

Тулская митрополия
Тулская духовная семинария

МЕЖКАФЕДРАЛЬНЫЙ
СБОРНИК СТАТЕЙ

ВЫПУСК 1

Тула
Тулская духовная семинария
2018

Тульская митрополия
Тульская духовная семинария

**МЕЖКАФЕДРАЛЬНЫЙ
СБОРНИК СТАТЕЙ**

ВЫПУСК 1

Под общей редакцией доцента, канд. философских наук, заведующего
учебно-методическим отделом Тульской духовной семинарии,
заведующего кафедрой Общеобразовательных и гуманитарных дисциплин
Тульской духовной семинарии Дружинина В.И.

Тула
Тульская духовная семинария

2018

Рецензент: Савина Любовь Викторовна – доцент, кандидат философских наук, кафедра философии Тульского государственного университета.

Под общей редакцией доцента, канд. философских наук, заведующего учебно-методическим отделом Тульской духовной семинарии, заведующего кафедрой Общеобразовательных и гуманитарных дисциплин Тульской духовной семинарии Дружинина В.И.

Межкафедральный сборник статей: Сборник статей сотрудников и выпускников ТулДС. Вып. 1 / Под общ. ред. доцента, канд. философских наук Дружинина В.И. – Тула: 2018. – 114 с.

Тульская духовная семинария, 2018

Авторы статей, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

КАФЕДРА БОГОСЛОВСКИХ ДИСЦИПЛИН

АГАПОВ Игорь Викторович, протоиерей, кандидат богословия.

Таинство елеосвящения: богословский и исторический аспекты.....7

ВЕНЮКОВ Дионисий Борисович, протоиерей, кандидат богословия.

Христианское откровение в постхристианском мире.....15

КОВАЛЕВСКИЙ Вячеслав Геннадиевич, протоиерей, кандидат богословия.

Богословские аспекты молодежного служения в церкви на примере тульской епархии (молодежь в жизни церкви или церковь в жизни молодежи).....26

КАФЕДРА ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ДРУЖИНИН Виктор Иванович, доцент, кандидат философских наук.

Культурфилософская детерминация евразийской историософии.....40

ПОЛЯКОВ Павел Владимирович, кандидат исторических наук.

Вопросы истории благотворительной и культурно-просветительской деятельности в Тульской губернии второй половины XIX века.....52

САВИНА Любовь Викторовна, доцент, кандидат философских наук.

Проблематика философии иконы в контексте понимания общественного идеала.....65

КАФЕДРА ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН

ЕНДУРАЕВ Андрей Евгеньевич, иерей.

Отношение святых отцов к физической культуре и спорту.....75

КЛАВДИАН (ЛАРЬКОВ Олег Геннадьевич), архимандрит, доктор богословия.

Понятие «приход» в уставах Русской Православной Церкви советского и постсоветского периодов.....83

ТИМОФЕЕВ Игорь Александрович, протоиерей.

Евхаристичность сознания как условие осуществления подлинной евхаристической жизни.....93

ШАТАЛОВ Василий Александрович, иерей.

История развития христианского брака.....103

КАФЕДРА
БОГОСЛОВСКИХ
ДИСЦИПЛИН

АГАПОВ Игорь Викторович, протоиерей, кандидат богословия¹

**ТАИНСТВО ЕЛЕОСВЯЩЕНИЯ: БОГОСЛОВСКИЙ И
ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

Тульская духовная семинария

Archpriest Igor Viktorovich Agapov, Candidate of Theology

**THE SACRAMENT OF ANOINTING: THEOLOGICAL AND
HISTORICAL ASPECTS**

Tula Theological Seminary

Реферат: Таинство Елеосвящения является священнодействием, в котором при молитвенном помазании тела больного освященным елеем призывается на больного благодать Божия, исцеляющая болезни телесные и немощи душевные. Елей, наряду с хлебом, вином и водой, является особым веществом, которое избрано Господом как средство сообщения человеку спасительной силы Божией. Поэтому данная статья говорит о традиции использования святого елея в Православной Церкви.

Ключевые слова: Елеосвящение, елей, Православная Церковь, помазание, Таинство, обряд.

Abstract: *The Sacrament of Anointing is the sacrament, in which, with the prayerful anointing of the patient's body with consecrated oil, the grace of God is called upon the sick, heals the bodily diseases and the mental afflictions. The*

¹ Агапов Игорь Викторович – протоиерей РПЦ, кандидат богословия, проректор Тульской духовной семинарии.

Agapov Igor Viktorovich – archpriest of the Russian Orthodox Church, Candidate of Theology, educator of Tula theological seminary.

oil, along with bread, wine and water, is a special substance that is chosen by the Lord as a means of communicating the saving power of God to man. Therefore, this article speaks of the tradition of using holy oil in the Orthodox Church.

Keywords: *anointing, oil, Orthodox Church, anointing, sacrament, rite.*

Блаженный Симеон, архиепископ Солунский о богослужении говорил: "Ничего нет маловажного в Церкви великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и ничего в ней не допускается без значения: ибо она есть Церковь самого живого Слова. Все здесь имеет глубокий смысл" [1]. Предметом исследования являются литургическая и догматическая стороны Таинства елеосвящения.

Различные наименования Таинства елеосвящения: святой елей, молитвоелей или молитвомаслие, маслоосвящение, елеосвящение, соборование или маслособорование.

В Римско-католической церкви Таинство святого елея в древности называлось «Таинством помазания немощных» или «Таинством отходящих от мира сего». После XII в. этому Таинству усваивается новое название – *Extrema Unctio* (последнее помазание). Тридентский собор (1543-1563 гг.) окончательно утвердил за Таинством это название на том основании, что помазание этого Таинства совершается над верующим при его жизни, последним из тех, которые Спаситель предал церкви (первое помазание совершается при крещении, второе – при конфирмации, третье – при ординации, последнее – при смерти). Поэтому *Extrema Unctio* совершается тогда, когда больной находится в опасности смерти.

Были примеры, что и православное елеосвящение называли иногда «последним помазанием» и относили его к напутствованию умирающих. (В наших XVIII века в латинских «догматических богословиях», начиная с Феофана Прокоповича, седьмое Таинство носило название *Extrema Unctio*,

хотя учение под этим наименованием преподавалось православное). В православном елеосвящении испрашивается болящему исцеление от болезней и отпущение грехов, и нет ни малейшего намека на приготовление его к смерти. Напутствием к исходу в мир иной в Православной Церкви служит собственно причащение умирающего Святых Таин с предварительной исповедью и разрешением грехов. И если при этом совершается над ним елеосвящение, то никак не в смысле напутствия, а в смысле православного значения Таинства (I Вселенский собор, пр.13: «О находящихся же при исходе от жития, да соблюдается и ныне древний закон и правило, чтобы отходящий не лишаем был последнего и нужнейшего напутствия... Вообще всякому отходящему, кто бы ни был, просящему причастится Евхаристии, со испытанием епископа, да преподаются святыя дары»)[2].

О помазании св. елеем, не имеющем sacramентальной сущности

В истории Православной Церкви существовали и существуют и другие виды помазания елеем, не имеющие таинственного характера. Это традиционно-религиозные и церковно-обрядовые помазания елеем.

О традиционно-религиозных помазаниях святым елеем

Мирыне Православной Церкви берут елей в храмах из лампад у святых мощей, чудотворных и чтимых икон, и им (елеем) с верой и молитвой крестообразно помазуют себя и ближних своих. Это помазание получило свое начало в глубокой древности. В IV в. святитель Иоанн Златоуст увещевал слушателей пользоваться елеем для своего блага и спасения. До сих пор оно имеет место и в нашей Русской Церкви.

Святитель Иоанн Златоуст свидетельствует, что в его время те, кто с верой и благоговением помазывались таким елеем, получали исцеления. Это помазание имеет внешнее сходство с елеопомазанием святого Таинства. В том и другом случае употребляется святой елей, крестообразное помазание, и бывает исцеление. Но помазание елеем из

лампад не есть ни Таинство, ибо оно не установлено Господом Иисусом Христом в Священном Писании, ни даже обряд церковный, так как и святая Церковь такого обряда не учреждала, а простой благочестивый обычай верующих, возникший из предания в подражание церковному елеопомазанию и вошедший в силу традиции.

Сам елей в такого рода помазаниях не является простым елеем, но в то же время этот елей не есть елей сакраментальный, потому что он не был освящен пресвитером по чину Таинства. Такой елей называют святым как получившим свое освящение через употребление в храме во время священных богослужений в лампадах перед святыми мощами и иконами святых, по ходатайству этих святых, при усердных молитвах к ним верующих. Блаженный Симеон Солунский говорит: «Елей лампы... освящен, горя пред Господом» [3]. Помазание таким елеем совершается не пресвитерами, как в Таинстве святого елея, а мирянами, и если оно приносит душевную и телесную пользу, то не по силе и существу своего действия, а по особому Божию милосердию к вере и благочестию принимающих помазание.

Внешнее сходство с Таинством святого елея имеют те помазания, которые в древности совершались и совершаются подвижниками веры и благочестия. Святой Палладий, епископ Елеонопольский повествует, что в его время (388 – 404 гг.) в горе Нитрийской в Египте жил один чудный муж Вениамин. Его добродетельная жизнь продолжалась 80 лет. За высокие подвиги добродетели он удостоился дара исцелений. Как только возлагал на больного руку или давал елея, им благословенного, тот выздоравливал совершенно [4]. О помазаниях таким же елеем и исцелениях упоминают блаженный Феодорит в сказании о подвижнике Афраате и блаженный Иероним в житии Илария [5]. Такое помазание елеем и ныне употребляется подвижниками на Востоке и в Русской Церкви. В жизнеописании преподобного Серафима Саровского говорится

о крестообразном помазании чела кающихся елеем из лампады, горевшей перед иконой в его келии [6]. Такое помазание является простым благочестивым обычаем подвижников, возникшим и употребляемым по преданию, совершаемым крестообразно, но без литургических молитвословий и обрядов.

Таким образом, традиционно-религиозные помазания святым елеем, совершаемые подвижниками благочестия или пресвитерами без всяких молитвословий, но лишь с произнесением краткой формулы «во имя Отца и Сына и Святого Духа» или в соединении с молебным пением об исцелении от недугов, приносят душевную и телесную пользу, но не являются сакраментальными.

О церковно-обрядовых помазаниях святым елеем

В Русской Православной Церкви в XIV-XVII вв. существовал чин елеопомазания над болящими, который совершался следующим образом: обычное начало, несколько просительных и покаянных тропарей, Апостол из послания святого апостола Иакова о призвании пресвитеров к болящему, зачало Евангелия об исцелении при овчей купели, затем молитва над головой болящего «Отче святой...». Потом священник помазывал больного елеем с произнесением слов: «Благословение Господа Бога, Спаса нашего, на исцеление души и тела». Помазание сопровождалось второй молитвой: «Благоутробне Господи, милостиве Боже наш...», в которой священник молился, чтобы Господь, через возложение его грешной руки даровал по милости Своей исцеление больному. Чин оканчивался сугубой ектенией и молитвой отпуста «Многомилостиве Господи Иисусе Христе...». Очевидно, это елеопомазание не было простым благочестивым обычаем, так как совершалось пресвитерами по церковному чину, но при этом не было и Таинством святого елея. (Отсутствие признаков Таинства: отсутствие моления об оставлении грехов и освящения елея). Это не Таинство, а

церковный обряд. В настоящее время подобного вышеуказанному отдельного чинопоследования помазания елеем в Православной Церкви нет, а есть чины елеосвящения, входящие в состав других Последований.

При Крещении совершается благословение елея и помазание им крещаемого и воды перед погружением в воду. На всенощных бдениях в воскресные и праздничные дни бывает благословение елея вместе с хлебами, пшеницей и вином, и молящиеся помазываются этим освященным елеем.

*История постепенного развития и образования
чинопоследования Таинства елеосвящения*

Когда именно было установлено Таинство елеосвящения, в Священном Писании прямо не сказано. Некоторое предугадание на это Таинство можно видеть в том повелении и власти, которые даровал Иисус Христос во время Своей земной жизни святым апостолам, посылая их на проповедь, сказав им: «болящие исцеляйте» (Мф. 10,8).

Евангелист свидетельствует, что апостолы во исполнение повеления Господа «исшедше... проповедаху... и мазаху маслом многи недужные и исцелеваху» (Мк. 6, 12-13). С наибольшей же вероятностью можно полагать, что заповедь об этом священнодействии дана была Господом Иисусом Христом по Его воскресении, когда, посылая апостолов на проповедь Евангелия во всем мире, Он облакал их властью совершать необыкновенные знамения. Особая речь была тогда и об исцелении недужных, именно, что чрез возложение рук на недужных им будет подаваться здравие (Мк. 16, 13). Во всяком случае, в первенствующей Церкви, несомненно, уже существовало это священнодействие, что можно видеть из книги Деяний Апостольских. Там читаем, что когда апостол Павел был в Мелите и узнал, что у начальника острова отец лежал больной горячкой, то «вошел к нему, помолился и возложив на него руки свои, исцелил его» (Деян. 28, 8).

Не менее ясное указание на существование этого Таинства во времена апостолов находим мы в послании апостола Иакова, который дает верующим такое наставление: «Болят ли кто в вас, да призовет пресвитера церковных, и да молитву над ним сотворит, помазание его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь, и аще грехи сотворил есть, отпустится ему» (Иак. 5, 14-15).

Необходимо отметить, что в этих словах апостол заповедует христианам не что-нибудь новое и ранее им неизвестное, а только напоминает им исполнять то, что было всем известно как установление божественное и спасительное, к которому нужно обращаться всякий раз в соответствующих случаях. А так как святые апостолы вообще ничего не проповедовали сами от себя (Гал. 1, 11-12), но учили только тому, что заповедал им Господь Иисус Христос (Мф. 28, 20) и что внушал Дух Святой (Ин. 16. 13), то ясно, что и елеопомазание, заповедуемое апостолом Иаковом христианам как таинственное врачевство от болезней телесных и душевных, установлено Самим Господом Иисусом Христом.

Митрофан Критопул в «Исповедании Греческой Церкви» писал против лютеран: «Таинство святого елеопомазания получило свое начало от Жениха и Господа Церкви, как свидетельствует о сем святой Марк: ибо как бы могли помазывать ученики, если бы им не было повелено? От апостолов Таинство передано и Церкви, как говорит Божественный Иаков, и сохраняется ею до сего времени" [7].

Список литературы

1. Архангельский Михаил, протоиерей. О тайне святого елея. Исследование об историческом развитии чинопоследования Елеосвящения от установления сего таинства до издания нынешнего его «Последования», с подробным изъяснением последнего. С-Петербург. Типография Тренке и Фюсно, Максимилиановский переулоч, №13. 1895. Предисловие, С.1.

[Электронный ресурс]. - URL:

http://www.odinblago.ru/kanonika/nikodim_pravila_cerkvi/1

2. Писания св. отцев и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Спб., 1856., типография Королева и комп., т. II, с. 367 [Электронный ресурс]. -URL:

https://vk.com/doc7368545_327028728?hash=afc1d644540598b44d&dl=bc26c92a51a89704f9

3. Лавсаик. Спб., 1874. С.47, с. 165, с. 172, с. 223.

4. История боголюбцев. Спб., 1853. С.103.

5. Житие преподобного Серафима Саровского. Спб., 1863. С. 103-104.

6. Творения святых отцов, 1858, кн. VI, прибавление. С. 597.

References

1. Arhangelskiy Mihail, protoierei. O tainesve yeleya .Isslyedovaniye ob istoricheskom razvitii chinoposlyedovaniya Yeleosvyascheniya ot ustanovlyeniya sego tainstva do izdaniya nyineshnnyego ego "Poslyedovaniya", s podrobnyim izyasnyeniyem poslyednego. S-Peterburg. Tipografiya Trenke i Fyusno, Maksimilianovskiyy pereulok, №13. 1895. Predisloviye, S.1.

