных благ, дрожат за свою жизнь, ибо боятся вместе с ней потерять все» [4].

Созданное как часть общей структуры государственного управления, военное духовенство прекратило свое существование вместе с государством, разрушенным под ударами Февральской и Октябрьской революций. Окончательную точку поставил Декрет советской власти от 16 января 1918 года за № 39, отделивший армию от Церкви.

Список использованной литературы

1. Байдаков А. История становл. и разв. орг. структуры православного духовенства в Вооружённых Силах Российского государства // ЖМП. 2003. № 6. С. 13-14.
2. Будберг А. Дневник белогвардейца. Минск: Харвест, 2001. С. 21-23.
3. Вестник военного и морского духовенства. 1915. № 22. С. 698-700.
4. ГАРФ ф.3431, оп.1, д. 183, л. 60.
5. Исакова Е. В. Периодизация истории Института военного духовенства // Вестник военного и морского духовенства. 2005. № 1(662). С. 46.
6. Кандидов Б. Церковный фронт в годы Мировой войны. М., 1992. С. 14-16.
7. Краснов П. Н. Тихие подвижники. Венок на могилу неизвестного солдата Императорской Российской Армии. М.: Страстной бульвар, 1992. С. 15-16.

8. *Курские епархиальные ведомости. 1914. № 43-44. С. 884.*
9. *Сребрянский М., свящ. Дневники полкового священника, служащего на Дальнем Востоке. М.: Отчий дом, 1996. С. 27.*
10. *Херсонские епархиальные ведомости. 1914. № 21. С. 602-603.*
11. *Шавельский Г., протопресвитер. Воспоминания последнего протопресвитера Российской армии и флота. Нью-Йорк, 1954. В 2 т.*

Митрошина Наталья Александровна,

старший преподаватель кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Апологии св. Иустина Философа в контексте иудейской и греческой традиции апологий



Христианская литература зачастую рассматривается в некоем культурно-историческом вакууме, предоставленная сама себе, она видится антагонистом, лишенным всякого сходства, всей предыдущей традиции, как эллинской, так и иудейской. Такое утверждение, при всей простоте и кажущейся прозрачности, не только противоречит здравому смыслу и исторической логике порядка вещей, но так же лишает христианскую литературу раннего периода, и в частности, апологетический жанр, не только своей глубины, насыщенности, но и, во многом, гениальности христианских авторов,

дерзнувших облечь в слова истины, далекие от понимания языческого мира, «для иудеев соблазн, для эллинов же безумие» (1 Кор., 1:23). Задача апологетики, которая довольно рано распалась на полемическую литературу (обличительную, отрицательную, например, Апология Ермия Философа) и собственно апологетическую (положительную)⁹, стало положительное изложение истин веры, доступное для понимания языческих народов, а значит, излагаемое сквозь их понятия, ведущее сознание желающих слышать к первообразу откровений античной философии и прообразов иудеев.

Греческой культуре Апология, в первую очередь, обязана своим названием. Апология (греч. – защита, защитительная ответная речь), как традиция защитительных речей, с незапамятной древности была существенной частью судопроизводства в греческих городах. Как составная часть греческого красноречия, судебная речь подчинялась классическим канонам своего жанра. Конечно, именно в этом жанре и составлялись «классические» апологии св. Иустина, написанные в адрес самого Императора и Сената.

⁹См. подробнее, например, Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. Клин: Христианская жизнь, 2001 (репринт).

Как известно, античные теоретики риторики¹⁰ различали три вида красноречия: торжественное, совещательное (т. е. политическое) и судебное. Торжественное красноречие включало в себя речи хвалебные и порицательные. Совещательные – речи убеждающие и разубеждающие.

Судебные речи включали в себя речи обвинительные и защитительные. В торжественном красноречии автор должен был исходить из категорий хорошего и дурного; в совещательном – из категорий полезного и вредного; в судебном – из категорий справедливого и несправедливого. Не остается сомнений, что, несмотря на то, что Апология св. Иустина никогда не произносилась перед судом, она обладает главными качествами судебной речи, ведь он постоянно ссылается именно на категорию справедливого¹¹.

Владение приемами ораторского искусства считалось обязательным качеством цивилизованного, культурного человека, политика, имевшего право влиять на мнение людей. Именно поэтому мастерское владение св. Иустином внешней формой апологии, методами рассуждений и доказательств, должно было привлечь внимание высшей власти и прислушаться к проповеди христиан, которые, как следовало из апологии, отнюдь не невежественны и грубы, как это представляла толпа.

Самым важным достоянием оратора-философа считалось мастерское обращение слушателя – читателя от конкретных вопросов к общим, и наоборот. Ведь всякое конкретное дело может быть сведено к общему вопросу, посредством отвлечения от конкретных обстоятельств времени, места и т. д. Общие вопросы, к которым приходит оратор, могут быть двух родов: теоретические («можно ли преследовать людей только за имя?») и практические («достойно ли человеческого ума служение идолам?»). Св. Иустин мастерски использует их в своей Апологии.

Св. Иустин и в выборе метода доказательств не отстывает от греческой традиции. Доказательства же делились также на два разряда: внешние (свидетельства очевидцев, документы и пр.) и внутренние (доказательства логические, которые сами по себе не очевидны). Св. Иустин пользуется обоими этими приемами доказательств: в качестве внешних свидетельств он избирает, например, письма императоров Адриана, Антонина и Марка христианам. Но наибольшую честь делают ему многочисленные логические доказательства, вполне оправдывая его наименование Философа.

Чтобы оценить зависимость формы I Апологии, как одного из самых совершенных в смысле риторического искусства сочинений св. Иустина, от античных образцов приведем ее сравнение с одной из греческих апологий.

¹⁰ Цицерон («Об ораторе», «Брут»), Аристотель («Риторика») и др.

¹¹В статье М. Л. Гаспарова «Цицерон и античная риторика» содержится большое количество и других отличительных черт судебной речи и ее приемов, вплоть до мельчайших частей. Разыскание их в Апологии могло бы послужить отдельным исследованием (Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве. Под редакцией М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 4-73).

Среди языческих апологии самыми известными являются «Апология Сократа» Платона, «Апология» Ксенофонта, «Женщины в народном собрании» Аристофана.

Самым удобным для сравнения, учитывая особое уважение св. Иустина и к Сократу, и к Платону, может послужить сочинение Платона «Апология Сократа».

«Апология Сократа» была написана через некоторое время после смерти Сократа, то есть между 394–386 гг. до Р. Х. [3]. Сравним схему построения речи Сократа со схемой структуры I Апологии. Предлагаемая схема «Апологии Сократа» опирается на классическую схему, созданную в контексте разбора теоретических разработок Аристотеля и Анаксимена, которая дополнена комментариями от сравнительного анализа памятника с другими риторическими сочинениями [3].

Мы разместим памятники в двух столбцах параллельно и отметим видимые совпадения. Хочется предупредить множество недоуменных вопросов по поводу этого сравнения, во-первых, оно исключительно типологическое, так как авторы разделены определенным временным промежутком, во-вторых, конечно, это сравнение условно, но некоторая польза в нем все же есть, так как такая структура апологетических речей просматривается с большей или меньшей степенью точности во множестве памятников, ее же мы находим и в речи ап. Павла в Ареопаге.

Апология Сократа	I Апология св. Иустина
1. Введение: указание на адресата и повод к речи	1. Введение: адресат, цели и основания для речи
2. Изложение существа дел	2. Изложение основной проблемы, побудившей к написанию апологии
3. Опровержение обвинений:	3. Опровержение обвинений:
а) прежние обвинители	а) негативная часть: (христиане не безбожники, не задумывают социального переворота, не устраивают оргий) ¹²
б) негативная часть опровержение (Сократ – не...)	б) позитивная часть: изложение учения о пророчествах как доказательства истинности и благочестия христиан; объяснение причин гонений ненавистью демонов
в) позитивная часть: позитивное повествование, объяснение причин названных обвинений	
г) новые обвинители	
4. Отступление: биографические сведения позволяют ответить на возможные возражения. В процессе повествования Сократ излагает собственное этическое учение ¹³	4. Отступление: изложение обрядовой жизни христианской Церкви, ее обычаев и установлений. Повторное краткое изложение теологии христианства.
5. Эпилог.	5. Эпилог.

Мы видим, что структура Апологии св. Иустина в общих частях соотносима со структурой Апологии Сократа. Marcovich, изучив возможные источники и ссылки, наполняющие I Апологию, еще раз подтверждает нашу мысль о знакомстве святого с этим памятником¹⁴.

Излишне говорить в этой связи о том, что не только общая логика рассуждений св. Иустина обличает в апологете знатока античной культуры, но и построение каждого отдельного суждения обращают нас к соответствующим образцам¹⁵.

Да и как может быть иначе, если св. Иустин сам многократно пишет о том, что так или иначе прикоснулся ко всем самым влиятельным философским школам своего времени. Изучение ссылок дает широкую картину познаний святого в греческой литературе: это многие из произведений Платона (Апология, диалоги Федон, Тимей, Горгий, трактат Республика и другие), сочинения Тацита, Цицерона, Аристотеля (Физика, Метафизика), Эпикура, Ямвлиха, Гераклита, Секста Эмпирика, Ксенофонта и других [2].

Мы уже говорили, что есть вероятность влияния методов иудейской апологетики и экзегезы на св. Иустина. Некоторые исследователи, в частности Barnard, указывают так же на то, что св. Иустин был знаком с работами эллинского толкователя книг Ветхого Завета Нумением Апамейским [1]. До нашего времени дошли только отрывки его сочинений. К сожалению, эта теория, смелая и оригинальная, еще требует проверки. Но не указать ее вовсе было бы упущением.

В завершение стоит сказать еще о самом главном, в чем св. Иустин так до конца и остался последователем Сократа. Речь идет об основных принципах, которые формулирует Сократ в своей Апологии: во-первых, истина не требует прекрасных одежд, она ценна сама по себе; во-вторых, противно уму предпочесть истине кого бы то ни было, или мнение кого бы то ни было; и в-третьих, лучшая защита – изложение собственных убеждений. Этим принципам св. Иустин не изменял всю свою жизнь.

Таким образом, традиция греческой апологии оказала существенное влияние на форму и метод апологий св. Иустина. Будучи образованным эллином, апологет смог найти уязвимые места языческой философии, с одной стороны, а с другой – найти нужные слова, открывающие понимание того, какое великое дело совершило пришествие Христа.

В Диалоге с Трифоном Иудеем св. Иустин предстает как глубокий знаток ветхозаветных текстов и основных суждений современного ему иудейского богословия. Рассмотрим подробнее этот вопрос и соответственно вопрос иудейской апологетики, который так же стоял очень остро на рубеже эр.

Иудейская апологетика появляется примерно в I в. до Р. Х. как ответ на клевету и еврейские погромы в Александрии. Самыми известными иудейскими апологетами того времени являются Филон Александрийский¹⁶ и Иосиф Флавий¹⁷.

Поводом к предположению, что св. Иустин был знаком с иудейской апологетикой, служит упоминание св. Философом в I Апологии так

называемой «теории заимствования¹⁸». Эта теория была разработана Филоном Александрийским и считается отличительной чертой его апологетики. Суть ее удачно выражена словами св. Иустина: «Моисей древнее всех греческих писателей. Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесном и о подобных предметах, пользовались они от пророков, - через них могли они понять и излагать это. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины¹⁹».

Ясно, что в иудаизме Филона эта теория возникла как попытка породнить греческую философию и библейскую мудрость. Но если мы скажем, что св. Иустин полностью следует Филону (несмотря на почти дословное повторение его мысли), мы ошибемся. Пророки почитаются и христианами, а потому и христиане могут защищаться и оправдываться ими. Однако этот метод защиты не прижился в христианской среде. Ведь если у иудеев была только одна возможность «примирения» с эллинской философией – заявить, что философия – незаконная дочь Торы, то для христиан была и другая возможность, к которой преимущественно и обращается апологет. Имеется в виду возможность раскрытия христианской догматики через (сквозь и выше) категории философии Платона. Св. Иустину принадлежит вторая часть фразы из вышеуказанного фрагмента, в которой высказана мысль о «семенах истины», которые содержатся в учении языческих философов. Именно эта формула стала ведущей при оценке деятельности греческих и других дохристианских авторов в последующей христианской литературе.