[Elektronniy resurs]. - URL:

http://www.odinblago.ru/kanonika/nikodim_pravila_cerkvi/1

2. Pisaniya sv. ottsev I uchityelyei tserkvi, odnosyaschiyesya k istolkovaniyu pravoslavnogo bogosluzheniya. Spb., 1856., tipografiya Koroleva i komp., т. II. S. 367 [Elektronniy resurs]. -URL:

https://vk.com/doc7368545_327028728?hash=afc1d644540598b44d&dl=bc26c92a51a89704f9

3. Lavsaik. Spb., 1874. S.47, s. 165, s. 172, s. 223.

4. Istoriya bogolyubtsev. Spb., 1853., S.103.

5. Zhitiye prepodobnogo Serafima Sarovskogo. Spb., 1863. S. 103-104.

6. Tvoreniya svyatyih ottsov, 1858, kn.VI, pribavlyeniye. S. 597.

ВЕНЮКОВ Дионисий Борисович, протоиерей²

**ХРИСТИАНСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ В ПОСТХРИСТИАНСКОМ
МИРЕ**

Тулльская духовная семинария

Archpriest Dionisiy Borisovich Venyukov

CHRISTIAN REVELATION IN THE POST-CHRISTIAN WORLD

Tula Theological Seminary

Реферат: Христианское Откровение – Священное Писание Нового и Ветхого Завета является важнейшим источником христианского вероучения. В ряде современных христианских деноминаций данные этого Откровения и основанные на них традиционные представления о Боге и Его свойствах подвергаются искажающей богословской ревизии в духе антропоцентрического монизма. Одно из направлений постхристианского ревизионизма – применение небиблейской «инклюзивной» терминологии в современных переводах Священного Писания.

Ключевые слова: Божественное Откровение, цивилизация, ревизионизм, инклюзивный язык, антропоцентрический монизм, Церковь, Священное Предание, постмодернизм, постхристианство.

Abstract: *Christian Revelation, the Holy Scripture of the New and Old Testament is the most important source of Christian doctrine. In an number*

²Венюков Дионисий Борисович – протоиерей РПЦ, кандидат богословия, преподаватель Тульской духовной семинарии.

Venyukov Dionisiy Borisovich – archpriest of the Russian Orthodox Church, Candidate of Theology, educator of Tula theological seminary.

of modern Christian denominations the data of this Revelation and the traditional notions about God and His properties based on them are subjected to a corrupted theological revision in the spirit of anthropocentric monism. One of the directions of post-Christian revisionism is the usage of non-biblical «inclusive» terminology in the modern translations of the Holy Scripture.

Keywords: *Divine Revelation, civilization, revisionism, inclusive language, anthropocentric monism, Ecclesia, sacred Tradition, post-modernism, post-Christianity.*

Современное общество, преимущественно европейское и североатлантическое, последние полвека настойчиво идентифицирует себя как общество с приставкой пост: постиндустриальное в экономике, постсуверенное в политике, постмодернистское в культуре, постхристианское в религии. Такое определение выносится обществу, исходя из идеи его поступательного развития, которая означает неизбежный переход от устаревших форм жизни к новым и современным, преодоление несовершенных способов самооценки в пользу более точных и свойственных человеческой природе. При ближайшем рассмотрении, однако, значительную часть этих заявлений следует отнести к выдаванию желаемого за действительное. Здесь имеет место не столько развитие, сколько принудительное внедрение в сознание масс людей искусственно созданных нормативов современности, за которыми, как кажется, просматривается некий общемировой заказ на создание общества определенной модели – раздробленного, индифферентного и управляемого.

Общеизвестно, что европейская цивилизация столетиями создавалась на основе христианского свидетельства. Христианские ценности прочно положены в фундамент этой цивилизации и

обуславливают ее главные достижения во всех сферах, и в особенности в признании уникальности человеческой личности и ценности человеческой жизни. В этой связи полноценное постхристианское преодоление этих ценностей означает фундаментальный демонтаж европейской цивилизации. Это, как думается, глубинный и поэтому совсем не быстрый процесс. И в настоящий момент он больше находится на стадии пропаганды и внушения, нежели реального преодоления христианских ценностей. Впрочем, настойчивая постхристианская пропаганда рано или поздно все же приносит свои разрушительные плоды.

Если говорить о христианском характере европейской цивилизации в целом, то о нем свидетельствуют сами ее представители. Например, американский историк Кеннет Скотт Латуретт пишет: «Более чем любая другая религия, чем вообще любой фактор человеческой истории, христианство способствовало... развитию человека: благодаря христианству языки приобретали письменную форму, создавалась литература, поддерживалось образование... ум и дух человека получал толчок, побуждавший его по-новому браться за познание неведомого. Оно было самой влиятельной силой в борьбе с такими врагами человечества, как войны, голод и эксплуатация... Больше, чем любая другая религия, оно поддерживало достоинство человеческой личности. Оно достигло этого, стараясь возвысить человека над эгоизмом, над духовной посредственностью, над моральным разложением. Оно вело к бескорыстному подвигу, давая людям поразительную духовную силу. Оно достигло этого также и тем, что высоко ценит каждую человеческую душу и открывает возможности бесконечного роста в общении с Богом»[1].

Английский историк и общественный деятель Уильям Эдвард Лекки говорит о том же, акцентируя внимание на евангельском образе Христа: «На долю христианства выпало представить миру идеальный характер, который, несмотря на все изменения, происходящие в мире в течение...

столетий, продолжает вдохновлять человеческие сердца; Христос доказал, что способен воздействовать на людей всех возрастов, всех культур, всех темпераментов, всех социальных слоев. Он всегда был не только высшим образцом добродетели, но и сильнейшим стимулом для подлинно добродетельного поведения; Он оказал такое глубокое влияние на людей, что можно не колеблясь сказать: простое повествование о трех годах жизни Христа сделало для возрождения и смягчения нравов человечества больше, чем все изыскания философов и призывы моралистов»[1].

Таким образом, в центре христианского влияния на мир в течение последних двадцати веков стоит безупречный евангельский образ Христа, запечатленный на страницах Священного Писания Нового Завета. И сегодняшняя постхристианская модель общества в качестве одной из своих задач видит, в частности, размывание разными средствами этого цельного образа Богочеловека и вообще представлений массового сознания о Боге и Его откровении. Одним из способов достижения такой цели являются популярные сегодня в западном мире реинтерпретации и новомодные переводы Священного Писания.

В таких переводах принцип верности библейскому тексту трактуется весьма вольно вплоть до привнесения в этот текст граничащих с кощунством понятий и определений. Например, в последнее время получили распространение такие версии Библии, в которых применительно к Богу используется так называемый «инклюзивный язык». Данный феномен имеет отношение преимущественно к переводам Библии на английский язык, в котором Бог традиционно обозначается местоимением «Он» (He). Некоторые представители феминистского богословия настаивают на том, что, поскольку Бог не является мужчиной, Его следует описывать нейтральными местоимениями или же вообще не употреблять по отношению к Нему местоимений. Вместо же традиционных терминов «Отец, Сын и Святой Дух» (Father, Son and Holy

Spirit), имеющих подчеркнуто мужское звучание, это псевдобогословие предлагает употреблять нейтральные термины «Родитель, Искупитель и Питатель» (Parent, Redeemer and Sustainer).

Представители феминистского богословия указывают также на то, что на протяжении всего Священного Писания предпочтение отдается мужчинам, а не женщинам. В Ветхом Завете говорится о Боге Авраама, Исаака и Иакова (Исх. 3, 16), а не о Боге Сарры, Ревекки и Рахили; заповеди Моисеевы адресованы мужчинам, а не женщинам (например, десятая заповедь декалога звучит как «не желай жены ближнего твоего» (Исх. 20, 17); в книге Притчей Соломоновых автор обращается к читателю-мужчине, тогда как о женщинах говорится в третьем лице. В Новом Завете адресатами нравственных заповедей тоже оказываются преимущественно мужчины:

- Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует (Мф. 5, 31-32);

- истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы гораздо более в сие время, и в век будущий жизни вечной (Лк. 18, 29);

- Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь (1 Кор. 7, 27-28).

Также в Евангелиях при упоминании о количестве присутствующих исключаются женщины (Мф. 14, 21: «евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей»). И даже в число 144 тысячи спасенных входят только мужчины (Откр. 14, 4: «те, которые не осквернились с женами»). В Посланиях апостола Павла неоднократно подчеркивается неравенство между женщиной и мужчиной:

- *всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог... Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове своей [знак] власти [над] [нею], для Ангелов (1 Кор. 11, 3-16);*

- *Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении... Если же они хотяют чему научиться, пусть спрашивают [о том] дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви (1 Кор. 14, 34-35);*

- *Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе (Кол. 3, 18);*

- *Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии (1 Тим. 2, 11-15).*

С точки зрения феминистского богословия, наличие в Писании столь многочисленных текстов, «исключающих» или унижающих женщин, объясняется культурными и общественными стандартами патриархальной эпохи, в которую жили авторы Ветхого и Нового Заветов, и, следовательно, данные тексты должны быть откорректированы[2].

Такие манипуляции над текстом Божественного Откровения вполне заслуживают названия постхристианских, продиктованных духом европейской толерантности и требованиями «политкорректности». Поэтому совсем неудивительно, что Православная Церковь считает такую коррекцию недопустимой, поскольку она не только радикальным образом разрушает текст Священного Писания, но и во многих случаях ведет к пересмотру тех нравственных установок, которые были характерны для ранней Церкви и которые сохраняются в православном Предании до наших дней.

В постхристианской модели общества рано или поздно происходит искажение в целом представлений о Боге и Его свойствах: Бог перестает

быть совершенным Богом аутентичного Откровения и превращается в бессильного и человекозависимого Бога, вынужденного идти на компромисс с греховным человеческим выбором. Современный западный мыслитель и литератор Оз Гиннесс отмечает, что «западное общество достигло состояния плюрализации, где выбор – это не просто образ жизни, это образ мыслей. Выбор стал самоценностью, даже приоритетом. Быть современным – значит пристраститься к выбору и переменам. Перемены стали самой жизненной сутью»[3]. В этой новой системе ценностей множество современных людей освобождают себя от бремени библейской традиции и саму истину начинают воспринимать как вопрос личного выбора, а не Божественного Откровения.

Авторитетный западный социолог религии Питер Бергер утверждает, что деятельность, основанная исключительно на свободном выборе, стала для современного человека насущным требованием времени. Такой подход к определению истины этот исследователь с долей иронии называет «еретическим императивом», имея в виду, что слово «ересь» означает по-гречески буквально именно «выбор»[4]. Понятно, что такая игра слов подчеркивает лишь трагическую абсурдность ситуации и должна быть понимаема в переносном смысле. Автор этого пародийного термина не стремится дискредитировать возможность выбора как такового. Ведь это бы значило отказать человеку в богодарованной свободе. Питер Бергер просто с сожалением иронизирует над стремлением современного человека любой постулат поставить под сомнение и воспользоваться правом выбора подчас ради самого выбора, ради умножения мнений, а не ради поиска истины.

Таким образом, в постхристианском мире преодолевается библейское представление о Боге как ограничивающее человеческую свободу и оскорбительное для человеческих чувств. Божественные свойства подвергаются пересмотру в духе антропоцентрического монизма.

Так божественная любовь лишается святости и ненависти ко греху. Божественный суверенитет больше не тревожит человеческую автономию. Даже божественное всеведение получает новое звучание: Бог может знать все что угодно, но только не решения, которые человек примет на основании своей свободной воли. Западные богословы-ревизионисты делают все возможное, чтобы очистить в глазах современного человека репутацию Бога, запятнанную теми, кто веками придерживался традиционных доктрин[3].

Постхристианство как религиозно-культурное явление означает, таким образом, не столько радикальный отказ от образа Христа, сколько пересмотр или ревизию библейских представлений о Нем, интерпретацию данных Откровения в согласии с требованиями постмодернистских стандартов праведности и любви. Однако по своей духовной сути любая корректирующая ревизия Божественного Откровения становится, как говорит апостол Иоанн Богослов в своих Соборных Посланиях, обольщением и богоборческим антихристианством (1 Ин. 4, 3; 2 Ин. 1, 7). В этих условиях верность традиционному библейскому представлению о Боге и человеке возможна только в рамках принятия догматического статуса Священного Предания Церкви Христовой, которое многие представители западного христианства и поныне воспринимают как ненужный довесок к библейскому тексту Писания.

Выдающийся православный богослов прошлого столетия В.Н. Лосский определял Предание как «жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не естественном свете человеческого разума»[5]. Именно Предание Церкви, по выражению Владимира Лосского, «дает понимание смысла истины Откровения – не только того, что надлежит принимать, но также и, – что главное, – того, как следует принимать и хранить услышанное. В этом общем смысле

предпосылкой Предания является непрестанное действие Духа Святого... в Церкви... Только в Церкви делаемся мы способными обнаруживать внутреннюю, сокровенную связь между священными текстами, благодаря которой Священное Писание... является единым и живым телом Истины, где Христос присутствует в каждом слове»[6].

В завершение приведу еще одно известное свидетельство того, что для православной традиции опыт жизни в Духе в целом первичен по отношению к любому письменному тексту. Архимандрит Софроний (Сахаров) в жизнеописании преподобного Силуана Афонского писал: «Предание как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви есть наиболее глубокая основа ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм ее... Если предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, то есть, Ветхого и Нового Заветов, творений Святых Отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением той же веры, единожды преданной святым (Иуд. 1, 3), выявлением все того же Единого Духа, неизменно действующего в Церкви, являющегося ее основой, ее сущностью. Но если бы Церковь лишилась своего Предания, то она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца (2 Кор. 3, 3)»[7].

Список литературы

1. *Пиннок К.Х.* Влияние Евангелия на общество. (Электронный ресурс). – Электр. ст. – Режим доступа: <https://religion.wikireading.ru/113643>

2. *Иларион (Алфеев), митрополит.* О значении Священного Писания в современном православном богословии. (Электронный ресурс). – Электр.ст. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/o-znachenii-svyashhennogo-pisaniya-v-sovremennom-pravoslavnom-bogoslovii>
3. *Молер А.С* адом покончено? (Электронный ресурс). – Электр.ст. – Режим доступа: <http://propovedi.ru/resource/doing-away-with-hell-1/>
4. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. Персоналии. Питер Бергер. (Электронный ресурс). – Электр.ст. – Режим доступа: <http://countries.ru/library/culturologists/berger.htm>
5. *Лосский В.Н.* Предание и предания. / Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 525.
6. *Лосский В.Н.* Всесвятая. / Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 323-324.
7. *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Старец Силуан. Париж, 1952. С. 39.

References

1. *Pinnok K.H.* *Vliyanie Evangeliiya na obshchestvo.*[Elektronniy resurs].– Elektronnaya statja. – Rezhim dostupa: <https://religion.wikireading.ru/113643>
2. *Ilarion (Alfeev), mitropolit.* О значении Svjashchennogo Pisanja v sovremennom pravoslavnom bogoslovii. [Elektronniy resurs].– Elektronnaya statya. – Rezhim dostupa: <https://azbyka.ru/o-znachenii-svyashhennogo-pisaniya-v-sovremennom-pravoslavnom-bogoslovii>
3. *Moler A.* S adom poconcheno? [Elektronniy resurs].– Elektronnayastatja. – Rezhim dostupa: <http://propovedi.ru/resource/doing-away-with-hell-1/>
4. *Religiya i obshchestvo: hrestomatiyapocotsiologiiireligii.* Piter Berger. (Elektronniy resurs).– Elektronnayastatya. – Rezhim dostupa: <http://countries.ru/library/culturologists/berger.htm>

5. *Losskiy V.N.* Predanie i predaniya. / Bogoslovie i bogovidenie. Sbornik statei.M., 2000.S.525.
- 6.*Losskiy V.N.* Vsesvyataya. / Bogoslovie i bogovidenie. Sbornik statei. M., 2000.S.323-324.
7. *Sofroniy (Saharov), arhimandrit.* Starets Siluan.Parizh, 1952.S.39.

КОВАЛЕВСКИЙ Вячеслав Геннадиевич, протоиерей³

**БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ МОЛОДЕЖНОГО СЛУЖЕНИЯ
В ЦЕРКВИ НА ПРИМЕРЕ ТУЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (МОЛОДЕЖЬ В
ЖИЗНИ ЦЕРКВИ ИЛИ ЦЕРКОВЬ В ЖИЗНИ МОЛОДЕЖИ)**

Тулльская духовная семинария

Archpriest Viacheslav Gennadiyevich Kovalevskiy

CHRISTIAN REVELATION IN THE POST-CHRISTIAN WORLD

Tula Theological Seminary

Реферат: В наше время в связи с противоречивостью, неустойчивостью и многообразием ценностных ориентаций и установок особенно остро стала проблема нравственного формирования личности. Естественно, решением этой проблемы, наряду с государством, озабочена и Русская Православная Церковь. Причем, надо отметить, в Православной Церкви никогда ранее работы с молодежью как отдельной категорией специально не велось. Воспитание и воцерковление подрастающего поколения на протяжении веков проходило в семье, в устоях православных традиций, православной веры.