Таким образом, упоминание идей Филона хотя и дает повод для сравнения методов св. Иустина и иудейской школы, однако в данном случае это только «следы» идей Филона, которые не имеют решительного значения в произведении.

Следующим важным моментом, который нельзя обойти в связи с размышлением о влиянии еврейской апологии на св. Иустина, является история иудейского экзегетического метода на рубеже веков. Дело в том, что иудейские апологеты использовали толкование Ветхозаветных текстов как доказательство древности и самобытности их религии. Логичнее всего подозревать сильное влияние именно здесь, так как иудейская экзегетическая школа обладала серьезными ресурсами и по неизбежности явилась матерью христианской экзегетики. Для начала попробуем определить общее направление развития иудейской экзегезы на рубеже веков.

До эллинского влияния, пока толкование предназначалось для внутренних целей, оно имело повествовательный характер – перевод непонятных мест Писания на более понятный народный язык. Естественно, что имел место и аллегорический метод, заимствованный у восточных мудрецов, целью которого было распознать скрытые в пророчествах знаки будущего прихода Спасителя и благоденствия Израиля. Однако полнейший расцвет аллегорического метода в еврейской апологетике приходится на гораздо более поздние времена и связан он не с восточным влиянием, а с эллинским. «Широкое распространение в позднеантичной культуре (особенно

в философствующих кругах) аллегорического толкования мифологических повествований в классических текстах привело к тому, что подобный же метод толкования стал применяться на рубеже нашей эпохи и к объяснению Ветхого Завета, что отчетливо видно в сочинениях Филона Александрийского[5]». Из каких греческих источников именно Филон почерпнул принципы аллегорического толкования не вполне ясно. Существуют два взгляда на этот вопрос. С одной стороны, этот метод использовали стоики для толкования, например, Гомера, а с другой, пифагорейцы для толкования своих символов. Обе версии имеют свои доказательства.

В пользу влияния на Филона стоиков говорит тот факт, что в своем трактате «О том, что всякий добродетельный свободен», Филон представил патриархов как типы стоических идеалов добродетели. В пользу влияния пифагорейцев говорит сам Филон. Е. Д. Матусова во вступительной статье к изданию книг Филона под общим названием «Толкования Ветхого Завета» пишет: «принцип применяемой им аллегории на техническом уровне воспроизводит(по его собственным слова в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен») практику толкования пифагорейских символов: этим, в частности, объясняется преобладание этических интерпретаций[7]».

Таким образом, некоторые видят в преобладании этических интерпретации влияние стоиков, а некоторые пифагорейцев, но вывод остается один: на рубеже веков в иудейской экзегезе развивается аллегорическое направление, по всей видимости, воспринятое от эллинских толкователей.

Встречаем ли мы следы подобного толкования у св. Иустина? Частично. Естественно, что полностью избежать аллегоризма в толковании было бы невозможно, но и толковать Ветхий Завет на тех же основаниях, что и иудеи, христиане просто не могли. Многочисленные примеры толкования св. Иустином текстов Священного Писания обращают нас скорее к экзегетической традиции «Послания Варнавы»²⁰.

«Послание Варнавы» формулирует особый, типологический или прообразовательный подход к толкованию ветхозаветных символов. Что же касается аллегоризма, то «из той постановки, какая дается аллегоризму у Варнавы и Игнатия, само собой вытекает вывод о полной независимости их аллегорического метода от Филона. Формальный принцип аллегоризма, как метода, во всяком случае, лежит в исторических условиях его формирования еще раньше христианства (у Филона и вообще александрийских аллегористов), но идейный принцип аллегоризма у них совершенно иной, специфически христианский, впитавший в себя идеологию христианства[4]».

Типологический, или прообразовательный, метод, ключевые идеи которого были заложены ап. Варнавой или другим автором «Послания», при своем непосредственном родстве с иудейским аллегорическим методом экзегетики (ап. Варнава, по преданию, так же как и ап. Павел был учеником Гамалеила), имел совершенно другое направление. Уже у свт. Климента Александрийского в многочисленных экзегетических набросках, рассеянных

по всем его сочинениям, наблюдается тенденция к анагогическому толкованию Священного Писания, то есть к возведению ума и сердца толкователя от буквы писания к духу его. Анагогическое толкование, ставшее характерной чертой многих последующих богословов до сего дня, отличалось по своей сути (ибо целеполагание во многом определяет суть) от языческой «аллегорезы» (хотя внешне порой и напоминало ее), ибо требовало от толкователя, помимо всего прочего (церковности и т. д.) непрерывного подвига духовного делания[5].

Ориентация христианской экзегезы отличается от иудейской еще и тем, что иудеи рассматривали Ветхий Завет как все еще неразгаданную книгу, код, определяющий время прихода Мессии и благоденствия Израиля. Для христиан же Мессия уже явился, и на Ветхий Завет они смотрят с позиции людей уже открывших и осознавших суть ветхозаветных пророчеств и обетований. Поэтому хочется повторить еще раз, что даже если порой методы толкования этих двух религий похожи, это не исключает их различия по сути. Ведь что такое суть? Это цель и причина. Как мы только что показали, цели и причины христианской и иудейской экзегезы кардинально различаются.

Долгое время велись споры, был ли св. Иустин тесно связан с Александрией и ее иудейской богословской школой. Нахождение некоторых параллелей не доказывает, но и не опровергает это предположение.

Однако вот что известно достоверно: св. Иустин познакомился с иудейским богословием после своего обращения и в конце своего философского образования, что явствует из его биографии. Известно, что спор его с Трифоном Иудеем произошел в Эфесе. Вероятнее всего, что свои познания об иудаизме святой получил в одном из восточных городов, богословская школа которого, в любом случае, находилась под сильным александрийским влиянием. Был ли знаком св. Иустин с сочинениями Филона? Почерпнул ли оттуда какие-либо идеи или методы? Вряд ли. Такого же мнения относительно этого вопроса придерживается и Barnard.

«Теория заимствования», благодаря которой и начинается наше размышление о взаимосвязях св. Иустина и иудейского богословия, могла быть почерпнута апологетом не только из уст ее автора Филона, ее простая и четкая формулировка вполне могла быть популярна и среди иудеев, и среди восточных христиан, что называется, «носиться в воздухе».

Есть предположение, что Филон повлиял на св. Иустина в плане богословия Логоса. Филон выступил создателем градуальной александрийской метафизики (Бог-Логос-материальный мир), суть которой заключалась в том, что Логос является посредником между трансцендентным Богом и материальным миром. Таким образом, постижение Бога возможно через экстаз, который является актом божественного произволения и милости. Но свое учение о Логосе св. Иустин мог сформулировать самостоятельно, вне зависимости от Филона, используя те же категории греческой философии.

Опосредованное влияние иудаизма через греческие переводы ветхозаветных текстов (еврейского языка он не знал) также было не велико. Текстологические исследования показали, что большинство цитат из Торы и пророков, встречающихся в сочинениях апологета, принадлежит какой-то из многочисленных местных редакции знаменитой LXX. Учитывая, что перевод Семидесяти был общепринят в новозаветной Церкви еще со времени ее основания, можно сказать, что несмотря на специфику LXX (ее перевод во многом зависел от толкований иудейских переводчиков), и в этом аспекте влияние иудаизма на св. Иустина не могло быть решающим.

Если же мы захотим найти действительно общее между христианскими и иудейскими апологетами, то найдем ответ в сочинениях не Филона, а Иосифа Флавия. Известно его интереснейшая и обширная апология «О древности еврейского народа или «Против Апиона». Это древнейшая сохранившаяся собственно апология евреев. В своих сочинениях Иосиф избирает относительно легкий и простой стиль, взывающий всего более к уму читателя и его здравому смыслу. Так же автором предпринята одна из первых попыток убедить просвещенное язычество в его заданном кризисе через противопоставление политеизма еврейскому монотеизму. Не случайно Иосиф развертывает в своем сочинении панораму понятий о Божестве.

Все эти слова можно было бы применить и при характеристике творений св. Иустина. Но особенно показательны такие слова Иосифа: «Я не имел в виду написать похвальное слово нам самим, однако считаю, что наиболее достойным и справедливым ответом всем тем, кто возводил на нас многочисленную клевету, будет апология, составленная на основании тех самых законов, по которым мы живем²¹»[6]. Эти слова и св. Иустин мог бы вынести в эпиграф своего сочинения.

Таким образом, в изучении влияния иудейской апологетики на св. Иустина еще очень рано ставить точку. Очевидно одно: если это влияние и было, оно не был решающим. Опосредованное или прямое оно не наложило на творения святого яркого отпечатка. Мы заметили стилистическое сходство апологетических сочинений св. Иустина и Иосифа Флавия. Но можно ли говорить здесь о влиянии? Вернее всего, в этом случае виною совпадения является здравый смысл этих вдающихся апологетов.

Подводя итог размышлениям, заметим, Апологии св. Иустина, поставленные в современный им историко-культурный контекст, обращают нас к пониманию той работы и глубины произведений ранних авторов, которая часто теряется при их независимом рассмотрении. Кроме того, рассмотрение христианских авторов в общем контексте философской и литературной традиции делает очевидной необходимость их включения в университетские курсы изучения истории литературы и истории философии.

Список использованной литературы

1. Barnard W. *Justin Martyr: His Life and his Thought*. Cambridge, 1967. P. 34.

2. Marcovich M. *Notes on Justin Martyr's Apologies* // *Illinois Classical Studies*, XVII. 2. 1992. Pp. 11-29.
3. Вступит. статья к Платон. *Собрание сочинений*. Т. 1. *Апология Сократа*. М., 2000, С. ix–xi.
4. Писарев Л.И. *Очерки из истории христианского вероучения патристического периода*. Т. 1. *Век мужей апостольских (I и начало II века)*. Казань, 1915. С. 305.
5. Сидоров А. И. *Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II – начало VIII века)* // II Богословская научная конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», МДА, 22 – 23 ноября 2006 год.
6. Филон Александрийский. *Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа или Против Апиона*, М.- Иерусалим, 1994. С. 113-222.
7. Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. С. 36.
8. Фиолетов Н. Н. *Очерки христианской апологетики*. Клин: *Христианская жизнь*, 2001 (репринт).
9. Цицерон Марк Туллий. *Три трактата об ораторском искусстве*. Под редакцией М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 4-73.

Трофимова Дарья Викторовна,

ассистент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Искусство. Смысл и предназначение.

Проблема искусства – одна из сложнейших проблем в истории человечества. Развитие искусства, а, вместе с ним, и его внутреннего наполнения, смысла, который оно призвано нести, неоспоримо. Однако вопрос первоначального предназначения искусства в этом случае остается открытым. Самое элементарное – воспринимать искусство как инструмент, который задает некий распорядок материи. В подтверждение подобной теории, свое определение искусству дал известный грузинский режиссер Тенгиз Абуладзе: «искусство – сотворение гармонии из хаоса, извлечение формы из бесформенности». Таким образом, любой художник знает, что без этой разумной формы его искусство превратилось бы в хаос эмоций.



Любопытно, какое предназначение отводится искусству Аристотелем: «Искусство очищает страсти. Нам же следовало бы сначала очистить само понятие прекрасного...». Исходя из суждений Аристотеля, искусство есть добродетель. В таком случае встает вопрос: всякое ли искусство можно назвать «очищающим страсти»? Схоласты, к примеру, утверждают, что в произведении искусства, подходить ли к нему со стороны искусства вообще или со стороны прекрасного, преобладает разум. Разум – основа всех людских произведений – таково окончательное заявление схоластической философии. В некоторой степени с подобным заявлением следует согласиться: человек изначально был наделен разумом, поэтому все то, что он создает должно укладываться в категории разумного. Роден говорил, что «в искусстве безобразно все фальшивое, все, что смеется без причины, кривляется, брыкается и выгибается, все, что красуется напоказ, все, что лжет». Таким образом, получается, что всякое произведение искусства должно быть логичным.

Согласно Фоме Аквинскому, совершенство добродетели искусства состоит в суждении. Ремесленное же мастерство – это неперенное, но внешнее условие искусства. С одной стороны, оно необходимо, с другой, оно опасно, поскольку может подчинить творчество сноровке рук, заглушив импульс искусства как акта творения, акта, в котором присутствует духовное начало. «Искусство призвано не подражать, а творить, созидать, сопрягать,

притом в соответствии с законами погруженного в бытие вещественного объекта», – утверждает Маритен, однако вместе с этим, он говорит о том, что требовать от искусства воспроизведения реальности невозможно, поскольку это может разрушить его. Таким образом, в искусстве не должно быть лжи, подражания как такового, но обязательным остается присутствие логики.

С другой стороны, говоря об отсутствии лжи, подразумевается, что присутствует нечто ее заменяющее. Отсутствие лжи в двойственной системе мироздания подразумевает присутствие истины: «не то важно, чтобы художественное произведение точнейшим образом изобразило реальность, важно другое: чтобы материальные элементы красоты произведения проводили мощный поток света некой формы, а значит, некой истины. Если искусство выражает в материале некое сияние бытия, некую форму, душу, истину, то это не логический и не описательный способ выражения. Искусство внушает, не объясняя, выражает то, что не могут обозначить наши мысли» [6, С. 412].

Художник в каком-то смысле становится творцом в момент творческого акта, в момент, когда из уже существующего материала создается нечто «новое, оригинальное, способное волновать душу» [6, С. 408]. Его способность творить, несомненно, – дар Божий, поэтому художник становится как бы «соратником самого Господа в изготовлении прекрасных произведений; развивая способности, заложенные в него Создателем и, используя тварную материю, он сам выступает творцом второго порядка» [6, С. 450]. Художник продолжает в некотором смысле работу Творца. «И, как творения Бога хранят Его след и образ, произведения искусства в полной мере несут внятней для ума и чувств отпечаток человеческой природы художника, отпечаток не только рук, но и всей его души» [6, С. 456]. Для художника природа есть, прежде всего, Божественная материя и творение Всевышнего; для настоящего художника творение Божие есть основание его собственного творчества: «природа для художника – первый источник вдохновения и гармонии, а не образец для слепого копирования». Такие богатые дарования, естественно, накладывают на художника большую ответственность, творением своих рук художник может либо приводить ко Христу, либо приводить ко лжи. Зависит это, естественно, от того, какие приоритеты расставляет для себя художник. Верное служение истинному искусству приводит к тому, что произведение художника открывает истину о Боге.

Вопрос об истине в искусстве – один из главных в философии искусства. Искусство, построенное на лжи, возвращает нас к нигилизму, который проявляет себя и в этой области человеческого бытия. «То, что художник дает людям, есть, прежде всего, и больше всего некий глубокий, таинственный «помысел» о мире, о человеке, о Боге, о путях Божиих и о судьбах человека и мира» [5, С. 327]. «Всякое произведение искусства указывает людям известный путь: оно ведет и учит» – утверждает Иван Александрович Ильин, но чему может научить искусство, если основа его лежит не в Истине, не во Христе?

«Искусство требует мира в душе, – говорил Фра Анжелико, – и, чтобы писать Христа, надо жить со Христом». Искусство не обязательно должно открыто проповедовать Христа, но окончательная его цель должна быть именно в том, чтобы привести человека к вечному благу.

В какой-то момент «когда искусство сделалось само для себя целью, "искусством для искусства", прекрасное, красоту, стали рассматривать отдельно, совершенно независимо от истины и блага. "Еще Кант противопоставил идею красоты идеям истины и блага и свел прекрасное к действиям, в результате которых не должно быть пользы. Шиллер еще яснее формулировал эту мысль, утверждая, что искусство есть, по существу своему, игра, так что артист, вместо того чтобы отдаться материальной действительности, ищет только видимости, кажущегося, и в нем находит свое удовлетворение. Идеалом, по Шиллеру, являются боги Олимпа; они, свободные от всех нужд, занимались только тем, что играли человеческими страстями, употребляя для этого личности смертных, подобно тому, как и мы в драме играем подвигами, злодеяниями, добродетелями и пороками, которые не наши.

В наше время эта теория Канта и Шиллера вновь появилась и получила широкое распространение; возродилась она в Англии у Герберта Спенсера и у большей части современных эстетиков, с тою лишь разницею, что теперь она связывается с идеею эволюции. И во Франции ученики Канта согласились со Спенсером, что между эстетическим удовольствием и удовольствием, доставляемым игрою, существует полная аналогия. Точно так же и в Германии школа Шопенгауэра смотрит на искусство, как на высший род игры, способный нас утешить на несколько мгновений от горестей существования и приготовить к более полному освобождению от них, которое достигается посредством морали» [1].

С точки зрения подобной философии, искусство призвано лишь услаждать внешние органы чувств, игнорируя потребности внутреннего мира человека. «Пустышка», которая имеет лишь внешнее благолепие, теряет свою способность очаровывать, как только человек пытается извлечь из нее пользу для души. Таким образом, «обман чувств не только не составляет условия красоты, но полагает ей границу, составляет препятствие к достижению красоты. Жизнь, действительность, – вот истинная цель искусства, и только вследствие как бы преждевременности рождения его произведений, оно до сих пор не достигает этой цели» [1].

В таком случае возникает вопрос, откуда появляются такие течения в искусстве, не подразумевающие проповеди Истины как главной цели искусства. «Весь этот подход к искусству возник из пустой «талантливости», из современного духовного кризиса и из рассудочной полуобразованности, от которой часто не спасает и так называемое «высшее» образование», – утверждает Иван Ильин. Люди привыкают жить, «творить» и воспринимать без Главного, без Духа, без Бога; и уже не понимают, чего им не хватает; и уже не видят, что они плывут в потоке мировой пошлости; и не разумеют, что пошлость есть смерть и что от этой смерти не спасет никакая

«талантливость». Талант, лишенный Божьего огня, есть лишь соблазн. Ибо без Божьего огня — какое же искусство?..» [5, С. 342]. Следовательно, главное в искусстве — внутренний Божественный свет. Художник-творец, обладающий помимо таланта и умения художественно выразить мысль, этим внутренним светом, «творческим созерцанием» становится служителем Бога, священнослужителем Истины. Ибо «без творческого созерцания искусство останется как бы при двух измерениях: оно будет иметь осязаемое тело (камень, глину, человеческое тело на сцене, краски на полотне, звуки, слова) и выглядывающий из него чувственно-земной образ (природных и человеческих обстоятельств), не более. Но ни этому телу, ни этому образу нечего будет сказать. Ибо не будет того третьего, главного: того мирового вздоха, который поднял грудь поэта; того Божественного луча, который просиял оку художника; того стога вселенной, который зазвучал и запел композитору; словом, того эстетического предмета, который царит в произведении искусства — и над его «телом», и над его «образом» [5, С. 367].

«Всякий творческий художественный акт есть частичное преобразование жизни. В художественном восприятии мир дан нам уже просветленным и освобожденным, в нем прорывается человек через тяготу мира. В творчески-художественном отношении к миру уже приоткрывается мир иной. Восприятие мира в красоте есть прорыв через уродство «мира сего» к миру иному. Во всяком художественном делании уже творится мир иной, космос, мир просветленно-свободный. Творчество художественное имеет онтологическую, а не психологическую природу» [3, С. 382].

Таким образом, искусство в этом мире не останавливается только на изображении окружающего мира. Образ Божий в человеке, в данном случае в художнике-творце, помогает приоткрывать завесу над тайной мироздания. Николай Бердяев утверждает, что эта задача достижима только для искусства христианского: «христианское искусство верит, что законченная, совершенная, вечная красота возможна лишь в мире ином. В этом же мире возможна лишь устремленность к красоте мира иного, лишь тоска по ней. Мир христианский не допускает никакого замыкания, завершения в этом мире. Христианское искусство не оставляет в этом мире, в красоте достигнутой и завершённой, а уводит в мир иной, к красоте потусторонней и запредельной» [3, С. 282]. Противоположное христианскому, искусство языческое, напротив, не стремится к миру иному, его цель — укрепление в этом мире, достижение совершенных, законченных форм, определенных классическими канонами античного искусства.

Конечно, считать только христианское искусство истинным неправомерно. Искусство, преследующее благие цели, и, прежде всего, искусство, ведущее к прекрасному, объективно может быть названо искусством и имеет право на существование. По мысли Ивана Ильина, «только духовный человек может понять, что произведения искусства измеряются не субъективным «нравится — не нравится», но объективным совершенством».

Неожиданное определение искусства вводит Иван Ильин. «Искусство есть любовь, молитва и творчество; и без свободы оно невозможно», – пишет философ. Ильин отождествляет искусство с любовью: тем самым, искусство определяется как высшая добродетель. «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит», – пишет апостол Павел в послании к Коринфянам. Следуя параллели, проведенной философом, можно вывести критерии, определяющие истинное искусство: правдивое, истинное, благородное, милосердное, не завидующее, не ищущее славы, верующее. Следовательно, искусство, не соответствующее этому образу – есть искусство ложное, стоящее на пути нигилизма, уклоняющееся с пути истинного на путь лжи и неправды.

Свобода творчества отнюдь не подразумевает отсутствие разума и логики в искусстве. Как человеку от момента его создания была дана свобода воли для того, чтобы тварь по своему желанию познала и полюбила своего Творца, так и искусство свободно, но только для того, чтобы свободно достигать высшей цели искусства – служения благу. «Это требование «свободы» не означает, что искусству безразлично, что происходит в душе творящего художника. И это не значит, что художественное искусство может родиться из любого душевного хаоса, из духовного безначалия, из нравственной распущенности, из волевого распада, из умственной лени, из ожесточенного сердца, из разнузданного воображения. Духовно ничтожный и душевно разложившийся человек никогда еще не создавал художественного произведения; и никогда не создаст его» [5, С. 373].

Третья параллель, проведенная Ильиным – молитва и творчество неразделимы в искусстве. Создание истинного и совершенного, насколько это возможно в нашем мире, произведения искусства не под силу духовно и душевно бедному человеку. Обогащение внутреннего мира художника как раз и возможно через общение с Богом в самом объективном понимании этого понятия. Художник во время молитвы учиться творить, ведь «молитва есть бесконечное творчество, высшее всякого иного искусства или науки. Молитва есть акт наивысшей мудрости, всепревосходящей красоты и достоинства. В молитве – святое упоение нашего духа» [2].

Искусство, таким образом, есть один из видов проповеди Истины, красоты и вечного блага. К исполнению такого предназначения призвано всякое искусство, поскольку все искусства имеют общий корень, на глубинном уровне все они связаны между собою – поэзия, музыка, изобразительные искусства. «Законы художественного мышления, законы художественного освоения окружающего нас мира и его изображения одни и те же для писателя, поэта, художника, скульптора, композитора. Различен материал, в который они облачают свои видения, мысли, чувства, переживания: это слова, краски и холсты, мрамор и бронза, звуки. Различны и инструменты, которыми они работают» [7].

Соработничество Бога и человека в искусстве, безусловно, предполагает определенные задачи в данном искусстве, о которых рассуждает Гегель в своем труде "Эстетика". Во-первых, подлинное искусство «...является только одним из способов осознания и выражения Божественного, глубочайших человеческих интересов» [4, С. 13]. Поэтому без понимания идейного содержания произведения неполноценно его восприятие. Во-вторых, «...искусство часто служит ключом, а у некоторых народов единственным ключом, для понимания их мудрости и религии» [4, С. 13-14]. Словом, подлинное произведение искусства ориентировано не только на визуальное впечатление, иначе оно перестало бы выполнять своё назначение. А как раз одна из целей искусства – «постижение внутреннего мира человека, стремление выяснить, что помогает человеку сохранить или вновь обрести свою божественную душу и что мешает ему быть духовным человеком» [7].