Ключевые слова: Божественное Откровение, инклюзивный язык, Церковь, Священное Предание, молодежь, молодежное служение Русской Православной Церкви, спорт, театральное искусство.

³Ковалевский Вячеслав Геннадиевич – протоиерей РПЦ, кандидат богословия, преподаватель Тульской духовной семинарии.

Kovalevskiy Viacheslav Gennadiyevich – archpriest of the Russian Orthodox Church, educator of Tula theological seminary.

***Abstract:**In our time, the contradictions, the volatility and diversity of value orientations and attitudes became particularly acute problem of moral personality. Naturally, the solution to this problem, along with the State concerned and the Russian Orthodox Church. Moreover, it should be noted, never before in the Orthodox Church youth work as a separate category, specifically. Education and Church of the younger generation for centuries was in the family, in the tenets of the Orthodox traditions of the Orthodox faith.*

***Keawords:**Divine revelation, inclusive language, Church, Holy tradition, young people, the Youth Ministry of the Russian Orthodox Church, sports, drama.*

В конце XX века, с разрушением государственного строя и государственной идеологии, сознание и психика молодежи были подвергнуты массированным атакам идеологов и миссионеров всяческого рода, стремящихся заполучить себе растерянных, но наиболее активных, работоспособных и физически крепких людей.

В 1991 году на I Съезде православной молодежи в Москве были определены и сформулированы перспективы и задачи молодежного служения Русской Православной Церкви.

О необходимости и важности церковной работы с молодежью говорится и в дальнейшем, в частности, в документе «Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви», утвержденном на основании определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 5-6 октября 2011 года: «Церковь в своем миссионерском и пастырском служении должна всегда искать и находить те формы проповеди, которые были бы актуальны и понятны для людей разных возрастов, национальностей и профессий. Сегодня перед Русской Православной Церковью с особенной остротой стоит вопрос о

воцерковлении молодежи, духовно-нравственное состояние которой имеет определяющее значение для будущего нашей Церкви и общества» [1].

Когда мы говорим о работе с молодежью в Церкви, мы говорим о чем-то новом, что только формируется. Опыт такой работы в течение 27 лет в двухтысячелетней истории христианства – капля в море. Сейчас идет наработка форм, методов и т.д. При этом в работе с молодежью очень важной задачей представляется не перейти некую грань, остаться в стенах Церкви.

Поскольку молодежь является главным творческим потенциалом в жизни, она меняется вместе с условиями жизни, с укладом. Например, сейчас молодежь больше всего интересуется компьютерное направление.

В данной работе мы хотим показать, насколько Церковь может ухаживать за молодежью. Или наоборот – лучше ей остаться консервативной и привлекать молодежь тем, что у нее есть. Насколько нам позволительно идти в ногу со временем.

За прошедшие четверть века в Тульской епархии были опробованы многие направления работы с молодежью: концертные программы, спортивные мероприятия, творческие вечера, тематические встречи.

Здесь очень важно определить, найти догматическое обоснование того, в каких спортивных мероприятиях мы можем участвовать, а в каких – нет. Например, городки, футбол, волейбол – спорт, который не несет в себе дополнительной смысловой нагрузки, а восточные единоборства несут в себе основы восточной философии. Силовые виды спорта, хоть и не несут в себе определённой философии, могут причинить увечье человеку. Они культивируют такие качества, как гордость, стремление к лидерству, эгоизм. Здесь важно понять, насколько и в какой мере Церковь может поддерживать эти виды спорта и спортсменов. То ли направлять их на то, чтобы они, нанося удар человеку, думали о ближнем своем, то ли думали о защите Отечества (существуют программы, направленные на защиту

Отечества, которые готовят молодого человека не как победителя соревнований). То есть, каким образом Церковь может участвовать в программах физического развития молодежи.

Мы не пытаемся адаптировать единоборства под Православную Церковь, чтобы перед поединком крестились, служили молебен, думали о ближнем своем. А, исходя из того, что молодежь это интересует, мы участвуем с ними наравне в этих мероприятиях для того, чтобы показать, что православный молодой человек не отдельный член общества, который занимается только своими проблемами, а может участвовать и в обычных спортивных мероприятиях.

Апостол Павел писал: *«Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»* (1 Кор. 9:22).

Мы при этом не ставим перед собой цели именно организации подобных спортивных сообществ при храмах и епархиях. Мы просто принимаем участие наравне с другими, поскольку это интересует молодежь.

Другое направление – музыка. Пожалуй, ничто так не объединяет молодежь, как музыка. Надо сказать, что музыка всегда играла большую роль в жизни православного человека, примером тому – церковные песнопения.

Но здесь мы видим, с одной стороны, есть музыкальные произведения, которые не имеют ничего церковного, с другой – огромная традиция церковных песнопений, которая может быть, не нравится молодым людям. И есть современная поп-культура, которая им нравится,

но которая никак не относится к Церкви, и даже иногда чужда Церкви. В последнее время появились новые музыкальные направления (православный рэп).

Есть протестантские песнопения, имеющие давнюю традицию, в которых часто слова евангельского, библейского содержания кладутся на музыку уже известных произведений композиторов, любимую в той или иной местности, и получается хорошее христианское песнопение. Можем ли мы этот опыт использовать? В традиции Церкви есть исполнение духовных кантов, церковных нелитургических песнопений, которые пользуются уважением, любовью людей. Поэтому если тексты не носят никакого антицерковного характера, почему бы и не исполнять их в сопровождении, например, гитары, вне Богослужения.

Или, например, театральные постановки. В светском обществе существует мнение, что Церковь против театра. Но, как показывает практика воскресных школ, православных молодежных объединений, театр в значительной мере объединяет молодых людей. Они очень охотно принимают участие в разработке постановок и в представлениях, поскольку здесь имеют место творческое общение, общая цель. И эти постановки пользуются успехом у зрителей разных возрастных категорий и разной степени воцерковленности. Человек, который практически не читает книги, через зрительное восприятие имеет возможность познакомиться с евангельскими истинами.

Нам необходимо найти ответ на вопрос, насколько Церковь может уходить за молодежью. Или лучше ей остаться консервативной и привлекать молодежь тем, что у нее есть. То есть, насколько нам, живя в Церкви, позволительно идти в ногу со временем.

Главное в молодежном служении – это литургическая жизнь, это общение в Церкви. Исходя из того, что общение людей в разные времена, в разных условиях жизни носит разные формы, мы пытаемся найти такую

гармоничную связь между реальной жизнью и церковной жизнью. Чтобы человек не был сегодня православный, а завтра спортсмен, бизнесмен, строитель и т.д. Чтобы молодой человек, переступая порог церкви и возвращаясь в свою семью, в общество, чувствовал себя полноценной личностью и тут и там, чтобы он был всесторонне развит.

Наша цель не в том, чтобы воцерковить спорт или театральное искусство. Наша задача – показать, что мы – одни и те же люди. Это основано не на наших взглядах, не на наших интересах, а на том, что Господь позволяет проводить данную работу.

Сегодня мы наблюдаем плоды нашей деятельности. Мы видим, что много современных людей: успешных бизнесменов, певцов, музыкантов, деятелей театра и кино, спортсменов – являются одновременно верующими людьми.

Но также мы часто наблюдаем, что люди разделяют: церковь – это интимная сакраментальная часть жизни, и – все остальное. Они могут идти на богослужение, но в их житейской практике церковная жизнь никак не отражается, как будто это две разные жизни.

Наша задача – соединить эти две стороны жизни. Чтобы человек, приходя в церковь, ощущал, что это – его, родное.

Часто бывает так, что современный человек ведет обычный образ жизни, а в праздники Рождества, Пасхи, Троицы посещает храм, чтобы отдохнуть, получить приятные впечатления. И получается, что православие в нашей стране – некий островок духовного туризма, в который он может окунуться, вынырнуть и вернуться обратно, в свою жизнь.

Для многих людей проблема заключается в том, что Церковь, по их мнению, – это что-то обособленное, государство внутри государства, как туристическая зона. Но мы понимаем, что Церковь – это наша жизнь. Она не ограничена заборами и проходными зонами.

Для нас важно то, что учение Христа и проповедь апостолов были обращены ко всем людям без различия национальности, социального положения, пола: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Господь призывал и принимает всех. В том числе и детей: «Пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие» (Мк.10:13-16; Мф.19:13-15; Лк.18:15-17). Этот эпизод описывают практически одинаково три евангелиста: Марк, Матфей и Лука.

В толкованиях на данный отрывок отцы Церкви и современные богословы в основном обращают внимание на черты, присущие детям: чистота, послушание, доверчивость и т. д. Также на эти слова ссылаются, когда отвечают на вопрос о крещении младенцев.

Мы же предлагаем увидеть в этом повествовании ещё одну сторону: дети имеют некие отличия от взрослых, как бы выделяются Самим Спасителем в отдельную категорию пасомых. И об этом надо постоянно помнить пастырю.

Современное общество нацелено на потребление, а не на производство. Отсюда – обилие так называемого «свободного» времени у молодежи. Школа в нынешнем ее секуляризованном виде может более или менее успешно организовать учебный процесс, но никак не воспитательный. Педагогические воспитательные системы не затрагивают духовной стороны личности ребенка. И здесь на помощь и семье, и школе должна прийти Церковь, ведь только она окажет спасительную помощь при духовных болезнях, разрушит замыслы врага, унижающего в человеке Божественный образ.

В переломные моменты развития общества правильному определению личных и общественных ориентиров способствует богословская мысль.

По свойственной молодости гибкости ума и жажды познания нового молодежь способна воспринимать (впитывать) необходимые знания и делиться ими с окружающими. Поэтому молодые готовы к восприятию евангельского учения, если не имели возможности узнать его раньше, и активному изменению себя.

Молодежи свойственно участвовать в объединениях по интересам, быть вместе – это очень соответствует принципу соборности в Церкви. Здесь возможно, поддерживая стремление молодых к единению, проводить аналогию с единством Лиц Святой Троицы.

Воцерковленные молодые люди так же стремятся к общению, обсуждению общих проблем, совместному деланию, к совместному служению ближним. Они всегда открыты к диалогу и с теми, кто разделяет их взгляды, и с теми, кого они бы хотели убедить. Возможность ощутить единство православных христиан необходимо для того, чтобы через это открылись миру любовь Божия, явленная в единстве Святой Живоначальной Троицы: «Да будет все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17,21).

Молодежь во все времена объединяется по интересам. Очень важно объяснить молодежи смысл соборности: люди должны быть вместе, они должны помогать друг другу, любить друг друга. Не просто собраться в одном помещении и смотреть друг на друга, а быть соучастниками в жизни другого.

Богом данная сущность, которая подталкивает молодых людей к общению, призывает к тому, чтобы реализовали свои силы в помощи друг другу, а не в приятном времяпрепровождении в компании знакомых людей.

В результате объединения, общения, интереса друг к другу появляется стремление к взаимопомощи по заповеди «возлюби ближнего

как самого себя». А именно через служение ближнему возможно осуществление главной цели христианства – спасения души. По своей природе молодой человек деятелен и активен. Церковным приходом должен быть востребован потенциал молодого человека. Социальное служение на приходе будет иметь, с одной стороны, самое благотворное влияние на их развитие как ревностных христиан, а с другой – способствовать расширению влияния Церкви в современном обществе.

Юность, период становления личности, делает возможным развитие в человеке следование и послушание истинам, данным Богом Законоположителем. Направленная духовная жизнь будет способствовать стремлению молодого человека к совершенству и к единению с Богом.

Со стороны Церкви необходимо напоминать, раскрывать современному человеку его богообразность и духовное предназначение. Пастырю необходимо делать все, чтобы помочь пасомым в разрешении сложнейших проблем, возникших в нынешнем веке.

Перед пастырями стоит конкретная, непростая задача – помочь молодым людям стать достойными гражданами своего земного Отечества (в этом Церковь является единомышленником светского государства) и достойными гражданами Отечества Небесного, заповеданного нам Творцом. Этого возможно достичь, лишь делая упор на сотрудничество со светскими структурами в деле духовно-нравственного воспитания детей и молодежи.

Нравственно только то, что соединяет человека с Богом – вот это есть русское понимание духовности, выраженное Преподобным Сергием (игумен Андроник (Трубачев))[0].

В Постановлении последнего Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, проходившего 29 ноября – 2 декабря 2017 года, записано: «Собор относит обращение к молодежи с Евангельским посланием и церковную работу с молодежью к первоочередным задачам,

стоящим сегодня перед архиереями и клириками. <...> Используя те или иные методы работы с молодежью, не исключая и заимствованных из светской практики, важно не упускать из виду главную цель, стоящую перед пастырем или любым церковным тружеником в общении с юношами и девушками: их приобщение к числу учеников Христовых».

Конечно, работа с молодежью требует особого пастырского подхода, учитывая и современный образ жизни, и психологию, и различные жизненные ситуации. К сожалению, у нас сейчас нет таких пастырей-педагогов, которые получили бы специализированное образование именно в этом направлении. Поэтому приходится все решать интуитивно, по Промыслу Божию, исходя из своего пастырского служения, из своей практики.

Надо сразу отметить, что работа с молодежью отличается от работы с прихожанами на приходе. Потому что главный посыл пастырского окормления на приходе состоит в том, что священник «пасет» уже «стадо». А с молодежью задача состоит не в том, чтобы «пасти стадо», но и набрать в это «стадо» других «овец», говоря евангельскими словами. Привлечь молодых людей не словами «приходите, у нас хорошо», а именно – донести до них свет евангельской веры. Быть миссионером, проповедником, учителем, наставником. При этом чувствовать границу, которую он не должен переступать, вовлекаясь в молодежное служение. И определить, насколько далеко он может заходить, чтобы потом иметь возможность не только вернуться самому, но и вместе с ними.

Нравственная жизнь христианина основывается на догматических истинах православного богословия, для изучения и усвоения которого большое значение имеет участие молодого (и немолодого) человека в Таинствах Православной Церкви. Как замечательно сказал Ф.М. Достоевский, «у нас есть великая школа богословия, это наша обедня, открытая для всех».

Стоит отметить, что известный педагог Сергей Александрович Рачинский (1833-1902), идеи которого о воспитании и образовании, подтвержденные опытом основанных им сельских школ, не потеряли своей значимости до сего дня, отводил преподаванию Закона Божия в школе самое важное место, и стержнем всего учебного дела считал Литургию [3].

По словам А.С. Хомякова, «каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом». По его мысли, только в Церкви личность обретает все свои дары, всю полноту своего личного богатства. «Быть в Церкви есть необходимое предисловие богословского познания», – основное убеждение Хомякова [4].

Для нас главное – литургическая жизнь, участие в Таинствах. На поверхностный взгляд кажется, что если организовать хороший концерт, то те, кто на него придут, скажут, что Церковь поступает правильно, проводя такие концерты, и я хочу быть христианином. Но как показывает практика, молодежь за этими концертами не видит Церкви, она видит только свое участие. И это может иметь негативные последствия.

С большой долей вероятности можем утверждать, основываясь на имеющемся опыте работы с молодежью в Тульской епархии, что те молодые люди, которые получили на встречах и беседах Тульского православного молодежного движения навык молитвы, остаются при храмах постоянными прихожанами, активными помощниками в трудах приходских общин.

«Если человек строит свою жизнь, опираясь на религиозные представления, то в его нравственной природе происходит глубочайшая перемена: он начинает усваивать качества, присущие Богу. В Библии

сказано, что человек создан по образу и подобию Божию. Святые отцы - учителя Церкви толковали эту библейскую истину таким образом: в природе человека заложены и присутствуют те же свойства, какими обладает Бог, а именно: разум, свободная воля и чувства. Однако качества и сила этих свойств несопоставимы с теми, которыми обладает Сам Бог. Уподобление Богу означает развитие в человеке этих качеств, с тем, чтобы попытаться сократить дистанцию между ним и Богом. Так на основе знаний, полученных через Откровение, развивая свою нравственную природу и реализуя заложенный в ней образ Божий, человек устанавливает контакт с Богом, между ними возникает религиозная связь» (митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл «Слово пастыря» «О соединении с Богом») [5].

Список литературы

1. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви. М., 2014. С. 3.
2. Богословские труды. Сборник двадцать девятый. Игумен Андроник (Трубачев), Троице-Сергиева Лавра. Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников. Изд. Московской Патриархии, 1989. С. 230.
3. С.А. Рачинский о воспитании: Для педагогов, родителей и студентов педагогических вузов. М. 2004. С. 51.
4. В. В. Зеньковский. История русской философии. А.С. Хомяков. [Электронный ресурс]<https://www.litmir.me/br/?b=131981&p=49>
5. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. «Слово пастыря». «О соединении с Богом» [Электронный ресурс]<https://azbyka.ru/slovo-pastyrya#n7> 01.08.18 15:01.