«Художник в своём творчестве всегда как бы соревнуется с Богом, создавая свой мир, подобный тому Божьему миру, в котором мы живём. При этом он неизбежно обнажает перед зрителем или читателем свои мысли, чувства, пристрастия. Знакомясь с творениями великих мастеров, мы узнаём, что они в мире любят, чего гнушаются, что ненавидят; узнаём, как они относятся к людям, что в них ценят и что осуждают. Словом, творя, художник обнажает себя, как бы выворачивает себя наизнанку. Недаром говорится, что в творении непременно отражается его творец» [8]. И если творец духовно беден, пошл, одержим изменными страстями, то такими же будут и его творения. Поэтому, для того, чтобы творчество выражало божественные истины, возвышало человека, творец должен пройти мучительный процесс духовного очищения и совершенствования.

Истинное искусство, которому присущи любовь, свобода, разумность, талант, искра Божия, и молитва, способно приводить души ко спасению. Прикровенная истина в искусстве иногда, может быть, окажет более действенное влияние на душу и пробудит в ней христианское чувство. Искусство, противоположное подобному образцу, уводит от Истины, совращает душу с пути добра, умаляет, затуманивает, а затем и вовсе старается уничтожить Истину.

Список использованной литературы

1. <http://www.magister.msk.ru/library/philos/fedorov/fedor130.htm>.
2. <http://www.voskres.ru/pravilo/arhsofr.htm>.
3. Бердяев Н. *Смысл творчества* М.: АСТ, 2006. С.282.
4. Гегель. *Эстетика: в 4 тт.* М.: Искусство, 1968. Том 1.
5. Ильин И. А. *Собрание сочинений: в 10 тт.* Том 6. Книга 1. М.: Русская книга, 1996.
6. Маритен Ж. *Избранное: Величие и нищета метафизики.* М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
7. Смирнов В. *Л.Язык и секреты живописи или о постижении скрытого смысла картины.* <http://www.portal-slovo.ru>.
8. Фридендер М. *Об искусстве и знаточестве.* СПб: Андрей Наследников, 2001.

Митрошина Маргарита Александровна,
*магистрант кафедры теологии Рязанского государственного университета
им. С. А. Есенина.*

Давид Иванович Хлудов. К 125-летию со дня кончины

Люди жизнью и смертью утверждают ценности,
которые достойны передачи следующим поколениям.
Можем ли мы гарантировать, что наша память
о своих благочестивых предках будет вечной?
Это обещание или молитва? И то, и другое.

Святейший Патриарх Кирилл
(Из выступления перед общественностью)

Среди многих юбилейных дат 2011 года от Рождества Христова в российском календаре есть дата, которая у нас на Рязанщине на первый взгляд и не нуждается в торжественном праздновании. Не нуждается потому, что память о Давиде Ивановиче Хлудове, потомке знаменитого купеческого рода, благотворителе и делателе добра и милосердия, и без того с благоговением хранится в Рязанском Иоанно-Богословском монастыре несмотря на все потрясения прошедшего века. Давида Ивановича не только помнят, но и молитвенно поминают в Рождества Богородицы Бобреновом монастыре, в Иконописной школе Московской Духовной Академии, во многих храмах Москвы, Рязани и Егорьевска. Жизнь свою Давид Иванович никогда не считал выдающейся, однако даже на фоне многочисленных биографий благочестивого русского купечества его пример является особенным. Миллионер, наследник громадного состояния и обладатель всех возможных мирских благ, он посвящает себя служению людям, и, раздав все нуждающимся, предстает пред Богом с молитвой на устах «Слава Тебе Господи! Слава Тебе! Что еще? – Все дано!» Знаменательно, что речь идет не о подвижнике эпохи святителя Иоанна Златоуста и праведного Сампсона Странноприимца, а о современнике русского промышленного переворота и «почти современнике» «первой русской революции». Век с небольшим назад наше общество было далеко от совершенства, однако понятие о социальной ответственности богатого и сильного считалось в нем одним из фундаментальных. Сейчас, когда об этом



приходится повсеместно напоминать, факты биографии Давида Ивановича Хлудова, думается, могут послужить на пользу всем тем, кто чувствует себя ответственным за судьбы Родины и своих сограждан.

19 июня 1822 года [11] в семье вышедшего из крестьян мещанина Ивана Ивановича Хлудова в небольшом московском доме на берегу реки Яузы родился десятый ребенок, мальчик²². Его крестили в церкви архидиакона Стефана, рядом с которой несколько лет назад поселилось благочестивое семейство. Сына назвали в честь преподобного Давида Солунского [1, С. 6].

Иван Иванович совсем недавно был крестьянином из небольшой деревушки Егорьевского уезда Рязанской губернии. Его жизнь складывалась вполне традиционно и, казалось, пройдет по накатанной колее, как жизнь его отца и деда. В 16 лет он женился на Меланье Захаровне Щекиной. Занимался торговлей скотом. С 20 лет начал ездить в Москву. Был земледельцем, благосостояние которого, как известно, зависит от плодородности земли и изменчивой погоды. Однажды Иван Хлудов вспахивал свое небогатое на урожай поле и, утомившись от неблагодарной работы, решил отдохнуть в тени раскидистого дерева. История не сохранила для нас хода мыслей Ивана Ивановича, но именно в этот момент он решил продать двух быков, подсобрать денег и переехать со всей семьей в Москву. По-видимому, его родители, Иван Афанасьевич и Домна Михайловна, были немало удивлены, но решили поддержать сына и благословили иконами молодое семейство. Так в 1817 году Хлудовы оказались в Москве, где дядя жены Афанасий Щекин выделил им тот самый небольшой дом на берегу Яузы у Швивой горки (район Таганки) [10, С. 12-13].

На новом месте Иван Иванович начал делать пояса, ведь ткачество было известным в его краях ремеслом. Со старшими сыновьями Тарасом и Савелием на нескольких ручных станках он ткал пестрые кушаки и, когда однажды пошел на Красную площадь купить еду, предложил их там на продажу. Иван Хлудов боялся, что его прогонят, но кушаки очень понравились и удачно продавались. Так династия купцов-текстильщиков Хлудовых открыла свое дело. Старшие дети вместе с отцом красили ткань и полоскали ее в Яузе. Спрос возрастал, сами они перестали справляться и начали раздавать работу по избам. Уже в 1824 году Хлудовы были приписаны в московское купечество. Все, кто имел дело с Иваном Ивановичем, знали его как человека слова и чести [10, С. 14-15].

Кроме Тараса, Савелия и только что родившегося Давида, у Хлудовых было еще восемь детей, но трое сыновей и дочь умерли в младенчестве [9, С. 21]. Образование у детей было домашнее и плотно граничащее с самообразованием, исключением стал только Герасим, который на седьмом году жизни был отдан в Простонародное уездное Адриановское училище, а затем – в Практическую коммерческую академию. Правда, ему пришлось бросить академию в 1837 году после смерти брата Тараса. Хоть отец

семейства был «не учен», он обладал природным умом и остался в памяти как блюститель и ревнитель просвещения, что передалось и его детям

[9, С. 20].

Несмотря на все перемены, произошедшие в жизни семейства Хлудовых – переезд в город, другой образ жизни, новый статус, – одно всегда оставалось неизменным – они были искренне православными. Давид Иванович вспоминал о своем детстве: «Бывало, в зимнее время, несмотря ни на какую погоду к утрени (всенощных бдений с вечера зимой в те времена не было в Москве) мы все должны были являться непременно; обыкновенно родитель будил нас до благовеста, во время благовеста одевались и к началу службы были все уже в церкви. А чтобы кто-нибудь из домашних при жизни родителя нарушил какой-нибудь пост, об этом нельзя было и подумать» [1, С. 2].

Тем временем дела семейного предприятия шли весьма неплохо. В 1834 году Иван Хлудов приобрел сразу две лавки для своей торговли: одну в Гостином дворе, другую в Городских рядах. А в 1835 году Иван Хлудов становится купцом I гильдии [7]. В том же году он, наконец, приобретает собственный дом в Яузской части, по Старо-Косьюмодемьяновскому переулку (дом сохранился – прим. авт.), куда переезжает со всей семьей, кроме Савелия, который за несколько лет до этого женился и отделился от отца. Скончался Иван Хлудов от простуды 24 марта 1835 года на 48-ом году жизни [9, С. 19-20].

Торговое дело Ивана Ивановича не остановилось после его смерти. С разрешения Московского сиротского суда распорядителями семейного дела были опекуны – мать Меланья Захаровна и муж сестры Татьяны Адриан Иванович Озерской. Но все-таки именно дети продолжили дело отца – предприятие держалось на плечах несовершеннолетних Алексея и Назара. Достигнув совершеннолетия, Алексей и Назар сначала решили оставить наследственное предприятие за собой и братом Тарасом, выделив младшим братьям и матери их долю деньгами. Но вскоре Тарас умирает, а четыре года спустя достигший совершеннолетия Герасим занимает его место в семейном торговом деле. В январе 1842 года, получив разрешение Министра финансов на производство торговых операций, Алексей, Назар и Герасим вместе с несовершеннолетним Давидом учреждают торговый дом полного товарищества под фирмой «А., Н., Г. и Д. Ивана Хлудова сыновья» [8].

Спустя три года окрепшая молодая фирма совершает довольно рискованный поступок в духе отца-основателя – братья решают устроить большую бумагопрядильную фабрику. Дело было опасным и непростым, но если бы все сложилось, они стали бы одними из первых фабрикантов-текстильщиков в России, ведь в то время на всю страну было всего две-три подобных фабрики. Для такой серьезной цели требовались все силы семьи, и к братьям вновь присоединяется энергичный Савелий Иванович со всеми своими средствами.

После долгих поисков они останавливаются на знакомых краях – фабрику решено построить в Егорьевском уезде, где все соответствовало требованиям текстильного производства: местные жители, искушенные в ткацком деле, окрестные леса, обеспечивающие фабрику топливом, удобно

расположенная городская река Гуслиянка и недорогая земля, которую по законам того времени можно было взять в вечное потомственное пользование под устройство промышленных заведений [11].

В 1844 году в торжественной обстановке был заложен первый корпус новой фабрики. Когда рыли канавы для фундаментов, находили окаменелые раковины с перламутровым и металлическим блеском, и землекопы говорили хозяевам в шутку: «На золотом месте строитесь». На что Хлудовы, которые не могли не волноваться за успех нового дела, куда было вложено все их состояние, отвечали: «Да, или мы здесь золото добудем, или уж пойдем вместе с вами землю копать» [3, С. 24].

Никто из братьев не остался в стороне, все принимали живое участие в новом деле. Савелий Иванович, будучи простым вкладчиком, по большей части заведовал хозяйственной стороной дела, внимательно изучая технику бумагопрядения. Алексей Иванович приобрел для производства машины в Англии и нанял там специалиста по прядильному делу. Другие братья настолько часто ездили на фабрику, что в Москве были заведены особые экипажи и лошади специально для сообщения Хлудовых с Егорьевском [3, С. 25-27].

В ноябре 1845 года фабрика была запущена, и размеры ее производства было не сравнить с небольшим семейным делом по производству кушаков, начатому чуть меньше 30 лет назад. Почти 15 тысяч веретен обслуживали 300 рабочих, фабрика вырабатывала до 60 пудов²³ пряжи в день. К 1848 году производство настолько расширилось, что были выписаны новые прядильные станки и приобретена новая паровая машина. Открытую в 1851 году при фабрике льнопрядильню со временем решили перевести ближе к источникам сырья, для чего купили фабрику Райта в Ярославле, расширив тем самым производство в Егорьевске [11].

Рискованная затея полностью оправдала себя и превратилась в дело всей жизни, обеспечив благополучие не только им, но и тысячам местных жителей, которым они дали постоянный заработок.

Братья стали успешными предпринимателями, общественными деятелями и известными благотворителями, которые активно участвовали в светской жизни Москвы. Алексей Иванович собирал древнерусские, греческие и юго-славянские рукописи и старинные книги, ставшие впоследствии существенной частью коллекции Государственного Исторического музея, Герасим Иванович коллекционировал картины, преимущественно русской школы. Все братья занимались благотворительностью. В Москве они открыли и содержали на свои средства богадельню, бесплатные квартиры, ремесленную школу имени Хлудова, но самым крупным благотворительным учреждением, созданным ими, стала детская больница Хлудовых при Московском университете – одна из первых детских клиник в Москве [8].

Из родительского дома братья быстро разъехались, оставив его младшему в семье Давиду. Подробностей о его ранних годах не так много – мы знаем, что в молодости Давид Иванович весьма успешно занимался

торговлей, ежегодно приезжая на Ирбитскую и Нижегородскую ярмарки [9, С. 79, 100]. Был женат, но не столь успешно; прожив несколько лет с женой, он разошелся с ней, что было весьма болезненно и сильно на него повлияло. В 1857 году был избран городским главой в Егорьевске и постепенно начинает отходить от торговли [1, С. 3].

Зато следующая страница его жизни насыщена событиями и воспоминаниями современников, а началась она с одного удивительного случая, указавшего Давиду Ивановичу на его истинное призвание — творить дела милосердия. Однажды весной по дороге в Задонск близ города ему нужно было срочно переправиться через реку. Однако мосты разобраны, парома и лодок не было; и не менее суток нужно ждать прохода льда. Давид Иванович решил по ненадежному льду, но не успел он дойти и до середины Дона, как лед зашумел, тронулся, льдины взгромозились одна на другую. Смерть была почти неизбежна, и он призвал Бога на помощь, дав обещание, что если будет спасен, всю сумму денег, какую имел при себе - а сумма была весьма значительной - раздать бедным в Задонске. Тогда льдина, на которой он стоял, тихо подошла к берегу, и он сошел на землю, не промолив даже ног. Стоит ли говорить, как велики были его благодарность Господу и щедрость — одна сирота была обеспечена приданным и выдана в замужество, немалая помощь была оказана погорельцам [1, С. 10].

Бумагопрядильная фабрика, основанная как общее дело семьи, начинает терять своих основателей: в 1855 году умирает Савелий, не оставив наследника, и его доля в фабрике переходит к братьям. Через 3 года, в 1858 году, умирает и Назар Иванович. В 1861 году Давид Иванович выходит из Торгового дома при его разделе, чтобы иметь достаточное количество средств для дел милосердия [10, С. 18]. «Не нравится мне, - часто говорил он, - когда люди богатые капиталы на дела благотворительности завещают после смерти своей. Отдам все из теплых рук; умру – валяться не буду; кто-нибудь да похоронит» [1, С. 9].

В конце 1850-х годов, проезжая из Егорьевска в Коломну, в одной версте от города Давид Иванович увидел небольшой полуразрушенный монастырь на берегу Москвы-реки. Бедность Бобреновской обители поразила его, и он принял решение ее восстановить [1, С. 4].

Монастырь был приписным к Свято-Троицкому Ново-Голутвину монастырю, и, чтобы сделать его самостоятельным, Давид Иванович в 1864 г. покупает два участка земли с лесом и жертвует их монастырю²⁴. По поводу столь щедрого дара митрополит Филарет в резолюции от 2 июля 1864 года предписал: «Божие благословение благотворителю, и от нашей мерности, вместе с братией обители, благодарность». Ранее в монастыре имелся лишь один храм Рождества Богородицы, который был обновлен в 1866 году. Для этой церкви Давид Иванович заказал колокол весом в 1 пуд 25 фунтов. Он воздвигает теплый храм в честь Феодоровской иконы с двумя приделами – Казанским и во имя преподобного Давида Солунского, своего небесного покровителя. Вместо ветхого корпуса построено два каменных для настоятеля и братии [2, С. 142].

В монастыре Св. Чудотворца Николая, что на Пешноше, в 1861 г. Давид Иванович устраивает позолоченный иконостас с новыми иконами в церкви прп. Сергия; на местные иконы им сделаны серебряные ризы, и вся церковь отделана заново. Примерно в то же время Давидом Ивановичем построен и отделан новый трехпрестольный храм в селе Никольском Московского уезда [1, С. 5].

В 1860 году Давид Иванович приобретает загородное имение неподалеку от Свято-Иоанно-Богословской обители. Приехав в свое имение, он посетил монастырь и был поражен его бедностью: почти все здания были в запустении, малочисленная братия жила в полуразвалившихся кельях, богомольцев в обители не было ни зимой, ни летом, даже в праздники – не говоря уже о буднях; в Рязани немногие знали об этом монастыре. Одна узкая тропа от братских келий к церкви среди густой травы, покрывавшей летом внутреннюю площадь монастыря, показывала, что здесь еще есть живые люди [5, С. 52-53].

Давид Иванович согласно своей щедрой и великодушной натуре начинает восстанавливать обитель. И когда в конце 1864 года настоятель Богословского монастыря архимандрит Феодосий по преклонности лет и слабости зрения удалился на покой, на его место Святейшим Синодом по настоянию Хлудова был назначен деятельный и энергичный казначей Рязанского архиерейского дома иеромонах Виталий (Виноградов) [5, С. 54-55].

Монастырь было трудно полностью благоустроить, пока он оставался штатным. Поэтому в 1865 году Давид Иванович обращается в Св. Синод с просьбой сделать его общежительным, пообещав в этом случае пожертвовать в пользу монастыря свой дом, усадьбу, лес и луговую землю, а кроме того построить каменный двухэтажный корпус для гостиницы, что он и осуществил к 1867 году. С устройством гостиницы увеличилось число богомольцев, для удобства которых Давид Иванович организовал линейки и тарантасы до Дивовской станции Рязанской железной дороги [6, С. 127].

Итак, Иоанно-Богословская обитель становится общежительной, причем на основе устава Коневского монастыря с аскетически строгими правилами, установленного настоятелем. Вводится более продолжительный чин богослужения, а впоследствии и вечернее правило с поклонами, постепенно приучавшее насельников обители к умной Иисусовой молитве – существенно важной части монашеского подвига [5, С. 56-68].

К XIX веку Богословский собор обветшал настолько, что в 1826 году разобрали иконостас верхней церкви, который почти 40 лет вообще отсутствовал; не было даже пола, а в стенах появились расселины, так что на верхнем этаже служба уже не могла осуществляться – по вполне понятным причинам. Нижний храм тоже сильно обветшал, и, в конце концов, службы стали совершаться в совершенно неприглядных деревянных пристройках.

В таком виде некогда великолепный собор и предстал перед приехавшим сюда Давидом Ивановичем Хлудовым. Богословский собор тут же полностью перестраивается – из двухэтажного становится одноэтажным;

устанавливается новый иконостас, иконы для которого заказали у самого известного на тот момент рязанского художника Н. В. Шумова. Храм был вновь открыт и освящен во имя святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова 5 октября 1862 года. К началу 1870-х годов московскими живописцами были расписаны стены и потолок храма, чем и завершилась его реставрация [5, С. 81].

А теперь скажем немного и о построенном тогда Успенском соборе. Он был возведен в 1868-1870 годах. В храме освятили три престола: главный – в честь Успения Божией Матери; правый – в честь Тихвинской иконы Божией Матери и Дмитрия Солунского, небесного покровителя Давида Ивановича; левый – в честь святителя Николая Чудотворца. Расписан же был храм московскими живописцами в 1873 году. Давид Иванович очень хотел, чтобы Успенский собор был освящен рязанским архипастырем, но Высокопреосвященнейший Алексий был вызван в Св. Синод и уже целый год жил в Петербурге. Однако его краткий визит к своей пастве совпал с датой освящения храма, и 23 августа 1870 года архиепископ Алексий лично освятил построенный собор [6, С. 128-130].

Восстановили и древнюю шатровую колокольню, которая пристроена к ограде монастыря с восточной стороны. Некогда она была важным оборонительным сооружением, впоследствии стала использоваться в хозяйственных целях. Наверху колокольни по распоряжению Давида Ивановича установили часы с боем, выписанные из далекой Англии.

Доходы монастыря увеличились, стало возможным содержать в обители большее число братии, но совсем ветхих келий было немного. В 1868 году Давид Иванович построил новый двухэтажный корпус с двадцатью кельями, братской трапезной, кухней, хлебопекарней и квасоварней, а также зимней кухней с кладовыми. После указа архиепископа Алексия об основании при монастыре училища для крестьянских детей Хлудов строит рядом с монастырем деревянный корпус, куда следующей же зимой собирается до 100 учеников. Бедным бесплатно выдавались учебники, бумага и перья, а весной 1869 года в монастыре открыли книжную лавку [5, С. 94].

Остальные постройки очень похожи – они достаточно невзрачны и прагматичны, ибо носят по большей части хозяйственный характер, но Давид Иванович не обошел вниманием и их. В 1875 году с южной стороны ограды пристраивается двухэтажный корпус с кельями на втором этаже, кухней и трапезной для паломников на первом. В настоятельском корпусе в северо-западной части монастыря, который с XVII века не менял своего внешнего вида, внизу при Хлудове вместо поварни, братской трапезной и служительской была устроена просфорня²⁵.

В 1873 году Давид Иванович решает основать при монастыре богадельню на 120 человек любого сословия, при которой будет больница на 30 человек с постоянной аптекой и опытным фельдшером, под наблюдением одного из рязанских врачей, раз в месяц посещающего богадельню. Для этой цели строится отдельно стоящее трехэтажное каменное здание с домовым храмом в честь Казанской иконы Божией матери. Украшением богадельни

был резной дубовый иконостас с древними иконами Воскресения Христова и двенадцатых праздников, Казанской иконы Божией матери – родительским благословением Д. И. Хлудову - и другими значимыми для него образами [4, С. 413-417].

Кроме того, предметом его благотворительности было и духовное образование. В 1871 г. большой каменный дом на Ордынке, в Москве пожертвован им Епархиальному ведомству для Московского епархиального училища иконописания и ремесел. После перевода училища в Свято-Троице-Сергиеву лавру в 1885 году освободившееся здание заняло Мариинское Епархиальное женское училище, которому дом на Ордынке и был оставлен в вечное владение. Об училище, существующем в этом доме, Давид Иванович вспоминал в своем духовном завещании – все книги светского содержания им переданы в библиотеку училища²⁶.

Многие храмы помнят щедрость, доброту и внимание Давида Ивановича. Он помог построить храм в с. Крестовоздвиженском Богородского уезда близ Орехово-Зуева. Свой приходской храм св. бессеребренников Косьмы и Дамиана, при котором он 32 года состоял церковным старостой, он обновил и украсил. Чтобы при бедном приходе храм мог существовать безбедно, Давид Иванович построил большой каменный дом, доходы от которого шли на содержание храма. Благодарные прихожане в 1871 году с благословения высокопреосвященнейшего митрополита Иннокентия поставили в храм икону прп. Давида Солунского, чтобы всякий мог помнить о бескорыстном благотворителе.

Он сделал много пожертвований в Ольгов монастырь (где погребен преосвященный Гавриил, архиепископ Рязанский, которого Давид Иванович глубоко почитал). Восстановил храмы в селениях Окаево, Медведево (Рязанской губернии), построил новый каменный храм на погосте Крутинах Егорьевского уезда, обновил внутреннее убранство Белого Успенского собора в г. Егорьевске, где был церковным старостой [1, С. 3-5].

Давид Иванович Хлудов за свою жизнь получил три Высочайшие благодарности за пожертвования его на военные нужды, а также за помощь пострадавшим от неурожая финляндцам. Он был удостоен орденов святого Станислава 2-й степени, низший по старшинству из российских орденов, который мог даваться за благотворительную деятельность, за учреждение значительных и полезных для страны мануфактур; святой Анны 2-й степени, который давался за государственную службу и общественно-полезную деятельность ("Право быть пожалованным орденом св. Анны принадлежит тем, кои не только должности на них возложенные исправляли во всех случаях по долгу звания их, присяги и чести; но и тем, которые, принеся в жертву Государству свои дарования, особенно отличились пользами к общему добру, чести и славе Отечества"). Он получил Орден святого Владимира 4-й степени, который часто давался за благотворительность, и не успел дожить до присуждения ему ордена 3-й степени²⁷. В 1879 году ему был пожалован чин статского советника (пятая ступень в Табели о рангах) [9, С. 363]. При этом, как вспоминает священник Василий Руднев, автор

«Некролога» Давида Ивановича, «он делал добро не из-за наград – не напоказ; ...знаков отличия он не искал, ими не особенно интересовался, возлагал на себя очень редко и сделал завещание, чтобы при гробе его их не выставлять и в похоронной процессии не нести...» [1, С. 7].