References

1. Ob organizatsii molodyozhnoi raboty v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. M. 2014. S. 3.
2. Bogoslovskiye trudyi. Sbornik dvadtsat devyatyi. Igumen Andronik (Trubachyov), Troitse-Sergiyeva Lavra. Russkaya duhovnost v zhizny prepodobnogo Sergiya I yego uchenikov. Izd. Moskovskoi Patriarhii, 1989. S. 230.
3. S.A. Rachinskiy o vospitanii: Dlya pedagogov, roditelei i studyentov pedagogicheskikh vuzov. M. 2004. S. 51.
4. V.V. Zenkovskiy. Istoriya russkoi filosofii. A.S. Khomyakov [Elektronniy resurs]. <https://www.litmir.me/br/?b=131981&p=49>
5. Mitropolit Smolenskii I Kaliningradskii Kirill.«Slovo pastyrya». «O soyedinenii s Bogom» [Elektronniy resurs]. <https://azbyka.ru/slovo-pastyrya#n7> 01.08.18 15:01.

КАФЕДРА
ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ
И ГУМАНИТАРНЫХ
НАУК

**КУЛЬТУРФИЛОСОФСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ
ЕВРАЗИЙСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ**

Тульская духовная семинария

Druzhinin Viktor Ivanovich

**CULTURE AND PHILOSOPHICAL DETERMINATION OF
EURASIAN HISTORIOSOPHY**

Tula Theological Seminary

Реферат: Уже после официального создания евразийства эти идеи поддержали и развивали многие евразийцы. Они констатировали, что западно-европейское мышление создало европоцентристскую модель всемирной истории, согласно которой история представляла собой процесс, где действовали универсальные исторические законы, а культуры разных народов лишь являлись их наглядным проявлением и действием. При таком рассмотрении не принимались во внимание аутентичная самобытность той или иной культуры, обусловленная сложившимся типом мировоззрения, специфически неповторимого каждого из народов мира.

Ключевые слова: Философия, патриотизм, духовная очевидность, нравственная цель, справедливость, любовь, цивилизация, евразийцы, наука, мифология, религия, религиозная философия.

⁴Дружинин Виктор Иванович – доцент, кандидат философских наук, заведующий учебно-методическим отделом Тульской духовной семинарии, заведующий кафедрой Общеобразовательных и гуманитарных дисциплин Тульской духовной семинарии/

Druzhinin Viktor Ivanovich – associate Professor, candidate of philosophical Sciences, head of the training division of Tula Seminary, head of the Department of education and Humanities Tula Theological Seminary.

***Abstract:** After the formal establishment of the Eurasianism ideas supported and developed many Eurasians. They noted that Western European thinking created the evropocentristskuju model of world history, according to which history was a process which had universal historical laws and cultures of different peoples were their only a clear indication of and action. Such review is not taken into account the authentic identity of one or another culture, due to the prevailing type of ideology, specifically unique to each of the peoples of the world.*

***Keywords:** philosophy, patriotism, spiritual evidence, moral purpose, justice, love, civilization, Eurasians, science, mythology, religion, religious philosophy.*

Исходным пунктом формирования евразийской теории о равенстве культур стала книга Н.С. Трубецкого «Европа и человечество», вышедшая в Софии в 1920 году, еще до официального провозглашения евразийства. Однако впоследствии евразийцы считали ее своей и всегда указывали первой в списке евразийской литературы. Отправной точкой работы была мысль о пагубном влиянии Западной Европы на остальной мир. Трубецкой не приемлет европоцентристскую модель всемирной истории, в которой прогресс предстает как единая линия, а народы делятся на передовые и догоняющие. Именно теория линейного прогресса рассматривала историю человечества как определенную «лестницу культур», вершиной у которой была европейская культура. При таком подходе необходимо, прежде всего, найти начало и конец эволюционной лестницы. Сделать это можно лишь приняв на веру, что та или иная культура и есть начало или конец подобной эволюции, но это не имеет ничего общего с научным подходом.

Согласно этой теории, культуры народов, отличающиеся от европейской, попадали в разряд «неисторических», рассматриваемых как тупиковая ветвь основного пути эволюции. Возражая такому представлению, Н.С. Трубецкой отмечал: «...вся эта лестница представляет из себя классификацию народов и культур по признаку их большего или меньшего сходства в современными романо-германцами. Момент оценки, делающий из этой классификации лестницу ступеней совершенства, не объективен и внесен чисто субъективной эгоцентричной психологией. Таким образом принятая в европейской науке классификация народов и культур не может объективно доказать превосходство романо-германской цивилизации над культурами других народов»[1].

Евразийцы не могли согласиться с такими утверждениями и заявляли, что нет единых для всех времен и народов законов, каждая культура самобытна, уникальна и неповторима. Уникальной является и культура такой «симфонической личности», как Россия. В работе «Россия и Европа в их историческом прошлом» С.Г. Пушкарев уточнял, что вопреки распространенным в общественно-политической и исторической мысли того времени представлениям о том, что все европейские государства, и в числе их Россия, проходят единый путь исторического развития, подчиняясь определенным «...общезначимым «историческим законам» (причем на этом пути Россия является лишь более «отсталой» сравнительно с народами романо-германской Европы), мы утверждаем, прежде всего, что общезначимых «законов исторического развития» не существует, ибо история имеет дело с явлениями индивидуальными и качественно-своеобразными»[2]. Каждый народ в силу своего отличия по «внутреннему характеру или в своих внешних отношениях и взаимодействиях» от других народов может проходить или проходит в действительности «свой собственный жизненный путь, который столь же мало может быть наперед предначертан мнимыми «историческими

законами», как мало может быть предугадана наперед биография отдельного человека»[3]. Евразийская концепция эволюционного развития культуры основывалась на идее о том, что временная разверстка культуры в большинстве случаев осуществляется не в линейном направлении, а по замкнутому циклу. В качестве сложного организма культура переживает отдельные стадии своего развития, но не в рамках непрерывного и поступательного эволюционного ряда, а в круге законченного культурного цикла. Замкнутый циклический путь развития культуры знает свои периоды становления, подъема и упадка. Эта идея восходит к концепции историко-культурных типов, разработанной Н.Я. Данилевским. Так, например, – продолжал далее С.Г. Пушкарев, – исторический путь России качественно своеобразен и несопоставим во всех своих областях с историческими судьбами других стран, как Европы, так и Азии. Например, между каменными замками и городами Европы с одной стороны, и палатками степных кочевников – с другой, широко раскинулся мир деревянных изб русского крестьянина, над которым возвышаются кресты и купола православных церквей. Эти три мира «несводимы» один к другому и не «выводимы» один из другого, хотя, разумеется, «русский мир вступал в разнообразные отношения и испытывал разнообразные влияния как с Запада, так и с Востока»[4].

Исходя из уникальности истории и культуры России, Н.С. Трубецкой, вслед за Н.Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым, предлагал отказаться от понятия «общего прогресса человечества», которое являлось порождением «эгоцентризма» Европы, отождествляющей себя с судьбами всего мира. Только в истории отдельной страны можно наблюдать настоящий прогресс, считали евразийцы, только рассматривая культуру дифференцированно, по отраслям, можно выявить прогрессивное развитие той или иной ее отрасли: «Если линия эволюции разнотропна в разных отраслях, то не может быть и нет всеобщего восходящего движения, нет и

постепенного неуклонного общего совершенствования: та или иная культурная среда и ряд их, совершенствуясь в одном и с одной точки зрения, нередко упадает в другом и с другой точки зрения»[5]. Следовательно, евразийцы настаивали, что каждая культура должна рассматриваться дифференцированно, в зависимости от культурной среды, эпохи и отрасли самой культуры. Поэтому вместо эволюционной лестницы культур, согласно Н.С. Трубецкому, «мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по ступеням совершенства – новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур земного шара. Момент оценки должен быть раз и навсегда изгнан из этнологии и истории культуры, как и вообще из всех эволюционных наук, ибо оценка всегда основана на эгоцентризме. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие» [6]. Соответственно, эгоцентрические претензии европейцев, основанные на их, якобы, цивилизаторской роли в мире, основаны на подмене понятий «человечество», «общечеловеческая цивилизация». Под этими понятиями скрывались, полагал Н.С. Трубецкой, не общечеловеческие ценности, а этническая культура романо-германских народов. Для того чтобы избавиться от «ненавистного ига» романо-германцев, необходимо осознать, что их культура – одна их многих, равнозначная по своей ценности с другими культурами, что она является результатом общей истории этой, сравнительно немногочисленной группы этносов. Ее восприятие опасно для других этносов, уже потому, – был убежден мыслитель, – что лишает их веры в ценностное достояние собственной культуры, как это происходило в последние века с Россией.

Наряду с Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким, С.Г. Пушкаревым евразийскую теорию о равенстве культур, основанную на теории культурно - исторических типов Данилевского, развивал и Л.П. Карсавин. Ученый исходил из того, что евразийский подход к истории основан на

признании существования множественности равноценных культур, когда в центре внимания стоят вопросы их своеобразия, взаимодействия, смены, а мировой исторический процесс представляется как жизнь сообщества автономных культурных типов. В брошюре «Церковь, личность и государство» (1927) он обратил внимание на то, что подобный подход тяготеет к пониманию каждой культуры или этноса как особой «симфонической» личности, а всякая культура и всякий народ представляют в своем развитии ряд сменяющих друг друга симфонических личностей меньшего масштаба. Реальной при этом представляется не только отдельная личность, но и социальная группа, народ, государство. Следовательно, евразийская теория формулировала этические, географические и теократические постулаты, обосновывающие национальную идею.

Евразийцы считали, что давно уже утратила свое значение традиция, идущая со времен «избранного народа Божьего», разделяющая народы на исторические и неисторические, когда одним народам предначертана судьбой жизнь в рамках мировой истории, другие же обречены на существование вне всемирно-исторического процесса.

Достижимо ли «всеединство» человеческой культуры? Н. С. Трубецкой был убежден, что общечеловеческая культура невозможна. «В своей национальной культуре каждый народ должен ярко выявить всю свою индивидуальность, при том так, чтобы все элементы этой культуры гармонировали друг с другом, будучи окрашены в один общий национальный тон... У народов, близких друг к другу по своему национальному характеру, и культуры будут сходные. Но общечеловеческая культура, одинаковая для всех, невозможна» [7]. Евразийцы считали, что «всеединство» достижимо только в том случае, если рассматривать «общечеловеческое» не как что-либо конкретное, существующее в действительных формах, а понимать «общечеловечность»

как проявление реальности каждой из культур: «...во всем частном всегда раскрывается всеобщее... в каком-то новом аспекте, в каждой частной культуре и ее частной истине раскрывает себя еще нигде до конца эмпирически не осуществленная всечеловеческая культура и Абсолютная истина»[8]. Каждый народ отражает лишь одну из сторон общечеловеческого и никогда все.

В европейском мышлении исторический прогресс предстает как единая линия. «Не пучком лучей и не связкой параллелей, а лишь одной - единственной линейной направленностью судьбы человечества как единого целого»[9] представляется этому мышлению развитие общества и культуры. Критика прямолинейного прогресса приводит евразийцев к учению о множестве самоценных и самобытных культур. Каждая культура имеет свое собственное историческое культурное задание, поэтому линейный механический подход не только не этичен, но и не историчен. Общая картина всемирно-исторического развития мировой цивилизации складывается из множества культурных заданий, положенных историей на отдельный культурный тип. Каждый этнокультурный тип имеет свою национальную идею. Независимо от евразийцев и одновременно с ними к подобным выводам пришел в книге «Закат Европы» О. Шпенглер. Немецкий мыслитель отрицал общечеловеческое единство. В рамках своей схемы натуралистического циклизма он проводил идею полной непроницаемости каждого из человеческих миров для чужого духовного опыта. Каждая культура обладает неповторимыми индивидуальными чертами целостности, что дало возможность О. Шпенглеру отождествить культуру с живым человеческим организмом.

Ход истории представлялся евразийцам как процесс смены культур: культуры, сменяя друг друга в ходе исторического движения, по очереди выходят на каком-то отрезке вперед, и последняя по времени начинает осознавать себя призванной навсегда сохранять главенствующую роль.

Таким образом, евразийское мировосприятие строилось на признании существования общественно – культурных циклов зарождения, расцвета и упадка. Каждая частная культура утверждает себя «как все» и противопоставляет себя другим как единственную истинную. Именно этим объясняли евразийцы претензии европейской цивилизации, и прогресс с такой точки зрения есть «европеизация, т.е. просвещение в смысле усвоения основ рационализма»[10].

Как справедливо отмечали А.А. Кизеветтер [10] и некоторые другие критики евразийства, евразийцы, подвергая суровой критике европоцентристскую теорию линейного прогресса, отбрасывая и саму идею прогресса, отказывались от глубокого анализа всемирной истории в ее единстве и взаимосвязи. Здесь, однако, следует иметь в виду, что евразийцы не ставили своей целью дать всеохватывающую модель всемирно-исторического процесса, их рассуждения об исторических судьбах человечества были подчинены прежде всего задаче осмысления самобытности русской истории.

Таким образом, подводя итоги, можно сделать выводы о том, что центральная идея евразийской культурологии – это идея Евразии как самобытного историко - культурного мира. С ней связаны идеи русского культурного своеобразия и необходимости культурного и религиозного возрождения. Евразийская концепция культуры включает в себя отказ от панславизма славянофилов и тезис о положительном значении для русской культуры связи с азиатским миром.

Большое место в евразийских культурологических построениях занимает теория Н.С. Трубецкого о культуре «низов» и культуре «верхов» и анализ их взаимосвязи, а также учение Л.П. Карсавина о народе и культуре как «симфонических» личностях. Идеалом государства для евразийцев было «государство правды», строящееся на началах соборности и самоподчинения религиозно - нравственной правде. Вводя и

обосновывая новые понятия «идеи - правительницы», «идеалоправства», евразийцы разработали теорию «идеократического государства», которое должно прийти на смену старым моделям правления.

Появление евразийской теории о равенстве культур можно объяснить в контексте конкретной социокультурной ситуации, связанной с окончанием Первой мировой войны и распространением в Европе настроений утраты чувства исторической общности человечества. Эта теория утверждает самоценность и неповторимость каждой культурно - исторической общности.

Марксистская схема, основанная на выделении пяти социально-экономических формаций, не дает возможности понять и объяснить специфику России, неповторимые особенности ее развития. В данный момент наиболее перспективным и плодотворным является цивилизационный анализ. Категория «цивилизация» получает все большее распространение как метод сравнительно-исторического исследования. Евразийская теория о равенстве культур заложила свой значительный «камень» в фундамент цивилизационного метода исследования истории.

Евразийская теория о равенстве культур предполагает подход к рассмотрению истории человечества не по вертикали, устремляющейся вверх по так называемой «лестнице культуры», когда критерием прогресса служит степень развития техники и материальной культуры, а в горизонтальной плоскости, когда каждая из них развивается самобытно и независимо.

Заслугой евразийцев можно считать разработку идеи о необходимости для России развивать свою собственную национальную цивилизацию: слишком дорого стоили ей эксперименты по насильственному внедрению чужих достижений. Евразийцы доказали, что преклонение перед европейским способствует скорее упадку нации, чем ее

развитию, потому что имитация дает усвоение «статике» культуры, а не ее динамики.

Евразийцы были одними из первых, кто начал опровергать миф об отсталости не только российской цивилизации, но и великой восточной. Они стремились доказать, что Восток не шел медленно по европейской дороге, он просто шел по своему пути. Ценным в евразийской концепции можно считать то, что она призывала учитывать опыт всех существующих цивилизаций, а не только западной. Каждая культура значима и обогащает человеческое общество в целом, каждый народ отражает одну из сторон общечеловеческого, а сама «общечеловечность» может проявляться реально в культуре евразийской, западной, восточной и многих других.

Некоторые аспекты евразийского учения утратили актуальность и значимость в современной ситуации. Но в нем содержались идеи, которые и сегодня ценны для народов, проживающих в России. К ним относятся обоснование необходимости борьбы за выбор дальнейшего пути, учет национального самосознания, предостережение о возможности утратить свою сущность. Вместе с тем, антизападная направленность евразийской концепции не может быть однозначно оценена. Бесспорно, что влияние идей западного прогресса имело свою позитивную сторону, которая не присутствовала в евразийских построениях. Это объясняется тем, что евразийские идеи разрабатывались в эпоху кризиса западного общества, когда налицо были признаки девальвации западных ценностей.