О последних днях его жизни рассказывает внучка его брата, Алексея Ивановича, В.В. Кулакова (она много занималась историей своего рода): «Продав свой родительский дом, где он прожил всю жизнь, в августе 1885 года он переехал на Калужскую улицу в дом Тугариновой, где и умер в бедности. Последние 5-6 месяцев его здоровье расстроилось, он жил отшельником, кроме книг исторического и религиозного содержания ничего не читал» [9, С. 364]. В последние годы жизни Давид Иванович летом жил в сельском уединении, где в своем доме устроил церковь по благословению архиерея. Здесь приглашенный им священник ежедневно совершал Божественную Литургию и все церковные службы; болящий Давид обязательно присутствовал при богослужении и в этом находил большое утешение [1, С. 11-12].

«Мысль о смерти не страшила его; одного только он боялся, как бы не умереть внезапно. «Лучше похворать, - говорил он, - похвораете, приготовитесь». И Господь исполнил это святое желание его; пред смертью ему послана была болезнь и болезнь тяжелая, продолжительная; к прежней внутренней болезни присоединилась новая: перелом бедренной кости, раны на ногах, пролежни на спине. Окружающие не могли без слез смотреть на него, воображая, как должны быть ужасны страдания его; а он терпел, молился и благодарил; переменное чтение Евангелия, псалтыри и акафистов, почти не прекращавшееся при его постели, ободряло и подкрепляло его; слова благодарности к Богу почти не сходили с его уст. «Слава Тебе Господи! Слава Тебе! Чего еще? – Все дано», – часто повторял он. Так прошло шесть недель. Неоднократно напутствованный св. Таинствами Покаяния и Причащения, освященный св. Елеем, он тихо предал дух свой Господу» [1, С. 12].

3-го апреля 1886 года в 12 часов ночи на 64 году от рождения скончался статский советник Давид Иванович Хлудов.

Отпевание проходило в Ризоположенской церкви на Донской улице, в приходе, к которому принадлежал дом К. И. Тугариновой. На отпевание приехали настоятели восстановленных им монастырей – Рязанского Богословского - архимандрит Виталий и Коломенского Бобренева – строитель иеромонах Иоасаф. В конце литургии священник Троицкой церкви на Шаболовке, В. Ф. Руднев, который около 30 лет хорошо знал Давида Ивановича, сказал надгробное слово, а после отпевания священник Косьмодомианской церкви М. В. Соловьев – речь. Погребен он в Московском Покровском монастыре, рядом с часовней-усыпальницей Хлудовых [1, С. 7].

Приложение

Слово при погребении статского советника

Давида Ивановича Хлудова

*Блажен богатый, иже вслед злата
не иде. Кто есть сей, и ублажим его;
сотвори бо дивная в людех своих.
Милостыни его исповесть собрание.
(Сир. 31, 8. 9. 12).*

Так рассуждает древний мудрец, и слова его, как слова духовной мудрости, внесены в состав священных библейских книг. *Блажен богатый.* Богатство – дар Божий; *Господь убожит и богатит*, говорит Писание (1 Цар. 2, 7) и как дар Всеблагаго Бога дается человеку для радости, для счастья, а так как истинная радость, истинное счастье не здесь на земле, а там на небе, то и богатство дается человеку для того, чтобы он снискал себе через него Царство Небесное. *Блажен богатый.* Жить, не зная нужды, быть покровителем наук и искусств, благотворить неимущим и умереть с надеждою за дела милосердия быть помилованным на суде, - не счастье ли это? – Так. Но много ли таких богатых иже вслед злата не ходят, которые не имеют привязанности к золоту? Где они? *Кто есть сей и ублажим его*, взывает древний мудрец. *Сотвори бо дивная в людех.* Их много, они редки. Даже в лучших людях, людях, которые строго исполняют все заповеди закона Божия, и ищут высшего совершенства, привязанность к богатству так бывает сильна, что они готовы все делать для спасения души своей, лишь бы только остаться при деньгах. К Иисусу Христу однажды подошел богатый князь и спросил Его: Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Соблюдай заповеди, - отвечал ему Господь. Вся сия сохраних от юности моя, - сказал князь. Сердцеведец не обличил его в неправде сказанного, но как искавшему высшего совершенства, преподал совет: *елика имаши подаждь и раздай нищим и имети имаши сокровище на небеси.* Что же князь? *Проскорбен бысть; отыде скорбя; бе бо богат зело* (Лк. 18, 18-23, Мф. 19, 22). Видите, как трудно иметь золото и не ходить вслед его – отказаться от него. А если это трудно, если редкие люди, которые при богатстве не имеют привязанности к нему, тем они достойнее похвалы. Ублажим же их, по слову Премудрого; о милостынях их возвестим в собрании.

Один из таковых пред нами. Он во гробе, бездыханен... Ублажим раба Божия Давида; в этом многолюдном собрании поведаем о милостынях его.

Рожденный в богатом семействе, состоявший в торговом доме, обороты которого известны всему промышленному миру, он еще в цвете лет, при полном развитии своих сил, дал себе слово употребить свое большое состояние на дела благотворительности, и, чтобы свободнее действовать на сем пути, выделился из торговой фирмы, которой принадлежал, и начал действовать самостоятельно. «Не нравится мне, - говаривал он, - когда люди богатые капиталы на дела благотворительности завещают после смерти своей. Отдам все из теплых рук; умру – валяться не буду; кто-нибудь да похоронит». И верный своему слову он всю жизнь свою жил для добра. Кончилось тем, что он должен был продать последнее небольшое имение,

выехать из родительского дома, поселиться на окраине города и умереть в чужом доме. Теперь осталось немного на погребение, осталось и на раздачу бедным, но если бы жизнь его продолжалась еще два-три года, тогда исполнилось бы буквально то, на что обрек себя. «Умру – валяться не буду; кто-нибудь да похоронит», – и так поступил человек, располагавший миллионами! Не дивная ли сотвори он в своем народе? – скажем о нем словами древнего мудреца.

Трудно, да и нет никакой возможности рассказать о всех делах благотворительности покойного. Так они многочисленны, так разнообразны. – Любил он благолепие храмов Божиих, – и как, щедро, с какой ревностью он жертвовал на святое дело. Два монастыря: Бобренев в Коломне и Богословский, близ Рязани, находившиеся в самом бедственном состоянии, почти в развалинах, излюблены им. И вот во славу Божию в том и другом он ветхие церкви обновил, построил по обширному новому храму, поставил корпуса для братских келий, гостиницы для богомольцев, купил в обеспечение их поля, луга, леса – теперь они процветают и благословляют имя раба Божия Давида. Знаю я два большие приходские храма, им построенные и вполне отделанные; видел несколько благолепных иконостасов его в разных монастырях и церквях; сам я служил несколько лет при храме, в котором он состоял ктиторм и в котором кроме старинных стен почти все его; но, должен сознаться, многого и не знаю, да много было и таких жертв его, о которых он никому не говорил.

Любовь его к бедным, сострадание к больным, попечение о сиротах были поразительны. Бывало, начнешь ему рассказывать о каком-либо бедном семействе, смотришь – у него слезы ручьями... и поневоле щадишь его нежное сердце и прекращаешь разговор, а милостыня готова, и всегда обильная. Обширная богадельня при монастыре Богословском, большой дом для бедных детей духовенства в Москве, крупные вклады его в разные благотворительные общества останутся памятниками доброты души его. А воспитанные и устроенные им сироты, множество бедных, получавших от него ежемесячное пособие, нет сомнения, до конца жизни будут вспоминать имя благодетеля своего. Не могу здесь не рассказать об одном случае из его жизни, в котором воочию оправдалась над ним слово Писания: *Милостыня от смерти избавляет* (Тов. 12, 9). Вот что рассказывал он мне о себе: весной, лет тридцать тому назад, во время разлива рек, он ехал в Задонск; близ города ему нужно было переезжать реку (Дон), но мосты разобраны, лед сперся и вздулся, парома и лодок не было; нужно было ждать не менее суток прохода льда, чтобы переправиться через реку; отважный и решительный, он не утерпел и пошел по льду; дошел до половины реки, но вдруг лед зашумел, тронулся, льдины взгромоздились одна на другую, и его на льдине понесло вниз по реке. Смерть неизбежная. Тогда он, призвав Бога на помощь, дал обещание, если будет спасен, всю сумму денег, какую имел при себе, – а имел при себе сумму значительную, – раздать бедным в Задонске. И что же? Льдина, на которой он стоял, тихо подошла к берегу, и он сошел на берег, не промолив даже ног. Нет нужды говорить, как он возблагодарил Господа за

спасение свое и как точно исполнил свой обет. – Одна сирота выдана в замужество и оказана большая помощь погорельцам. Так милующий Бог хранит людей милостивых.

Блаженни милостивии, яко тии помилованияи будут, - сказал Христос Спаситель (Мф. 5, 7). Полная награда милостивым не здесь на земле, а там на небе. Почивший раб Божий Давид, как человек, имел слабости; как человек богатый, вращавшийся в водовороте мирской суеты, иногда падал. Но Господь всякий раз возбуждал его то скорбями семейной жизни, то болезнями, то советами людей благочестивых, каков, например, был почивший митрополит Московский Филарет, который любил его за дела благотворительности, беседовал с ним подолгу, давал советы, пред которым он благоговел. Преданный церкви, всегда религиозный, с нежным сердцем, он постоянно говаривал, что живет не так, как бы следовало жить; старался исправиться и исправлялся. Зато последние пять или шесть лет, когда здоровье его расстроилось, жил совершенным отшельником; кроме храма Божия, никуда почти не выезжал, кроме книг духовного и исторического содержания ничего почти не читал; летом жил в своем сельском уединении, где, по благословению нынешнего нашего архипастыря, в своем доме устроил церковь; здесь приглашенный им старец-священник ежедневно совершал Божественную Литургию и все церковные службы; болящий Давид присутствовал при богослужении неопустительно и в том находил единственную отраду для души своей.

Мысль о смерти не страшила его; одного только он боялся, как бы не умереть внезапно. «Лучше похворать, - говорил он, - похвораешь, пригодишься». И Господь исполнил это святое желание его; пред смертью ему послана была болезнь и болезнь тяжелая, продолжительная; к прежней внутренней болезни присоединилась новая: перелом бедренной кости, раны на ногах, пролежни на спине. Окружающие не могли без слез смотреть на него, воображая, как должны быть ужасны страдания его; а он терпел, молился и благодарил; переменное чтение Евангелия, псалтыри и акафистов, почти непрекращавшееся при его постели, ободряло и подкрепляло его; слова благодарности к Богу почти не сходили с его уст. «Слава Тебе Господи! Слава Тебе! Чего еще? – Все дано», – часто повторял он. Так прошло шесть недель. Неоднократно напутствованный св. Таинствами Покаяния и Причащения, освященный св. Елеем, он тихо предал дух свой Господу.

Блажен путь, в оны же идеши днесь душе, яко уготовася тебе место упокоения. (Проким. Апост. при погребении). Там в доме Отца Небесного обители многи суть (Иоан. 14, 2). Да помогут же тебе, раб Божий Давид, молитвы иноков, которых ты собрал и успокоил, молитвы служителей алтаря Господня, которых любил, молитвы вдов и сирот, которых питал, молитвы сродников и знаемых твоих водвориться там в одной из самых чистых, светлых, блаженных обителей.

Господи! Упокой душу усопшего раба Твоего Давида в месте светлее, месте злачне, месте прохладне – там, идеже все Святии Твои! Аминь.

Священник Василий Руднев.

Список использованной литературы

1. Руднев В., свящ. Давид Иванович Хлудов. Некролог. М., 1886.
2. Рябкова Л.Б. Коломенские благотворители. Коломна, 2009.
3. Смирнов В.И. Мы – егорьевцы. М., 2003.
4. Смирнов И., свящ. Богадельня, устроенная при Ряз. Богосл. мон. Д. И. Хлудовым. / РЕВ № 15, 1873 г.
5. Смирнов И., свящ. Описание Св.-Иоанно-Богосл. м-ря, наход. в Ряз.Епархии. Св.-Иоанно-Богосл. монастырь, 2003.
6. Смирнов И., свящ. Прежнее и нынешнее положение Рязанского Богословского монастыря. / РЕВ, №5, 1870. С. 127.
7. Статья «Хлудов Иван Иванович», интернет-проект Общества купцов и промышленников «Энциклопедия российского купечества». <http://www.okipr.ru/encyk/>
8. Статья «Хлудовы», Энциклопедический словарь. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/62311/Хлудовы>
9. Хлудов Г. И. Несколько слов о жизни моих родителей, 1841 г. Памятная книга, 1835 – 1877 гг. Письма к жене П.Д. Хлудовой, 1844 – 1885 гг. / С. М. Бархин, Т. М. Бархина, К. Б. Новикова. М., 1999. С. 21.
10. Хлудова М.С., Новикова Е.Б. Хроника пяти поколений. Хлудовы, Найденовы, Новиковы... М., 1998.
11. Материалы М. С. Хлудовой, внучки Алексея Ивановича Хлудова.

Фазлеева Анастасия Викторовна,

магистрант кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Оксфордское движение как попытка контрреформации Англиканской Церкви



В 1992 году Генеральный синод Англиканской церкви принял решение о возможности священнической ординации женщин. Тогда Отдел внешних церковных связей РПЦ выступил с официальным заявлением, в котором выразил сожаление и беспокойство в связи с решением, противоречащим традиции древней Церкви. К началу 90-х гг. в протестантском мире уже было множество женщин-пасторов и даже женщин-епископов, но нашу Церковь встревожила именно ситуация в Англии.

Причина такой избирательности в том, что Англиканское сообщество долгое время стремилось к сближению с Православной Церковью. У православно-англиканского диалога богатая событиями история, многочисленные переговоры на разных уровнях начались еще в XVII веке [См. 20], однако сейчас этот диалог труден как никогда.

Англиканская Церковь никогда не была монолитным объединением с четко выраженным вероучением, как Православная или Римско-Католическая, но при этом всегда выделялась среди протестантских направлений сдержанностью и стремлением к традиционализму²⁸. Тем удивительнее, что сейчас острые противоречия раздирают именно Англиканскую Церковь – либералы чутко реагируют практически на любое новое веяние эпохи толерантности, мгновенно привнося его в жизнь Церкви, а традиционалисты, пытаясь сохранить основы своей веры, оказываются неуступчивыми и «твердолобыми» ультраправыми оппозиционерами. Со стороны некогда спокойнейшая из протестантских церквей выглядит собранием скандальных парадоксов – епископы-атеисты²⁹, женское священство и священники нетрадиционной ориентации, глава церкви, проповедующий в пабе, службы, совмещенные с выступлением диджеев и песнями группы U2³⁰.

Председатель ОВЦС митрополит Илларион Алфеев так оценивает сложившуюся ситуацию: «К сожалению, сегодня приходится констатировать, что Православная и Англиканская Церкви находятся по разные стороны той бездны, которая разделила христиан традиционного направления и христиан либерального толка. Конечно, внутри Англиканского сообщества сохраняется немало «традиционалистов», но все же преобладающим является либеральный тренд. Тем не менее, протест против либерализма среди англикан продолжается... Ярким показателем несогласия внутри Англиканского сообщества... является тот факт, что почти 200 англиканских епископов отказались принять участие в Ламбетской конференции 2008 года³¹. Я был на конференции в качестве наблюдателя от Русской Православной Церкви и видел различные проявления глубоких и болезненных разногласий среди англикан» [17].

В Англиканской церкви консервативное крыло неоднородно, к нему можно отнести как англокатоликов, подразделяющихся на проримское и сочувствующее православию направления, так и «консервативных евангеликов»³², англикан-протестантов. Но сильнее всего поддерживаются латинствующие круги – так, примерно год назад большая часть британских англикан-традиционалистов перешла в католичество на крайне выгодных условиях, предложенных Папой Римским Бенедиктом XVI³³.

Англиканская Церковь сейчас переживает, вероятно, самый тяжелый период за всю свою историю, однако нынешний кризис – это логическое завершение процесса, который начался еще в XIX веке. Но тогда в англиканстве неожиданно для всех стал преобладать не либерализм, который отвечал требованиям времени и сложившейся исторической ситуации, а традиционализм, более строгий, чем «Высокая Церковь»³⁴, – Оксфордское движение (The Oxford Movement).

Формально Оксфордское движение стало реакцией на проведение трех конституционных реформ 1828-1832 гг., предоставивших равные с англиканами политические права католикам и протестантским диссентерам (Dissenters)³⁵. Политики говорили, что в «новое время» религиозные взгляды

не должны подвергаться каким-либо ограничениям, и епископальная церковь Англии не имеет права претендовать на исключительное положение в обществе [10]. Англиканская Церковь в правовом смысле потеряла всякое значение и стала просто наиболее многочисленной сектой в ряду подобных. Кроме того, одной из серьезных проблем для государственной церкви и важной причиной реформы религиозного законодательства было резкое снижение авторитета священнослужителей. «Они потеряли доверие людей» - пишет священник Джон Экастер в 1829 г. [25] «Christian Remembrancer»³⁶ приходится вразумлять современников: «Сейчас модно говорить о лживой свободе мнения, которая подразумевает или полное равнодушие к спасительному учению и Евангельской истине, или отношение к Церкви как ко всего лишь вспомогательному органу управления... Кажется, наши сограждане совсем позабыли о том, что Англиканская Церковь стоит у основания наших свободных и благородных учреждений, у истоков нашей цивилизации, образования, просвещения» [2].

Ситуация на тот момент сложилась крайне неоднозначная, а главное - требующая срочного разрешения. Закономерно, что именно тогда центральным становится вопрос о том, какая же церковь является истинной, что является критерием истинности христианской Церкви, и, соответственно, каковы природа Англиканской Церкви и ее отношение к государству. Развернулась бурная и крайне интересная дискуссия, в которой принимали участие лучшие умы того времени. И осознание внутренней слабости Англиканской Церкви, а также реформы 1828–32 гг. послужили мощным импульсом для движения традиционалистов, охватившего в скором времени всю страну³⁷.

Отправной точкой Оксфордского движения считается 14 июля 1833 года, когда священник и профессор поэтики Джон Кебл произносит знаменитую проповедь «Национальное отступничество» (National Apostasy), которая произвела на его прихожан, среди которых было много оксфордских профессоров, неизгладимое впечатление.

В своей проповеди Кебл выступает против «the spirit of the world», который дискредитировал Церковь извне и разрушал ее изнутри: «A nation, having for centuries acknowledged, as an essential part of its theory of government, that, as a Christian nation, she is also a part of Christ's Church, and bound, in all her legislation and policy, by the fundamental rules of that Church... What are the symptoms, by which one may judge most fairly, whether or no a nation, as such, is becoming alienated from God and Christ? One of the most alarming, as a symptom, is the growing indifference, in which men indulge themselves, to other men's religious sentiments. Can we conceal it from ourselves, that every year the practice is becoming more common, of trusting men unreservedly in the most delicate and important matters, without one serious inquiry, whether they do not hold principles which make it impossible for them to be loyal to their Creator, Redeemer, and Sanctifier?» [7, С. 213]. Джон Кебл говорил о том, что теперь в правительство Англии, где церковь была максимально зависима от государства, может попасть любой – не только не

англиканин, но даже и не христианин. Это делало национальную церковь крайне уязвимой. Он указал на начало процесса, в дальнейшем способного разрушить Англиканскую Церковь – законодательные институты страны, чьи представители теперь не обязаны исповедовать веру в Спасителя, вмешиваются в духовные вопросы и проводят ряд реформ, отрицающих особое положение Апостольской Церкви в Англии, которая, по их мнению, всеми своими привилегиями обязана случайным историческим обстоятельствам³⁸. Кебл обращается к тем, для кого Церковь - Божественное установление, говоря, что они не могут и не должны смиряться с существующим положением вещей. «We are responsible for the meaning and temper in which we deal with His Holy Church, established among us for the salvation of our souls» [7, С. 215].

По словам католического историка Церкви Ги Бедуелла, Церковь Англии, чтобы выжить, должна была обновиться. Прежде всего надо было вернуть ей сакральное значение, оторвав ее от светской власти и мирского влияния [5, С. 243]. И в проповеди Кебла уже отражены два главных принципа Оксфордского учения: Божественное происхождение Апостольской Церкви и отказ от государственного контроля над этой Церковью.

К концу июля в Оксфорде начало действовать Общество друзей Церкви. Архиепископу Кентерберийскому было представлено обращение о необходимости поддерживать учение и богослужение Англиканской Церкви, подписанное 7000 священников и 230 000 мирян. Оксфордское движение сразу обзавелось печатным органом для выражения своих идей «Tracts for the Time», первый выпуск которого появился в сентябре 1833 года; в следующих выпусках были изложены идеи движения, которое получило название движения трактариан (Tractarians). По сути, цель этого движения состояла в восстановлении духа сакральности в Церкви Англии посредством ее приобщения к традиции Кафолической Церкви. Вернуться к сакральности можно через красоту литургии и обрядов, в чем протестантскую страну убедить было непросто; и хотя «обрядовый» аспект приобрел особое значение позднее, основатели движения также задумывались о нем, а второе поколение оксфордских богословов даже получило название «ритуалисты» (Ritualists).

Главной задачей Оксфордские богословы сочли просвещение нации и, следовательно, публикацию литературы. Важнейшим делом трактарианцев стал перевод и издание произведений Святых Отцов. Джон Кебл, Джон Ньюман, Ричард Фроуд и Эдвард Пьюзи, основатели движения, признанные сейчас в англиканстве «учителями Церкви», были прекрасными знатоками греческого и латыни. Серия публикаций, начавшаяся в 1838 г., получила название «Библиотека Отцов» («The Oxford Library of Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the Division of East and West»). Таким образом, многочисленные труды трактарианцев были основаны на святоотеческом наследии. Николай Лосский считал, что оксфордские богословы осознали

главное правило религиозного творчества: богословие невозможно вне молитвы и духовного делания [8, С. 78].

В начале 1840-х гг. у англокатоликов, казалось, не было надежды на успех. Последователи Оксфордского учения всюду подвергались преследованиям. В 1843 г. Пьюзи за проповедь «Святая Евхаристия:

утешение кающемуся», в которой он, ссылаясь на Святых Отцов, убеждал, что в таинстве Евхаристии происходит действительное преложение Святых Даров, на два года было запрещено проповедовать. Дело рассматривалось шестью профессорами богословия, которые сочли, что учение Пьюзи о Евхаристии не соответствует англиканству. Оксфордское богословие было крайне радикальным для протестантской Церкви Англии того времени, где еще в недалеком прошлом священники, боясь обвинений в идолопоклонстве, следили за тем, чтобы не поднимать чашу со Святыми Дарами слишком высоко [3, С. 328-330].