Литература

1. Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920. С.21.
2. Пушкарев С.Г. Россия и Европа в их историческом прошлом // Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927. С. 121.
3. Там же. С. 121.

4. Пушкарев С.Г. Россия и Европа в их историческом прошлом... С. 121.
5. Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн – М.: Наука, 1993. С. 106.
6. Трубецкой Н.С. Европа и человечество. [Электронный ресурс] <http://nevmenandr.net/eurasia/1920-NST-europe.php>
7. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку... София, 1921.С. 323.
8. Полковников Г.Н. Диалектика истории. Париж, 1931. С. 169.
9. Флоровский Г.В. О народах неисторических. // Исход к Востоку. София, 1921. С. 54.
10. Полковников Г.Н. Диалектика истории. С. 169.
11. Кизеветтер А.А. Евразийство и славянофильство // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов. Под ред. Л.В. Пономаревой. М.,1992.

References

1. Trubetskoi N.S. Yevropa i chelovechestvo. Sofia, 1920.S.21.
2. Pushkaryov S.G. Rossiya i Yevropa v ih istoricheskom proshlom // Yevraziyskiy vremennik. Kn. 5.Parizh, 1927. S. 121.
3. Tam zhe. S. 121.
4. Pushkaryov S.G. Rossiya i Yevropa v ihistoricheskom proshlom... S. 121.
5. Savitskiy P.N. Yevraziistvo // Rossiya mezhdru Yevropoi I Aziiei: Yevraziyskiy soblzn. С. 106.
6. Trubetskoi N.S. Yevropa i chelovechestvo. [Elektronnyii resurs] <http://nevmenandr.net/eurasia/1920-NST-europe.php>
7. Trubetskoi N.S. Ob istinnom I lozhnom natsionalizme // Ishod k Vostoku... Sofia, 1921.S. 323.

8. Polkovnikov G.N. Dialektika istorii. Parizh, 1931. S. 169.
9. Florovskiy G.V. O narodah istoricheskikh // Ishod k Vostoku... Sofia, 1921.S. 54.
10. Polkovnikov G.N. Dialektika istorii. S. 169.
11. Kizevetter A.A. Yevraziystvo i slavyanofilstvo // Yevraziya: istoricheskiye vzglyadyi russkih emigrantov. / Pod red. L.V. Ponomaryovoi. M.,1992.

ПОЛЯКОВ Павел Владимирович⁵

**ВОПРОСЫ ИСТОРИИ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОЙ И
КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В
ТУЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВВ.**

Тульская духовная семинария

Polyakov Pavel Vladimirovich.

**ISSUES OF THE HISTORY OF CHARITY AND CULTURAL
ACTIVITY IN TULA STATE THE SECOND HALF OF THE XIX
CENTURY.**

Tula theological seminary

Реферат: Статья посвящена вопросам истории благотворительной и культурно-просветительской деятельности в Тульской губернии в период земской реформы 1864-1900 гг.

Ключевые слова: История, земство, благотворительность, гражданское общество, история медицины.

Abstract. *The article contains data on history of charity and cultural activity in Tula State in 1864-1900.*

Keywords: *history, zemstvo system, charity, cvil society, medicine history.*

⁵ Поляков Павел Владимирович – кандидат исторических наук, преподаватель Тульской духовной семинарии.

Polyakov Pavel Vladimirovich – candidate of historical sciences, educator of Tula theological seminary.

История благотворительной, социальной, культурно-просветительской деятельности в Тульской губернии XIX столетия отражает процесс формирования системы местного самоуправления как важнейшего института гражданского общества, что является положительным примером децентрализации при распределении административно-управленческих функций из столиц в провинцию.

Своеобразие этих процессов в значительной степени взаимосвязано с историей региона – с одной стороны, Тульская губерния в административном, демографическом, социальном отношении не выделялась среди других губерний центральной России и исследование процессов благотворительной и культурно-просветительской деятельности в регионе позволяет получить представление об общероссийских тенденциях. В то же время следует учитывать региональную специфику – фактор Тулы как крупного промышленного центра, который привел к сравнительно быстрому формированию прослойки зажиточных промышленников, что в свою очередь способствовало развитию негосударственных форм благотворительности, социальной и культурно-просветительской деятельности. Подобный опыт представляется уникальным в первой половине XIX в., когда социальная деятельность традиционно отождествляется с инициативами государства. Показательно, что в процессе складывания системы земского управления систематически поднимался вопрос, в какой степени этот опыт может быть востребован в новых условиях.

Основным благотворительным государственным учреждением в доземский период являлся Приказ общественного призрения. Он был образован в 1775 г. на основании Высочайшего постановления о правительственных учреждениях. Сфера деятельности – «соблюдать как

хозяйственное распоряжение, так и человеколюбие». Приказ состоял из избираемых органами городского управления представителей сословий – дворянства, горожан, крестьянства.

Приказу подчинялись другие присутствия – губернское правление, городской магистрат, управы благочиния, оружейная ратуша.

В начале столетия состав Приказа испытывал структурные изменения - если первоначально управленческие функции были сосредоточены в руках губернатора или предводителей дворянства, в дальнейшем происходит восстановление полномочий выборных заседателей.

Основными благотворительными заведениями, находящимися в подчинении Приказа общественного призрения в первые десятилетия XIX века, являлись Александровское дворянское училище, Главная народная школа, воспитательный и инвалидный дома, больницы и смирительный дом.

Отличительная черта благотворительной деятельности доземского периода – ярко выраженный сословный характер. Решение вопросов социального обеспечения возлагалось на дворянскую корпорацию, торгово-промышленные круги, зажиточное мещанство – слои населения, располагавшие достаточными средствами для частной благотворительной деятельности.

Показательно, что в рассматриваемый период реализация реформ, предпринимаемых государством в сфере образования, здравоохранения, социальной помощи в значительной степени осуществлялась за счет частных пожертвований. Так при образовании в Туле дворянского училища и народной школы помимо казенных расходов, средства на их содержание также были предоставлены Приказом общественного призрения[1]. Большую роль сыграли пожертвования частных лиц –

представителей дворянства и купечества. Приказ определял штат учителей и сотрудников училища и назначал им жалованье.

Одним из приоритетных направлений на протяжении всего XIX в. являлась организация системы медицинского обслуживания населения губернии.

На предварительном этапе (1797-1864 гг.) система оказания врачебной помощи населению Тульской губернии находилась в ведении Врачебной управы и Приказа общественного призрения, которые подчинялись Медицинскому департаменту МВД. В ведомстве МВД находились городские, тюремные, частные больницы, водолечебницы и аптеки. Приказ общественного призрения представлял собой управляемую губернатором административную канцелярию. Губернский врач не входил в состав Приказа, а лишь приглашался при разборе дел о благоустройстве больниц [2]. На государственной службе «по охранению народного здоровья» находились уездные врачи (по одному на уезд), начиная с учреждения медицинских управ в 1797 г. во всех губернских городах России. В Тульской губернии таких врачей было 12 – по количеству уездов.

С 1843 г., согласно циркуляру МВД №199 от 31 марта 1843 г., в уездные города определялись городские врачи. Они исполняли обязанности уездного врача во время его отлучек и «сверх занятий по городу, врачебно-полицейских и судебно-медицинских обязанности исполнять должность медика в гражданских и тюремных больницах». Первоначально по Тульской губернии городские врачи определялись не во все уездные города, а только в Тулу, Ефремов, Белев, Каширу, Богородицк, Крапивну, Одоев, а с конца 1843 г. – в Епифань, Чернь и Венев. «Врачей в уезде по штату полагалось только 2 – городской и уездный. Каждый из них сверх прямых обязанностей... пользования больных, исполнял в круге своих служебных отношений все административные и судебно-медицинские

требования, заведовал оспопрививанием и командировался не только для лечения повальных болезней, но даже и скотских падежей»[3], – говорится в донесении министра внутренних дел П.А. Валуева. К концу 60-х гг. XIX века во всех городах губернии было 12 уездных и 12 городских врачей. Соответственно, с этого времени можно говорить об относительно сложившейся самостоятельной профессиональной группе.

Земские преобразования явились определяющим, но не самым решающим фактором в деле развития общественной медицины. В этом процессе наука и культура вошли в более тесное общение с народной жизнью и народными нуждами. В уездах земские учреждения стали своего рода очагами культуры. Земские больницы открывались для всех слоев населения, в частности, крестьянского, до того времени практически лишенного медицинской помощи. Излечение многих болезней, сокращение их длительности, проведение профилактических мероприятий во время эпидемий, привитие культурных начал гигиены и разумных привычек – вот далеко не весь перечень результатов, которые были достигнуты благодаря земской медицине. Кроме того, земства открывали фельдшерские школы, врачебные участки на селе, амбулатории и стационары, организовывали медицинские съезды, проводили санитарно-статистические исследования. Во многом это явилось результатом инициативы медицинских работников на местах, начинаний, базирующихся на традициях культурно-просветительской деятельности в среде русской медицинской интеллигенции.

Среди представителей медицинской интеллигенции Тулы немало по-настоящему ярких имен. Многие тульские врачи, помимо своей профессиональной деятельности, активно участвовали в общественной жизни, способствуя развитию медицинского обслуживания населения. Их культурно-просветительская и благотворительная деятельность являлась результатом личной инициативы и далеко выходила за рамки врачебных

обязанностей. Подтверждением тому могут служить биографии отдельных представителей тульской медицинской интеллигенции.

Среди врачей города Тулы особое место принадлежит городскому врачу Федору Сергеевичу Архангельскому. Он родился в Алексине 18 января 1855 года в семье священника[4]. После окончания Московского университета по вызову земства уехал работать в Тамбовскую губернию. Возвратившись в Алексин в 1881 г., стал городским врачом и заведующим земской больницей. С 1882 г. по 1883 г. служил алексинским уездным врачом. «Особое уважение вызвал среди жителей уезда в период борьбы с повальным заболеванием дифтерией. Одним из первых с успехом применил в крупных масштабах дезинфекцию крестьянских изб хлорным газом»[5].

С 1884 г. Ф.С. Архангельский по приглашению Думы стал городским врачом Тулы. Сразу по принятию на себя обязанностей городского врача Федор Сергеевич включился в работу по санитарному надзору за состоянием города. Результатом такой работы было составление медико-полицейских актов. Но, как писал городской врач, «оказалось, что с не меньшей пользой можно действовать путем одного лишь убеждения». Кроме того, в обязанности врача входили еженедельные осмотры домов терпимости; им введена статистика заболеваемости среди проституток. Позже Архангельский по примеру столичных городов, где были женские амбулатории по кожно-венерическим заболеваниям, открыл в 1898 г. при губернской больнице специальный бесплатный смотровой кабинет.

Широко известно благодаря краеведческим поискам тульского писателя С.А. Рассаднева имя П.П. Белоусова, санитарного врача г. Тулы. Являясь членом городской санитарно-исполнительной комиссии, он был инициатором создания ассенизационных полей, водопровода, химической лаборатории, городского парка, носящего сегодня его имя.

Большой известностью и популярностью в Туле пользовались врачи губернской земской больницы. Штат их был невелик (от 5 до 7 человек в разные годы), но это были специалисты высокого класса. Больница была рассчитана на 225 коек, но, как правило, пациентов лечилось гораздо больше, как видно из медицинских отчетов. Среди врачей, работавших в больнице за рассматриваемый период, было немало выдающихся специалистов: В.Г. Преображенский, А.М. Руднев, П.П. Вознесенский, В.А. Ульянинский, С.Г. Озеров, Р.А. Дрейер, М.А. Щеглов, М.А. Здановский, М.Н. Коростелев, Н.А. Соболев, Н.П. Каменев. При их непосредственном участии в больнице было создано к концу 90-х годов несколько отделений: терапевтическое, хирургическое, венерическое, родильное и оспенное. Во время войны 1877-78 гг. в бараках при больнице было устроено отделение для размещения 80 раненых[6]. В 1876 г. при больнице были открыты шестинедельные курсы для сиделок. Слушательницами их стали 12 монахинь тульского монастыря и 12 горожанок. Лекции по уходу за больными читались им ординаторами больницы безвозмездно. В это же время врачи проводили подготовку учениц акушерской школы по программе Красного Креста. Все они выдержали экзамен на звание сестер милосердия Красного Креста и поступили на службу в лазареты, а две были направлены в действующую армию на Кавказ.

Первым главным врачом губернской земской больницы был тульский врач Василий Григорьевич Преображенский (1831-1887 гг.), по свидетельству современников, «смелый искусный хирург и акушер, человек со светлым и острым умом, с добрым сердцем и обширными знаниями»[7].

Василий Григорьевич родился в Туле в 1831 году. После окончания Московского университета в 1855 г. был направлен в Чернский уезд для прекращения холеры. В декабре 1855 г. определен ординатором Тульской

больницы, а через два года утвержден в звании акушера. В сентябре 1861 года выдержал экзамен на степень доктора медицины.

Максимум сил и энергии приложил В.Г. Преображенский к открытию в Туле фельдшерско-акушерской школы. В 1869 г., как следует из его формулярного списка, «стал директором родильного отделения и преподавателем акушерства в повивальной школе». До конца жизни В.Г. Преображенского и родильное отделение, и акушерская школа находились под его началом. Ученики и ученицы обеих школ проходили практику в стенах больницы, ухаживали за больными, осваивали навыки первой медицинской помощи.

21 декабря 1871 г. В.Г. Преображенский был назначен старшим врачом Тульской губернской земской больницы. Он энергично взялся за переустройство больницы, оборудовал и оснастил ее всем необходимым.

В.Г. Преображенский являлся членом научного Общества тульских врачей, с начала 70-х гг. XIX в. вел прием в лечебнице общества и в 1885 г. был избран его почетным членом. Он был активным участником всех прижизненных съездов земских врачей. Безусловно, новаторская врачебная деятельность Преображенского была своевременной, необходимой и полезной и могла бы оставаться таковой и впредь, но 2 ноября 1887 г. «скоротечная чахотка» оборвала жизнь этого замечательного человека.

Отдельно необходимо остановиться на системе оказания психиатрической помощи в Тульской губернии. Ее становление, основанное на новых методах гуманности, связано с именем Николая Андреевича Соболева, а потом продолжено его учеником Николаем Петровичем Каменевым.

С проведением реформ больницы и психиатрические отделения при них были переданы Приказами общественного призрения в ведение земства.

Как свидетельствует доктор В.И. Яковенко, земства получили «не психиатрические больницы, а учреждения, возмутительные по внешнему и внутреннему содержанию, – места заключения. О лечении душевнобольных не было и речи»[8].

Для улучшения лечебной части в домах для душевнобольных земства стали приглашать специалистов-врачей на должности ординаторов. Нужно отметить, что Тульское губернское земство так же одним из первых пригласило врача-специалиста в области психиатрии. Это было сделано в 1872 г., когда заведующим психиатрическим отделением стал Н.А. Соболев, который «немало потрудился для этого до того времени всеми забытого учреждения».

Н.А. Соболев родился в Рязани в 1827 году в семье ветеринарного врача. После окончания университета состоял на службе в различных военных госпиталях, принимал участие в Крымской войне в 1854-56 гг. Выйдя в отставку, служил городовым врачом в Вене, а с 1860 г. – городовым врачом в Туле. В 1868 г. Соболев определен на должность сверхштатного ординатора губернской больницы. С 1872 г., когда Соболев стал штатным ординатором губернской больницы и заведующим психиатрическим отделением, вся его жизнь была связана с делом организации помощи душевнобольным в Тульской губернии[9].

Тульская губернская управа в 1873 г. командировала Н.А. Соболева в Санкт-Петербург «для ознакомления с устройством находящихся там заведений и для изучения способа ухода за умалишенными». Н.А. Соболев представил подробный план устройства павильонной системы размещения больных психиатрического отделения.

На заседаниях губернского Соборания он постоянно делал сообщения о необходимости ремонтных работ, расширении помещений отделения. Как писал Н.П. Каменев, «с того времени прежние меры в форме особых кресел и нарукавников с железной арматурой были уничтожены».

В отделении была устроена библиотека, выписывались две газеты. Мужчины работали в переплетной мастерской, женщины занимались рукоделием. Лечение трудом, хорошее питание, гуманное отношение к больным, вынужденным проводить в клинике годы, способствовало, как считал Соболев, их выздоровлению. Неоднократно Н.А. Соболев, а потом и Н.П. Каменев поднимали вопрос о расширении психиатрического отделения за счет устройства загородной колонии.

В 1888 г. Тульское губернское земство купило находившуюся в двух верстах от Тулы усадьбу в Мяснове в 5 десятин земли с домом помещика. Позже там был построен каменный корпус, и в 1891 г. Мясновское отделение приняло 64 пациента.

В 1895 г. отделение получило официальную независимость от губернской больницы и стало именоваться губернской земской психиатрической больницей. Однако Николай Андреевич не дожил до этого дня. В марте 1895 г. в отделении вспыхнула эпидемия гриппа. «Николай Андреевич Соболев, как всегда, несмотря на свои 68 лет, принял живое участие в борьбе против болезни, заразился и умер от гриппозного воспаления легких». «Состоя на службе, умер в 1895 г.», – записано в его формулярном списке. Следует отметить, что вся жизнь Соболева была связана с возглавляемым им психиатрическим отделением. За все годы службы он ни разу не был в отпуске, что тоже является доказательством преданности и самоотверженности в работе.

Достойным продолжателем дела Н.А. Соболева стал его помощник и ученик Николай Петрович Каменев, с 1895 г. – заведующий губернской земской больницей. Каменев родился в 1857 г. в селе Ильинское, неподалеку от Тулы. В 1882 г., после окончания университета Н.П. Каменев приступил к работе в психиатрическом отделении Тульской губернской земской больницы в качестве врача-ординатора. Он стал членом Общества тульских врачей и в 1884-85 гг. являлся его секретарем.

Выступал с докладами по вопросам противоэпидемической борьбы и организации лечения душевнобольных. В 1887 г. Н.П. Каменев был делегатом первого съезда отечественных психиатров, о чем представил подробный отчет, изданный отдельной брошюрой.

Главным делом своей жизни Каменев считал улучшение психиатрической помощи в губернии. В 1890 г. он составил «Положение о больницах для душевнобольных», в котором рассматривались основные вопросы работы психиатрической больницы.

В 1897 году Н.П. Каменев был командирован на международный съезд в Москву, где принял участие в 2-х заседаниях русских психиатров по вопросам практической психиатрии в России.

Став заведующим больницей в 1895 г., Каменев все силы отдал тому, чтобы создать в Тульской губернии сельскохозяйственную колонию для трудоспособных душевнобольных. Он предложил свой план размещения психиатрической больницы: лечебница в Туле, Мясновский приют для нетрудоспособных хроников, колония для трудоспособных больных.

Отказ земского Собрания побудил Н.П. Каменева искать поддержки у очередного VIII съезда земских врачей, состоявшегося в 1902 г. Съезд поддержал его предложение, «признав этот вопрос вполне назревшим». В 1903 г. 39 сессия Тульского губернского Собрания уполномочила управу купить имение размером 400 десятин земли. В 1904 г. состоялась покупка имения в селе Петелино в 9 верстах от Тулы. В 1906 г. корпуса колонии приняли первых пациентов, а в 1911 г. строительство было полностью завершено.

Можно констатировать, что эволюция системы медицинского обслуживания населения Тульской губернии представляет пример эффективного взаимодействия государственных, земских и общественных структур.

Высокий уровень общественной организации в лице съездов земских врачей, профессиональных объединений способствовал широкой консолидации всех медицинских работников губернии, заинтересованных в реформировании системы здравоохранения: не только земских специалистов, но и правительственных, железнодорожных, военных, вольнопрактикующих врачей. С Тульской губернией неразрывно связана деятельность ряда выдающихся медицинских работников второй половины XIX в., как получивших всеобщее признание (Н.П. Каменев, П.П. Белоусов, В.Г. Преображенский, А.М. Руднев, А.М. Щеглов, Н.А. Соболев, В.И. Смидович), так и пока малоизвестных широкой публике.

Список литературы

1. Прот. Георгий Панов Избранные труды. Благотворительность и социальное призрение. М., 2008, С. 78.
2. Левит М.М. Становление общественной медицины в России. - М.: Медицина, 1974. - С. 50.
3. РГИА. Ф. 1284. Оп. 66. Д. 11. Л.191-192.
4. ГАТО. Ф. 39. Оп. 2. Д. 104. Л. 1.
5. ГАТО. Ф. 744. Оп. 2. Д. 250а. Л. 1-3.
6. Отчет Тульской губернской земской управы о действиях ее с 1 сентября 1876 г. по 1 октября 1877 г. - Тула. 1878. - С. 49-93.
7. Материалы к научной конференции в честь 100-летия Тульской областной больницы. - Тула, 1968. - С. 4.
8. Яковенко В.И. Обзор деятельности всех земств по призрению душевнобольных. // Архив психиатрии. – СПб., 1897. – Ч. 2. – С. 10- 13., цит. по: Веселовский Б.Б. История земства за сорок лет. – СПб., 1909. – Т. 1. – С. 192-193.
9. ГАТО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 83. Л. 3, 28.

References

1. Prot. Georgiy Panov Izbrannye trudy. Blagotvoritel'nost' i social'noe prizrenie. M., 2008, S 78.
2. Levit M.M. Stanolenye obtchestvennoi medicinyi v Rossii. M.: Medicina, 1974. S. 50.
3. RGIA. F. 1284. Op. 66. D. 11. L.191-192.
4. GATO. F. 39. Op. 2. D. 104. L. 1.
5. GATO. F. 744. Op. 2.D. 250a. L. 1-3.
6. Otchyot Tul'skoi gubernskoi zemskoi upravyy o deistviyah eyo s 1 sentyabrya 1876 g. po 1 oktyabrya 1877 g. Tula. 1878. S 49-93.
7. Materialy k nauchnoi konferencii v chest' 100-letiya Tul'skoi oblastnoi bol'nitsy. - Tula, 1968. S 4.
8. Yakovenko V.I. Obzor deyatel'nostyi vseh zemstv po prizreniyu dushevnobol'nih. // Arhivpsihiatrii. - SPb., 1897. Ch. 2. S. 10 - 13. Cit. po: Veselovskiy B.B. Istorya zemstva za sorok let. - SPb., 1909. T. 1. S. 192-193/
9. GATO. F. 4. Op. 1. D. 83. L. 3, 28.

*САВИНА Любовь Викторовна*⁶

**ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФИИ ИКОНЫ В КОНТЕКСТЕ
ПОНИМАНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА**

Тулская духовная семинария

Savina Lyubov Viktorovna

**THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF
PUBLIC UNDERSTANDING ICONS IDEAL**

Tula Theological Seminary

Реферат: Кризис идеала просвещения, оказавшего глубокое влияние на так называемых прогрессивно настроенных мыслителей XVIII-XIX вв., был воспринят ими как кризис общественного идеала вообще. Возник вопрос: в чем сущность идеала и достижим ли он в процессе реальной жизнедеятельности общества? Церковь отделяется от Христа, который был провозглашен борцом за земное благоденствие общества, "первым революционером", как кощунственно утверждали многие борцы за "лучшее будущее человечества".

Ключевые слова: философия, общественный идеал, духовная очевидность, прогресс, справедливость, любовь, цивилизация, иконопись, наука, мифология, религия, религиозная философия.

Abstract: *Crisis of ideal education, having a profound influence on the so-called progressive-minded thinkers of the 18th and 19th centuries, was*

⁶ Савина Любовь Викторовна – доцент, кандидат философских наук, преподаватель Тульской духовной семинарии.

Savina Lyubov Viktorovna – associate Professor, candidate of philosophical Sciences, Lectures Deliver of Tula theological seminary.

perceived by them as crisis public ideal at all. Question: what is the essence of the ideal and reachable during the real life of society? The Church is separated from Christ, who was proclaimed champion of earthly prosperity of society, "the first revolutionary" as blasphemous claimed many fighters for "a better future for mankind."

Keywords: *philosophy, social ideal, spiritual evidence, progress, justice, love, civilization, iconography, science, mythology, religion, religious philosophy.*

Д.С. Мережковский подчеркивает связь позитивизма, как метода в современной Герцену философии, с религиозным мышлением того времени, позволившим сделать вывод о том, что "христианство обмелело": "Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии". Применительно к области нашего исследования, чрезвычайно важны замечания о том, что позитивизм - это утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхъестественного. Обращаясь к трудам выдающихся философов-теоретиков философии иконы (Трубецкого, Флоренского), мы видим особое внимание, которое уделялось ими тому факту, что в "древнерусской живописи" (т.е. иконе) было "два мира": икона – "окно в мир невидимый" (Флоренский), говоря языком православного Символа веры – "вещей обличение (выявление) невидимых". То есть, не все в иконе воспринимается только "телесными очами" и доступно простому пониманию через рассматривание. Истинный смысл изображенного на иконе постигается, по учению православных богословов, "очами духовными", к непосредственному восприятию прилагается еще и духовный опыт зрителя. Таким образом, восприятие иконы проходит несколько ступеней.

Начиная с середины XIX века, как утверждает Мережковский, религией "просвещенных" становится позитивизм ("Научный реализм"). "Никаких тайн, никаких углублений и порываний к "мирам иным". Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нет, ничего больше не надо. Здешний мир - все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля - все, и нет ничего, кроме земли. Небо - не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо не будут едино, как утверждает христианство, а суть едино"[1].

Если учитывать, что икона – образ идеального мира, можно прийти к выводу, что она, несомненно, должна исчезнуть при таком подходе к явлениям духовной жизни. И действительно, вопрос о том, можно ли считать иконами в полном смысле слова живописные произведения, созданные художниками-реалистами того времени для храмов, сложен, и однозначный ответ на него пока не найден. С большой долей вероятности можно назвать их картинами исторического жанра, рефлексиями исторической псевдодействительности, так как они очень точно воспроизводят внешний облик, одежду, пейзаж, архитектуру и многие, даже мелкие детали. Однако икона – это не портрет какого-то лица, это – лик, т.е. образ существа иного мира, воспринимаемого в человеческом образе. Поэтому здесь важны не материальные, а духовные подробности; т.е. мастер, пишущий икону, должен уметь использовать весь богатый арсенал созданных до него, отлитых в четкую каноническую форму выразительных средств. К концу XIX века иконы, написанные по канону, как известно, были распространены лишь среди любителей и хранителей русской старины, а также среди старообрядцев, как память об "исконной Руси", не оскверненной западными новшествами.

Неоткуда было появиться новому Андрею Рублеву. Однако потребность в идеале жила и в те времена, как и во всяком обществе.

Художники-реалисты, воспитанные Академической школой, способные создавать картины, реалистичные до иллюзорности, выходят на "поиски Истины". Следовательно, указывая на "приземленность" идеала, его зависимость от общественных настроений, личных пристрастий художника, воли заказчика и даже веяний моды, правильно было бы оценивать живописные образы начала XX века как неудачные попытки поисков Истины, а не всегда лишь только торжество мещанского вкуса. Ибо то явление в социальной жизни, которое называется "мещанством", как раз и предполагает полное отсутствие подобных поисков. Если, как пишет Мережковский, земля и небо - одно и то же, мещанину достаточно одной "земли", а о "небе" он даже не помышляет.

Пример коллективного "поиска Истины", отвечающего определенному этапу в становлении русского самосознания – сооружение собора в честь святого благоверного князя Владимира в г. Киеве - "матери городов русских". (Владимирский собор построен в 1863-1881 гг., расписывался с середины 1880-х г. до 1896 г.). Религиозно-философская программа росписей храма (т.е. иконописных образов) – определение и утверждение национально-нравственных начал жизни в это сложное время. В.М.Васнецов писал об этом так: "В храме художник соприкасается с самой положительной стороной человеческого духа – с человеческим идеалом"[2]. Характеризуя этот идеал, художник далее пишет: "...идеалом искусства должно стать наибольшее отражение духа в человеческом образе", особенно подчеркивая, что "задача искусства не одно отрицание добра (наше время), но и само добро (образ его проявлений)"[3]. В.М. Васнецов, не будучи философом и богословом, верно уловил созревшую в общественном сознании потребность в положительном идеале, который он искал в Евангелии.

Флоренский пишет: "При этом предполагается (и, что самое опасное, – бессознательно), предполагается само собою разумеющимся или где-то и

кем-то абсолютно доказанным, что никаких форм в природе не существует, – не существует как живущих каждая своим мирком, - ибо вообще не существует никаких реальностей, имеющих в себе центр и потому подлежащих своим законам, что по сему все зримое и воспринимаемое есть только простой материал для заполнения некоторой общей, извне на него накладываемой схемы упорядочения, каковою служит канто-эвклидовское пространство, и что, следовательно, все формы природы суть только кажущиеся формы, накладываемые на безличный и безразличный материал схемою научного мышления"[4]. И далее: "Нетрудно видеть, что эти предпосылки отрицают и природу и человека зараз, хотя и коренятся, по насмешке истории, в лозунгах, которые назывались "натурализм" и "гуманизм", а завершились формальным провозглашением "прав человека и природы". Вывод, сделанный П.А. Флоренским из анализа философских представлений о человеке и его мировоззрении, следующий: "...перспективность есть прием, с необходимостью вытекающий из такого мировоззрения, в котором истинною основою полуреальных вещей - представлений признается некоторая субъективность, сама лишенная реальности. Перспективность есть выражение меонизма и импрессионизма"[5].

Чрезвычайно ярко рисует картину смены идеала в культурной (и религиозной) жизни современного ему общества (начало XX века) выдающийся русский мыслитель Д.С. Мережковский. Суть данного процесса он определяет словами А.И. Герцена, сказанными еще в 1864 г. в статье "Концы и начала": здесь говорится об окончательной победе мещанства в мировой культуре, о том, что мещанство - окончательная форма западной цивилизации.

Что имеет в виду Герцен под словом "мещанство"? "Мещанство, – говорит Герцен, – это та самодержавная толпа сплошной посредственности, которая всем владеет, – толпа без невежества, но и без

образования"[6]. Характеристика современного общества следующая: "Христианство обмелело и успокоилось в покойной и каменистой гавани реформации; обмелела и революция в покойной и песчаной гавани либерализма... С такой снисходительной церковью, с такой ручной революцией западный мир стал отстаиваться, уравниваться"[7].

Однако не все художники конца XIX – начала XX вв. пошли путем Васнецова в поисках идеала. Нравственное недовольство действительностью часто приводило к тому, что познание и отражение бытия человека и Бытия Бога становилось односторонним. Идеал, которому следовал художник, создавал реалистические изображения вместо символических, часто переносился из сферы сакрально-духовной на почву социально-политическую и житейско-бытовую. Язык прямой перспективы говорит о возросшем значении человеческой субъективности, о ее стремлении диктовать законы миру, распределять мир согласно собственным представлениям, проецировать саму себя в бесконечность мирского хозяйства. Субъективность здесь не значит диалога личности с Богом. Это есть бесконечное расширение собственных потребностей на мир, "поступательное движение" возрастающих потребностей. Поэтому нет причины и повода ограничивать их. Из-за этого модернизированная икона предстает как усилитель субъективной титанической тотальности, перевод потребностей в самосовершенствовании в потребность в совершенном мировом хозяйстве, а также трансформацию гармонии взаимодействия личности с Богом в гармоничный идеал мирового сообщества. Поклонение Богу здесь замещается поклонением миру как идеалу духовно непреобразованной субъективности социального индивида. Такому идеалу в наибольшей степени отвечает идеал коммунистический. К возникновению данного идеала привел анализ основных социо-культурных моментов идеала Просвещения – "царства разума", истоки которого ученые видят в XVI веке, с момента зарождения

буржуазных отношений, хотя есть мнения (А.Мортон, С.Б. Кан, Н.Е. Застенкер и др.), что начало становления коммунистического идеала, связанного с отрицанием эксплуатации и частной собственности, можно выявить еще в античном обществе (например, у Платона). В XVI веке коммунистический идеал часто имел ярко выраженную религиозную окраску, предполагая установление "царства Божия на земле" ("Тысячелетнее царство" Т. Мюнцера). Анабаптистский, иудео-христианский идеал, восходящий к "золотому веку", был как бы проекцией "прошлого" на "светлое будущее". В XVIII в. Морелли и Мабли видят средства реализации своих коммунистических идеалов в просвещении и установлении разумных законов. Уинстенли и Бабеф связывают воплощение идеалов с революцией[8]. Система аргументации социалистов начала XIX в., способ выведения их утопического идеала также несут на себе отпечаток "царства разума".