Тем не менее уже в конце 1840-х гг. стало ясно, что англокатолицизм (Anglo-Catholicism) не временное явление, что учение о "Святой Апостольской Церкви" станет неотъемлемой частью англиканства. Но тогда же стало понятно, что англиканское сообщество в целом никогда не будет отвечать идеалам Оксфордских англокатоликов. В 1850 г. все христиане Англии были потрясены «делом Горэма». Один из приверженцев «либеральных взглядов», священник Горэм, не был допущен к служению в приходе епархии епископа Эксетера Филпотса на том основании, что его взгляды на крещение (Горэм отвергал возможность креститься в детском возрасте) не соответствуют «39 статьям». Церковный суд признал решение епископа законным. Тогда неортодоксальный священник апеллировал к Тайному Совету³⁹, который постановил, что Горэм, поскольку он разделяет «основные» догматы вероучения, может быть допущен к служению. Решение светской власти не только было оскорбительным для всех искренне верующих людей, оно стало прецедентом для многих подобных случаев в будущем и, таким образом, закрепило «либеральную» сущность англиканства: «широкий» взгляд на вопросы вероучения, «всеобъемлемость» церкви. Богословский либерализм, который так силен в англиканстве сейчас, именно тогда, в 1850 г., отстоял свое место под солнцем [22].

Уже в начале XX в. произошло отделение части сторонников англокатолицизма от идей «Кафолического Возрождения» в сторону компромисса с либеральным богословием Англиканской Церкви. Это тут же вызвало защитную реакцию – радикальная группа внутри англокатолицизма выступила в 100-летнюю годовщину Оксфордского движения (1933 г.) с декларацией верности изначальным целям движения и осуждением модернистского уклона. В это время англокатолицизм приобрел официальную поддержку и стал популярным в Англиканской Церкви [24].

Кроме того, англокатолики сильно повлияли на творчество Г.К. Честертона [15, С. 109-127], писателя, журналиста и знаменитого апологета христианства⁴⁰ начала XX века, а он, в свою очередь, оказал немалое влияние

на оксфордский литературный клуб «Инклинги», имена основателей которого - К.С. Льюиса и Дж.Р.Р. Толкина - сейчас известны всему миру.

Таким образом, последствия Оксфордского движения можно действительно признать постепенной контрреформацией. Эта контрреформация не имеет шансов на успех. Нельзя не согласиться с теми, кто считает, что «англокатолики веруют в то, во что не верует их церковь» [21, С. 50], что они не смогли стать победителями в «борьбе за душу Церкви Англии» [4, С. 6]. Однако англокатолицизм не просто стал признанным направлением в Церкви Англии, он, как признают и последователи движения, и его противники, «изменил лицо англиканства» [22]. Преодолев многочисленные препятствия и постоянное сопротивление, именно оксфордские англокатолики в конце концов придали англиканству определенную форму. Оксфордское движение оказало огромное влияние на литературу, архитектуру и музыку Англии и признано в настоящее время «важной частью национального наследия» [12].

Оксфордские богословы стремились сделать нормы апостольской веры и церковного устройства реальными для англиканства, пытались вернуться к Священному Преданию Церкви, и это помогало им осуществлять свои пастырские и миссионерские задачи. Через полтора века, когда все достижения традиционалистов, взявших на себя «подвиг восстановления в Англии учения истинной Церкви Христовой» [14], постепенно становятся историей, а в Англиканской церкви вновь господствуют либеральные настроения, ради решения миссионерских и пастырских задач допускается реформация нормы церковной жизни. Здесь мы можем увидеть фундаментальное различие между церковными традиционалистами и либералами любой национальности – первые ищут опоры в Предании Церкви, укорененном в вечности, вторые – в постоянно изменяющихся реалиях современного мира.

Список использованной литературы

1. *"Anglicanorum Coetibus"*
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_en.html
2. *Christian Remembrancer. Vol. I. 1828. P. 105.* Перевод Т. Соловьевой.
3. *Church R.W. The Oxford Movement. Twelve Years 1833-1845 / Kessinger Publishing, LLC, 2008. P. 328-330.*
4. *Gilley Sh. The Ecclesiology of the Oxford Movement: a Reconsideration // From Oxford to People. P. 6.*
5. *Guy Bedouelle. The History of a Church. / LIT Verlag, Bd. 1, 2003. P. 243.*
6. *John A. C. Robinson, Bishop of Wolwich. "Honest to God", London, 1963.*
7. *Keble J. National Apostasy // Famous Sermons / Ed. by D. Maclean. L., 1911.*
 8. *Lossky N. The Oxford Movement and the Revival of the Patristic Theology // From Oxford to the People: reconsidering Newman & the Oxford movement, Ed. by P. Vaiss / Pr. by Redwood Books, Wiltshire, 1996. P. 78.*
 9. *Matthew Bunson, OSV's Encyclopedia of Catholic History / Our Sunday Visitor, Huntington, 2004. P. 278.*

10. *Parliamentary Debates*. Vol. 18.L., 1828. 26 February, P. 700, 737; 18 March, P. 1185; 17 April, P. 1497. UK Parliament, House of Commons Library, D Room.
11. *The Morning Post* 16.04.1829. Перевод Т. Соловьевой
12. Vaiss P. Foreword // *From Oxford to the People...*
13. архиеп. Василий (Кривошеин). Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы. Межправославная комиссия по диалогу с англиканами (Белград, 1-15 сентября 1966 г.) // ЖМП, №6, 1967. С. 33-36.
14. Булгаков А. Стремления англикан к восстановлению Древне-Вселенской церковности в Англии в последние шестьдесят лет. Киев, 1894.
15. Г. К. Честертон. «Человек с золотым ключом» М.: Кукушка, 2003. Гл. 7, «Повинный в правоверии». С. 109-127.
16. Козлов М., прот., Огицкий Д. П. Западное христианство: взгляд с Востока. М.: изд-во Сретенского монастыря, 2009.
17. Митрополит Илларион (Алфеев) Выступление на ежегодном торжественном обеде Никейского клуба (Ламбетский дворец, 9 сентября 2010 года) / Официальный сайт Отдела внешних церковных связей РПЦ, <http://www.mospat.ru/ru/2010/09/10/news25819/>
18. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. Т. 1. Митрохин Л.Н. Статья «Диссентеры».
19. Православная Энциклопедия, М., 2000. Т. 2. Дмитриева О. В., Третьяков А. В., Чернов В. В. статья «Англиканская Церковь».
20. Православная Энциклопедия, М., 2000. Т. 2. П. В. Лаврова, Т. С. Соловьёва, Е. С. Сперанская, статья «Англикано-православные связи. Богословские диалоги XVIII-XX вв.».
21. Протопресвитер Григорий (Граббе). Англикане и Православная Церковь // Церковь и её учение в жизни. Монреаль: изд-во Братства преп. Иова, 1964. С. 50.
22. Соловьева Т. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии. // Альфа и Омега. №3 (25), 2000.
23. Тальберг Н. Д. История Церкви. М., 2000. С. 399-402;
24. Челлини К., Скрипалёв И. Статья «Англокатолицизм» // Католическая энциклопедия. М.: изд-во Францисканцев, 2002. Т. 1.
25. Экастер Дж. Церковь в опасности от себя самой, или причины ее кризисного состояния, стр. 136. (Rev. Acaster J. *The Church in Danger from Herself: or, the Causes of her present declining State explained.* / Pr. by L.B. Seeley and Sons, L., 1829.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Беляева Валентина Александровна – доктор педагогических наук, профессор, руководитель научно-образовательного Центра духовно-нравственной культуры и воспитания Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Зубанова Светлана Геннадиевна – доктор исторических наук, профессор, академик РАСН, заведующая кафедрой иностранных языков ИИЯ НИУ МАИ, заместитель директора Института по науке, соучредитель Всероссийского теологического общества, председатель ГАК в РГУ имени С.А. Есенина по направлению подготовки «Теология» в 2005-2010 гг.

Рыбаков Сергей Юрьевич – протоиерей, председатель отдела религиозного образования и катехизации Рязанской митрополии, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Игумен Лука (Степанов) – доцент, заведующий кафедрой теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина, председатель Комиссии религиозного образования и духовного просвещения Рязанской митрополии.

Мартынов Олег Павлович – кандидат исторических наук, секретарь Учёного совета Рязанской Православной Духовной Семинарии (РПДС), заведующий кафедрой Церковной истории РПДС, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. Есенина.

Плешакова Валентина Викторовна – доцент, кандидат филологических наук, преподаватель древних языков Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Добросельский Александр Анатольевич – протоиерей, кандидат педагогических наук, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Орлова Юлия Васильевна – доцент, кандидат педагогических наук, преподаватель педагогических дисциплин Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Фетисов Дмитрий Михайлович – священник, старший преподаватель кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Митрофанов Игорь Иванович – старший преподаватель кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Митрошина Наталья Александровна – старший преподаватель кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Трофимова Дарья Викторовна – ассистент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Митрошина Маргарита Александровна – магистрант кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Фазлеева Анастасия Викторовна – магистрант кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Содержание

Приветственное слово митрополита Рязанского и Михайловского Павла.....	2
Приветственное слово ректора РГУ имени С. А. Есенина Шеиной И. М.....	4
Поздравление Зубановой Светланы Геннадьевны.....	5
Предисловие к сборнику заведующего кафедрой теологии игумена Луки (Степанова И. И.). 10 благодатных лет.....	7
Беляева В. А.	
Проблема духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи.....	8
Зубанова С. Г.	
Кафедра теологии РГУ имени С. Есенина: нелегко и почетно быть первыми!.....	12
Рыбаков С. Ю.	
Духовная безопасность молодёжи и проблемы противодействия влиянию тоталитарных сект.....	16
Игумен Лука (Степанов)	
Особенности затвора святителя Феофана Затворника.....	21
Мартынов О. П.	
Гносеологические и исторические причины расхождения мирозерцания христианских Востока и Запада.....	26
Плешакова В. В.	
Традиции русской речи в письмах святителя Феофана, Затворника Вышенского.....	33
Добросельский А. А.	
«Педагогическое доказательство» бытия Божия как преодоление гуманистического кризиса в педагогике.....	43
Орлова Ю. В.	
Просвещение и миссия в светском и православном понимании.....	57
Фетисов Д. М.	
Понятие «духовно-нравственное воспитание личности» в современной светской и православной психолого-педагогической науке.....	65
Митрофанов И. И.	
Подвиги военного духовенства в Первую мировую войну.....	73
Митрошина Н. А.	
Апологии св. Иустина Философа в контексте иудейской и греческой традиции апологий.....	81
Трофимова Д. В.	
Искусство. Смысл и предназначение.....	90
Митрошина М. А.	
Давид Иванович Хлудов. К 125-летию со дня кончины.....	96
Фазлеева А. В.	
Оксфордское движение как попытка контрреформации Англиканской Церкви.....	109

Ода рязанской теологии

Словно море бескрайнее кромкой касается суши,
Так безбрежная мудрость Творца цепью Божьих
Словес,
Нашим мыслям дав грань, восперя ко горнему
души,
Благодатью, как манной, питает словесных овец.
Славный город Рязань этим духом проникнут
издревле,
После мрачного царства 90-х, советских годов.
Он, как феникс, из пламени вышел в достоинстве
древнем,
Добрый бисером из ожерелья великой Руси городов!
Образ связи живой с той священной отеческой силой,
Нить надежная к будущим светлым небесным стезям
-
Богословская кафедра – юна, мудра и красива,
Десять лет уже как приближает Создателя к нам!
Мы почтим всех, кто к ней приложил свои волю и
чувства,
Здесь учился и учится, любит и верит сильней,
Потому что на свете нет выше труда и искусства,
Чем дышать теологией, жизнь свою жертвуя ей.

Научное издание

ПАРАДИГМЫ ТЕОЛОГИИ
В СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Сборник научных статей, посвященный 10-летию
кафедры теологии РГУ имени С.А. Есенина

Ответственные редакторы
Добросельский Александр Анатольевич
Степанов Игорь Ильич

В авторской редакции

Подписано в печать 18.01.2012. Бумага офсетная. Формат 60x84¹/₁₆.
Гарнитура Times New Roman. Печать трафаретная.
Усл. печ. л. 6,97. Уч.-изд. л. 8,4. Тираж 100 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина»
390000, г. Рязань, ул. Свободы, 46

Отпечатано в редакционно-издательском центре РГУ им С.А. Есенина
с готового макета, предоставленного редакционной коллегией
390023, г. Рязань, ул. Урицкого, д. 22