"К периоду зарождения марксизма в теоретическом сознании существовало как минимум три концепции идеала: идеал как неизменный образец, достижимый в результате конкретного исторического акта, например, революции; идеал как регулятивный принцип и идеал как исторически изменчивая, реализуемая в абсолютном духе идея"[9]. Марксистская теория утверждает, что "вечные идеалы" в конечном счёте обусловлены фундаментальными основами бытия, материальными отношениями и есть всего лишь их выражение и симптом, устанавливая при этом классовый характер идеала.

С середины XIX века следование общественным идеалам социально-революционного обновления общества становится весьма заметным и среди творческой интеллигенции, в том числе и среди русских художников, пишущих произведения на сюжеты, взятые из Евангелия (т. е. создающими, по сути, "новые иконы"). Интересно то, что в их восприятии Церковь – всего лишь социальный институт, достойный уничтожения

вместе с другими атрибутами мира эксплуатации и несправедливости. Религиозный общественный идеал переносится из трансцендентности в социально-философскую имманентность, не теряя при этом религиозности, однако это уже "новая" религия - религия без Бога и без Церкви. Отсюда стремление отыскать Истину заводило художника в тупик, причем новые времена не приносили разрешения данных противоречий, а лишь все новые и новые проблемы[10].

Очевидно, открытие Истины, воплощенной в канонически написанных русских иконах, предстоит совершить мыслителям и художникам нашего времени, опираясь на богатый опыт русской религиозной философии.

Список литературы

1. Флоренский П.А. Обратная перспектива // Философия русского религиозного искусства, - М: Прогресс, 1993. – Вып.1.С.15.
2. Вагнер Г.К. В поисках Истины. Религиозно-философские искания русских художников. Середина XIX – начало XX вв. – М: Искусство, 1993.С. 90.
3. Вагнер Г.К. В поисках Истины. Религиозно-философские искания русских художников. Середина XIX – начало XX вв. – М: Искусство, 1993. С.91.
4. Флоренский П.А. Обратная перспектива // Философия русского религиозного искусства, - М: Прогресс, 1993. – Вып.1.С.253.
5. Флоренский П.А. Обратная перспектива // Там же.
6. Мережковский Д.С. Большая Россия. – Л, 1991.С.14.
7. Мережковский Д.С. Большая Россия. – Л, 1991.С.16.
8. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. – М: Издательство МГУ, 1986. С.163-164.

9. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. – М: Издательство МГУ, 1986. С.167.
10. Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской живописи // Философия русского религиозного искусства, - М: Прогресс, 1993. – Вып.1.

References

1. Florenskiy P.A. Obratnaya perspektiva // Filosofiya russkogo religioznogo iskusstva. - M: Progress, 1993. – Vyip.1,S.15.
- 2.Vagner G.K. V poiskah Istinyi. Religiozno-filosofskiye iskaniya russkih hudozhnikov. Seredina XIX – nachalo XX vv. – M: Iskusstvo, 1993.S.90.
3. Vagner G.K. V poiskah Istinyi. Religiozno-filosofskiye iskaniya russkih hudozhnikov. Seredina XIX – nachalo XX vv. – M: Iskusstvo, 1993.S.91.
4. Florenskiy P.A. Obratnaya perspektiva // Filosofiya russkogo religioznogo iskusstva. - M: Progress, 1993. – Vyip.1,S.253.
5. Florenskiy P.A. Obratnaya perspektiva // Tam zhe.
6. Merezhkovskiy D.S. Bolnaya Rossiya. – L., 1991.S.14.
7. Merezhkovskiy D.S. Bolnaya Rossiya. – L., 1991.S.16.
8. Tumanov S.V. Obschestvennyii ideal: dialektika razvitiya. – M: Izdatyelstvo MGU, 1986.S.163-164.
9. Tumanov S.V. Obschestvennyi ideal: dialektika razvitiya. – M: Izdatyelstvo MGU, 1986. S.167.
10. Trubetskoi E.N. Dva mira v drevnerusskoi zhivopyisyi // Filosofiya russkogo religioznogo iskusstva. - M: Progress, 1993. – Vyip.1.

КАФЕДРА
ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ
ДИСЦИПЛИН

ЕНДУРАЕВ Андрей Евгеньевич, иерей

**ОТНОШЕНИЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ
К ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ И СПОРТУ**

Тулская духовная семинария

Priest Andrew Yevgenyevich Enduraev

**THE ATTITUDE OF THE HOLY FATHERS OF THE PHYSICAL
CULTURE AND SPORT**

Tula theological seminary

Аннотация. Тема физкультуры и спорта является достаточно важной на сегодняшний день. В эту сферу вовлечено большое количество людей. Это существенная часть мировой экономики и политики, и с каждым днем роль спорта продолжает расти. Церковь сегодня принимает активное участие в спортивной жизни нашего государства.

Ключевые слова: Церковь, спорт, соревнование, современность, античность, духовность, качество жизни.

Abstract: Sports theme was important enough for today. In this area involved a large number of people. This is a significant part of world economics and politics, and every day the role of sport continues to grow. The Church today is taking an active part in sport life of our State.

Key words: Church, sports, competition, modernity, antiquity, spirituality, quality of life.

Сам Святейший Патриарх, а также многие иерархи РПЦ участвуют в спортивных мероприятиях различного уровня, проводимых как спортивными организациями России, так и организованными на базе РПЦ. У олимпийской сборной России есть духовник, клирик Московской епархии протоиерей Андрей Алексеев.

Вот что сказал Святейший Патриарх Кирилл, выступая на встрече с молодежью в Нижнем Новгороде: «Занятие физической культурой так же важно, как и овладение духовной культурой. Богу было угодно соединить духовное и физическое в единой человеческой личности – как Божественное и человеческое было соединено в единой богочеловеческой Личности Господа Иисуса Христа. На этом сочетании того и другого строится вся человеческая жизнь... Я очень положительно отношусь к физкультуре и спорту, и вот почему: физическая культура направлена на развитие, на совершенствование нашего физического естества. И это действительно так, иначе мы не употребляли бы слово «культура» по отношению к спорту».

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» о спорте говорится: «Попечение о человеческом здоровье – душевном и телесном – искони является заботой Церкви. Однако поддержание физического здоровья в отрыве от здоровья духовного с православной точки зрения не является безусловной ценностью. Господь Иисус Христос, проповедуя словом и делом, врачевал людей, заботясь не только об их теле, но наипаче о душе, а в итоге – о целостном составе личности. По слову Самого Спасителя, Он врачевал «всего человека» (Ин. 7. 23). Исцеления сопровождали проповедь Евангелия как знак власти Господа прощать грехи. Были они неотделимы и от апостольского благовестия. Церковь Христова, наделенная своим Божественным Основателем всей полнотой даров Духа Святого, изначально была общиной исцеления и

сегодня в чине исповеди напоминает своим чадам о том, что они приходят во врачебницу, дабы отойти исцеленными.

Церковь напоминает, что телесное здоровье не самодостаточно, поскольку является лишь одной из сторон целокупного человеческого бытия. Однако нельзя не признать, что для поддержания здоровья личности и народа весьма важны профилактические мероприятия, создание реальных условий для занятия физической культурой и спортом. В спорте естественна соревновательность. Однако не могут быть одобрены крайние степени его коммерциализации, возникновение связанного с ним культа гордыни, разрушительные для здоровья допинговые манипуляции, а тем более такие состязания, во время которых происходит намеренное нанесение тяжких увечий».

В 2015 году была создана Патриаршая комиссия по вопросам ФКС. Патриаршая комиссия по вопросам физической культуры и спорта является координационным органом при Патриархе Московском и всея Руси, созданным для обеспечения и развития общецерковной деятельности в области физической культуры и спорта, а также для поддержания сотрудничества Русской Православной Церкви с органами государственной власти и местного самоуправления, различными учреждениями и организациями в сфере пропаганды здорового образа жизни, поддержки занятий физической культурой и спортом, в том числе с органами по развитию детско-юношеского, студенческого, школьного спорта, массового спорта, спорта высших достижений, профессионального спорта, по подготовке спортивного резерва для спортивных сборных команд, по утверждению программ развития видов спорта, со спортивными федерациями, клубами и объединениями болельщиков, военно-спортивными сообществами, молодежными и детскими физкультурными и спортивными объединениями, спортивными организациями для людей с ограниченными возможностями.

Физическая культура (греч. *phýsis*, природа + культура) – область социальной деятельности, направленная на сохранение и укрепление здоровья, развитие психофизических способностей человека в процессе осознанной двигательной активности. Это часть культуры, представляющая собой совокупность ценностей и знаний, создаваемых и используемых обществом в целях физического и интеллектуального развития способностей человека, совершенствования его двигательной активности и формирования здорового образа жизни, социальной адаптации путём физического воспитания, физической подготовки и физического развития. Не стоит путать два разных понятия: физкультура и спорт. Физкультура направлена на укрепление здоровья, а спорт направлен на получение максимального результата и спортивных наград.

Людям, жившим в средневековье, в обыденной жизни хватало двигательной активности, поэтому физическая культура не имела широкого распространения, как в современном мире. Основное ее значение было прикладное, это тренировка воинов.

На территории Пелопоннеса проводились Олимпийские игры вплоть до 394 г. по Р.Х., которые закрыл император Феодосий, так как их основное содержание было языческое. Перед началом игр совершалось жертвоприношение, участники давали клятву о честном состязании. И те игры значительно отличались от современных, так как там состязания могли спокойно заканчиваться смертью атлета. Олимпийские игры по-гречески назывались «агон», то есть страдание или мука.

Другим направлением спорта в это время были зрелища в Риме, называемые «спектакулис». Для того чтобы удовлетворять низменные желания народа, чтобы его ярость и агрессия находили выход, римские императоры устраивали гладиаторские бои и скачки на колесницах. В качестве развлечения на аренах цирков устраивались казни христиан. Гладиаторские бои представляли собой мощную индустрию, в которой

были задействованы огромные материальные средства. Создавались специальные гладиаторские школы, строились арены. Гладиаторами были не только рабы, но и свободные граждане. Поэтому закрыть бои было очень сложной задачей. Даже императору Константину не удалось их запретить. Были попытки это сделать и у последующих правителей. В 404 году по Р.Х. некий монах Телемах бросился между гладиаторами, и толпа его убила. Император Гонорий запретил бои окончательно.

Вот что говорит о развитии тела апостол Павел: «...упражняй себя в благочестии, ибо телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» (1 Тим.4,8).

В послании к Коринфянам он писал: «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным». (1Кор. 9:24-27) Там же читаем: «все мне позволительно но не все полезно, все мне позволительно но не что не должно обладать мной» (1Кор. 6 :12).

Не только он сравнивает христианина со спортсменом, у Фомы Аквинского было прозвище – Атлет Божий.

«Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (1 Кор. 14: 38). Апостол Павел нам говорит о неполезности преобладания плотского над духовным. Но он жил в то время, когда у людей не было недостатка в физической активности. А вот не так давно живший святой праведный Алексей Мечев говорит своему чаду: «Заниматься гимнастикой, чтобы бороться с праздностью и развивать в себе волю. А некоторые современные миряне о физкультуре даже слышать не хотят. Вероятно, это связано с тем, что они

неверно понимают христианский аскетизм и в буквальном смысле стараются умертвить свою плоть».

Известно, что святая преподобномученица Елисавета занималась спортом, плавала, играла в теннис, и нередко, поздравляя своих близких с церковными праздниками, желала им помимо душевного спасения еще и крепкого здоровья, которое необходимо, как она писала, «чтобы были силы молиться». Впоследствии ее физическая подготовка позволяла ей выдерживать очень тяжелые нагрузки настоятельницы Марфо-Мариинской обители.

Святые отцы осуждали зрелища. Наглядным примером того, как гладиаторские бои меняли сознание и сердечное устройство человека, является история, описанная в «Исповеди» блаженного Августина Гиппонского, об одном молодом человеке, христианине, приехавшем в Рим изучать право. Друзья «с ласковым насилием» влекли его однажды в амфитеатр, а он уверял их, что они могут повести туда лишь его тело, но не душу, так как он будет сидеть с закрытыми глазами, то есть фактически отсутствовать. Он так и поступил. Но неистовый вопль, поднявшийся в кульминационный момент боя, заставил его открыть глаза. Блаженный Августин пишет: «И душа его была поражена раной более тяжкой, чем тело гладиатора, на которого он захотел посмотреть; он упал несчастливее, чем тот, чье падение вызвало крик, ворвавшийся в его уши и заставивший открыть глаза. Как только увидел он эту кровь, он упился свирепостью; он не отвернулся, а глядел, не отводя глаз; он неистовствовал, не замечая того; наслаждался преступной борьбой, пьянел кровавым восторгом. Он был уже не тем человеком, который пришёл, а одним из толпы, к которой пришёл, настоящим товарищем тех, кто его привёл. Чего больше? Он смотрел, кричал, горел и унёс с собой безумное желание, гнавшее его обратно. Теперь он не только ходил с теми, кто первоначально увлёк его за собой: он опережал их и влёл за собой других».

О том, что эти зрелища учат человека быть жестоким, пишет и святитель Киприан Карфагенский: «В числе удовольствий зрителей предлагается смерть некоторых, чтобы посредством кровавого зрелища научаться жестокости, как будто мало у человека своего собственного неистовства, если не учиться тому публично?» Святитель Иоанн Златоуст добавляет, что человек, посещая эти игры, учится быть не только жестоким, но и безжалостным, и бесчеловечным: «Они сопровождаются всякими бесчинствами, научают народ быть всегда жестоким, безжалостным и бесчеловечным, приучают смотреть на терзаемых людей, на проливаемую кровь и на буйство зверей, ничем неудержимое». Как известно ещё со времён Ветхого Завета, убийство – смертный грех.

Осуждая языческую составляющую зрелищ и плотскую направленность устремлений атлетов, святые отцы отдают должное силе воли и упорству спортсменов и приводят их как пример для духовной жизни. Святитель Василий Великий пишет: "Поражало упорство, с каким атлеты двигались к победе: все новые и новые формы тренировки, бесконечное совершенствование приемов. И всё это из-за лаврового венка, со временем высыхающего и превращающегося в пыль. Подобного упорства часто не хватает нам, христианам, в достижении целей куда более важных и великих". Святитель Василий Великий, указывая юношам, что путь в Царствие Небесное тернист и требует постоянных духовных упражнений, приводил в пример великих олимпиоников Полидама и Милона, которые, претерпев множество трудностей, боролись за венок из дикой маслины. "Ужели же нам, – вопрошал святитель, – которым за жизнь предлежат награды столь удивительные по множеству и величию, что невозможно и словом их выразить, когда спим на оба уха и проводим жизнь в большой беспечности, остается взять только эти награды левой рукою?"

Киприан Карфагенский говорит о юношах: "Не будет никакого зла, если они будут упражнять свое тело в том, что полезно для здоровья – лишь бы подобные занятия не отвлекали их от лучшего. Из мужчин же одни могут в нагом виде бороться, другие в мяч играть, особенно на открытом воздухе в так называемую игру фенинду; другие пусть довольствуются путешествием по стране и прогулками по городу".

Таким образом, можно сделать определенные выводы о том, как отцы Древней Церкви относились к спорту.

Они осуждали идоложертвенное содержание *spectaculis*. Христиане не могли присутствовать на трибунах, поскольку ментальная зависимость от языческой толпы вводила людей в неистовое, греховное состояние души. Быть свидетелем убийств, в том числе случившихся в гладиаторских поединках, также запрещалось.

Отцы Церкви одобряли упорство и аскетические упражнения языческих атлетов, но порицали цель их подвигов – победа ради тщеславия и земных почестей. Они призывали искать вместо локальной победы на Олимпийских играх и на аренах Колизея, вместо земной славы и лаврового венка вечную, неоскудевающую награду – венец правды (2 Тим. 4:8). И можно лишь удивляться, насколько правы они были!

Тщеславие – главный грех спортсменов, к сожалению, выдержавший испытание временем. В спорте поменялось многое, но желание быть великим здесь, на земле – осталось. Сегодня упорство и трудолюбие свойственно далеко не всем спортсменам. И когда что-то не получается, тренировки оказываются не эффективными, победы не приходят, чрезвычайно велик соблазн пойти легкой дорогой, обратиться к помощи медицины – к допингу. Надо быть внимательным к себе: направленность всех сил на то чтобы иметь здоровое тело, может повредить духовному здоровью.

КЛАВДИАН (Ларьков Олег Геннадьевич), архимандрит⁷

Тулская духовная семинария

**ПОНЯТИЕ «ПРИХОД» В УСТАВАХ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
СОВЕТСКОГО И ПОСТСОВЕТСКОГО ПЕРИОДОВ**

*Archimandrite Klavdian (Larkov Oleg Gennadyevich), Doctor of
Theology*

**THE CONCEPT OF "PARISH" IN THE STATUTES OF THE
RUSSIAN ORTHODOX CHURCH TO THE SOVIET AND POST-
SOVIET PERIOD**

Tula theological seminary

Реферат: Поскольку Церковь Христова получает некую социальную форму своего бытия как особое организационно-иерархическое учреждение, то эта форма конституируется гражданскими принципами бытия. В частности, отцами Вселенских Соборов церковное устройство связывалось с государственными обособлениями территорий и народов.

⁷ Клавдиан (Олег Геннадьевич), архимандрит РПЦ, доктор богословия.

Archimandrite Klavdian (Larkov Oleg Gennadyevich), Doctor of Theology.

Ключевые слова: Новый Устав Русской Православной Церкви, Устав Церкви 1988 года, Устав Прихода 1918 года, Поместный Собор, культовая особенность, IV Вселенский Собор, VI Вселенский Собор.

Abstract: *Since the Church of Christ gets a social form of its existence as a special organizational and hierarchical institution, then this form of officers ' civil principles. In particular, the ecumenical councils through the establishment of the church fathers associated with public particulated territories and peoples.*

Key words: *the new Statute of the Russian Orthodox Church, the Church of the year 1988 Charter, the Charter Coming year 1918, Yuliya Timoshenko, cult feature, IV, VI, Ecumenical Ecumenical Council.*

Определение прихода в Уставе Церкви 1988 г. таково: «Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Такая община составляет часть епархии, находится под каноническим управлением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля». В отличие от Приходского Устава 1918 г. в этом определении недостает слов «состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности». Это свидетельство того, что приход в прежнем его понимании – как «все верующие, посещающие данный храм» – юридически упразднилось. Понятие «приход» усваивается группе «учредителей» религиозной общины (религиозной организации), а это или «двадцатка», или «десятка», необходимая для принятия гражданского Устава прихода с целью его государственной регистрации.

Для того чтобы окончательно и правильно определить понятие «приход», необходимо сделать ряд предварительных замечаний. В науке не принято одно понятие определять другим, тождественным ему по названию и смыслу.

В современных документах стало обычным смешение понятий «община» и «приход», например, «приходская община» – это или некорректное удвоение определений (если есть понятие приход, то для чего – община, и наоборот), либо ошибочное отождествление разных сущностей (приход – тело церковное, а община – форма социализации человека, то есть особый вид совместной жизнедеятельности).

В Уставе об управлении Русской Православной Церкви, принятом на Юбилейном Поместном Соборе Русской Православной Церкви в 1988 году, можно прочесть следующее: «Приходом является община православных христиан...», а далее используется выражение «приходская община».

Это выражение было надлежащим образом скорректировано в новом Уставе Русской Православной Церкви, принятом на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 году; в данном Уставе понятие «община» употреблено всего лишь один раз, и именно при формулировке понятия «приход»: «Ст. 1. Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме».

В 17-м правиле IV Вселенского Собора читаем: «...Но аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град, то распределение церковных приходов, да последует гражданскому и земскому порядку», а несколько ранее в этом же правиле – «По каждой епархии, в селах, или предградиях сущие Приходы, должны неизменно пребывати под властью заведывающих оными Епископов...».

Затем VI Вселенский Собор правилом 38 определил: «Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел».

Таким образом, Церковь в своем внешнем устройении следует гражданским и местным (земским) распределениям по территории, по группам населения, по государственным обособлениям.

Самое главное в указанных двух соборных определениях – это территориальная определенность приходского устройства Церкви, то есть ее территориальная организация.

Вернемся к определениям понятия «приход» в исследуемых церковно-правовых документах.

Устав прихода 1918 г. можно считать, несмотря ни на какие гражданско-правовые ситуации в России, эталонным с точки зрения правильности формулировок понятий, относящихся к Церкви Христовой, а также с точки зрения адекватности содержания этих понятий тем целям и задачам, которые соответствуют структурным подразделениям прихода.

Устав Церкви 1988 г. необходимо привлекать как пример согласования канонического права Православной Церкви с гражданским законодательством секулярного государства, и, кроме того, следует рассматривать положения этого Устава как однозначно канонические, поскольку их установил Поместный Собор и изменить их может также Поместный Собор.

Устав прихода, введенный в действие в 1999 году, это тот правовой документ, который разработан в соответствии с современным Федеральным Законом «О свободе совести и религиозных объединениях» и по которому приходы Русской Православной Церкви осуществляли свою деятельность.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви в 2000 году принял Устав Русской Православной Церкви, во многом исправил положения Устава Церкви 1988 и привел свои нормы в соответствие с действующим гражданским законодательством постсоветской России.

Выше было сказано, что внешняя организационная форма бытия Церкви предполагает ее территориально-государственное (градское)

конституирование. Даже Большая Советская Энциклопедия определяет: «Приход – низший церковный округ в христианской Церкви, центром которого является храм».

Здесь в понятии «приход» указываются его важнейшие признаки – территориальная определенность, в которой центром является культовое учреждение – храм; кроме того, указывается иерархичность – «низший округ». Следовательно, авторы энциклопедии недалеко были от истинного определения прихода.

Сопоставим определения понятия «приход»:

Устав прихода 1918 г.: «Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального Архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля» .

Устав Церкви 1988 г.: «Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Такая община составляет часть епархии, находится под каноническим управлением своего епархиального Архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля».

Устав Прихода 1998 г.: «1. Приход (название храма, его место нахождения: село или город, район, республика, край, область, округ) местная православная религиозная организация (название) епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)... Приход принадлежит (название) епархии Русской Православной Церкви, входит в ее каноническую структуру и юрисдикцию, является ее неотъемлемой частью.

1. Приход – добровольная религиозная организация совершеннолетних граждан Российской Федерации – образован верующими

гражданами православного вероисповедания с утверждения епархиального Архиерея».

Устав Церкви 2000 г.: «XI. 1. Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального Архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля.

2. ...Границы приходов устанавливаются Епархиальным советом».

В определении прихода, данного Поместным Собором Российской Православной Церкви 1918 года в Приходском Уставе, наблюдаем следующие содержательные акценты:

- это общество верующих – «клир и миряне»;
- территориальная (земская) определенность – «местность»;
- культовая особенность – «при храме» (Церковные Таинства, в большинстве своем это общее дело – Литургия, которая в общем случае не может быть вне храма);
- относительно обособленное (входит как структурный элемент в целое – епархию), а не автономное сообщество – «часть епархии»;
- иерархическое устройство – «управление архиереем и его наместником – настоятелем».

Задолго до Соборного Определения 1917 – 1918 гг. автором Устава прихода священномучеником Серафимом (Чичаговым) давалось следующее определение: «Православным приходом именуется союз православных христиан, составляющий часть паствы местного Епископа и чрез сие принадлежащий к единой святой Соборной и Апостольской Церкви, находящийся в известной местности, объединенный в общину при своем храме и врученный Епископом ближайшему пастырскому руководству одного или нескольких священников для достижения членами оног

вечного спасения посредством общей молитвы, благодатных Таинств, церковного назидания и дел христианского благотворения».

В данном определении отражено больше неформальных признаков – спасение, Таинства, благодать, но по сути, все отражено близко к Соборному Определению.

Следует обратить внимание на замечательно тонкое определение сущности прихода как части Вселенской Церкви. Приход – это паства Епископа, и через принадлежность к пастве Епископа, являющегося одним из пастырей Единой Соборной Церкви, эта паства-приход становится принадлежащей всей Вселенской Церкви.

Подобного определения не дается в современных действующих уставах, в которых употребляется понятие «православный приход». В Уставе Церкви 2000 г. приход определен как община, но как эта община возникает и чем она отличается от Приходского Соборания, нигде прямо не указано. В то же время Устав прихода 1998 г. в соответствии с Федеральным Законом «О свободе совести...» под приходом понимает не общину, но обособленную организацию, в которой Приходское Соборание – это собственно учредители данной организации.

Таким образом, налицо противоречие между Уставом прихода 1998 г. и Уставом Церкви 2000 г. В целом нынешние уставы далеко ушли от понимания прихода как неотъемлемой части паствы епископа и Вселенской Церкви.

Тем не менее, под приходом, если не принимать во внимание особенностей современного гражданского законодательства, следует понимать всю паству православного Епископа, проживающую в районе храма, настоятелем которого является священник как послушник Епископа. Так в общем виде определяет «приход» Устав об управлении Русской Православной Церкви 1988 года, но только, учитывая регистрационные требования гражданского законодательства, он несколько упростил это

понятие, сужая его до рамок религиозного общества из двадцати верующих: «Приходская община образуется по добровольному согласию не менее 20 верующих граждан и регистрируется гражданскими властями на основании поданного заявления в установленном законом порядке».

Следовательно, подобным образом постепенно было внедрено понимание прихода как «двадцатки», что совершенно не соответствует ни существу Церкви, ни практике ее бытия. Однако такая формулировка – это непосредственная дань гражданскому законодательству, которое допускает существование любого общественного объединения как объединения зарегистрированной небольшой группы лиц в нашем случае – приходского собрания».

Определения 1917 – 1918 гг.: «Открытие нового прихода совершается с разрешения Высшего Церковного Управления или по просьбе населения, или по определению епархиальной власти при соблюдении правил и узаконений, для этого установленных».

Положение 1945 г. (в редакции 1961 года): «Православная приходская община Русской Православной Церкви, объединяющая не менее 20 членов православного вероисповедания, состоящая в каноническом ведении епископа, создается по добровольному согласию верующих для удовлетворения религиозно-нравственных нужд под духовным руководством избранного общиной и получившего благословение епархиального архиерея священника».

Устав Церкви 1988 г.: «Приходская община образуется по добровольному согласию не менее 20 верующих граждан и регистрируется гражданскими властями на основании поданного заявления в установленном законом порядке».

Устав Церкви 2000 г.: «Приход образуется по добровольному согласию верующих граждан православного вероисповедания, достигших совершеннолетия, с благословения епархиального архиерея. Для получения

статуса юридического лица приход регистрируется государственными органами в порядке, определяемом законодательством страны нахождения прихода. Границы приходов устанавливаются Епархиальным советом».

Существенно отличаются положения о порядке образования приходов: судя по тексту Определений 1917 – 1918 гг., «население может просить» об учреждении прихода, «Епархиальный Архиерей может определять» необходимость прихода, но разрешение об удовлетворении этих инициатив принадлежит Высшему Церковному Управлению (Патриарху, Священному Синоду, Церковному Совету).

Положение 1945 г. и Устав Церкви 1988 г. устанавливают не вполне соответствующую каноническим нормам практику, в частности, учреждение прихода осуществляется самими прихожанами с последующим испрашиванием благословения от Архиерея.

Интересная особенность поправки 1961 года – неожиданно предусмотрено «избрание общиной священника», что, конечно, никогда не было реализовано.

Вторая особенность поправки 1961 года состоит в подчеркивании хозяйственной автономии прихода: «Приходская община является частью Русской Православной Церкви, а вместе и Вселенской Христовой Церкви и имеет самостоятельный характер в управлении хозяйством и финансами».

Если «приход» есть «часть Вселенской Церкви», то подобное может означать формальное утверждение того, что в некоторых случаях приход может отделиться от Русской Православной Церкви и при этом не потерять своего нормативного статуса, то есть может быть принят в общение иными Православными Церквями. Такой возможности отделения способствует самостоятельность управления хозяйством и финансами. Вероятно, более правильным было бы говорить, что приход есть часть Вселенской Церкви исключительно чрез свое неразрывное единство с Русской Православной

Церковью – именно принадлежность к ней дает единение с Вселенским Православием.

Разделение Русской Православной Церкви путем обособления хозяйств и финансов приходов и иных религиозных организаций было политикой Советского государства, которую теперь надо осознать и прекратить как вредную для единства Церкви.

В Уставе Церкви 2000 г. появилась тема «границ прихода», что является нововведением, логическим завершением которого призван быть возврат к приходам - общинам в соответствии с Определениями 1917 - 1918 гг.

Наибольшее недоумение вызывает то, что все анализируемые положения практически полностью затушевали подлинное понятие «прихода» и органов его управления, как это содержалось в Определениях 1917 – 1918 гг.

ТИМОФЕЕВ Игорь Александрович, протоиерей

**ЕВХАРИСТИЧНОСТЬ СОЗНАНИЯ КАК УСЛОВИЕ
ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ПОДЛИННОЙ
ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ**

Тульская духовная семинария

Archpriest Igor Aleksandrovich Timofeyev

**EVHARISTICHNOST CONSCIOUSNESS AS A CONDITION FOR
THE ENJOYMENT OF TRUE EUCHARISTIC LIFE**

Tula theological seminary

Реферат: Современная эпоха особенным образом высвечивает одну из проблем бытия человека и его отношения к тем благам, которыми люди привыкли пользоваться и принимают как должное и само собой разумеющееся. Благодарность своему Создателю, Который постоянно заботится о человеке и является Подателем всех духовных и материальных благ, зависит, в том числе, и от мировоззренческой позиции.

Ключевые слова: Евхаристия, Церковь, Священное Предание, благодарение, Тело Христово, обращение к Богу, евхаристическое сознание.

Abstract: the modern era in a special way highlights one of the problems of human existence and its relationship to the benefits that people used to enjoy and take for granted and taken for granted. Thanks to its creator, which

constantly cares about the person and is the bearer of all spiritual and material benefits depends, inter alia, from the ideological position.

Keywords: *Church, Eucharist, Holy tradition, Thanksgiving, the body of Christ, the appeal to God Eucharistic consciousness.*

«Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим...»

В нашем небольшом исследовании мы постараемся коснуться вопроса евхаристической жизни человека. Для этого мы будем опираться на понятия «евхаристичность» и «литургичность» сознания, значение которых мы постараемся раскрыть ниже.

Вряд ли можно требовать от атеиста обращения к Богу («Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога»» Пс.13:1), а верующему не помнить об этом нельзя. Нельзя, потому что «Богу не нужны твои благодарения, но тебе неотложно нужны Божии благодеяния». («Невидимая брань» Ник. Святогорец). Священное Писание дает нам прямые указания:

«Не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом...» (Фил.4:6).

«...И все, что вы делаете, словом или делом, все [делайте] во имя Господа Иисуса Христа, *благодаря* через Него Бога и Отца». (Кол.3:17).

«...исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу, *благодаря* всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа...» (Еф.5:18-20).

Сознанию верующего человека должна быть присуща евхаристичность, и само обращение к Богу должно быть соединено с благодарением.

Под евхаристичностью нашего сознания мы должны усвоить себе общую евангельскую настроенность всей жизни, связанную с нашей верой. Приняв Господа, мы ведь должны утверждаться и укрепляться в Нем и в своей вере, а еще и преуспевать «в ней с благодарением» (срав. Кол. 2: 6 - 7), то есть все время приумножать свое благодарение. Вера приводит нас к благодарению Бога, а благодарение делает веру более глубокой. И наоборот, неблагодарение удаляет от Бога и уничтожает веру. Однако на практике такое близкое и понятное апостольское: «За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1Фес.5:18) – оказывается трудно выполнимым. Такая трудная выполнимость связана, конечно же, со многими аспектами религиозной жизни человека. В первую очередь, это вопросы нашей личной веры, нашей духовной жизни, переживания нашего личного христианства: какой я христианин. В ком-то «Благая Весть» воспринята и усвоена, вновь и вновь переживается не только как призыв к следованию, но и как само следование. Такой человек восклицает вслед за апостолом Павлом: «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14, 15).

А по слову апостола: «... Возмездие за грех – смерть, а дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим.6:23). Почему человек только огромным усилием воли способен преодолевать эти последствия райской «катастрофы»? В благодарении есть обращение человека к самому себе с призывом преодолевать эти последствия. Каким образом?

Протоиерей Александр Шмеман указывает на то, что Евхаристия обличает «нормализацию» греха. «Обличает тем, что грех являет как отпадение человека не только от Бога, но *и от самого себя, от своей подлинной природы*, от «почести горнего звания», к которому призвал его Бог». И утверждает *святость и совершенство как норму*. Вот почему человек, обращаясь к Богу, обращается и к самому себе. Только осознав,

что неблагодарением в нас проявляется гордыня, мы станем более внимательными к себе. Образ Божий – это дар Божественной любви человеку. И если следовать заповеди о любви к себе, то, значит, надо любить в себе эту Божественную любовь. Но в нас происходит страшная метаморфоза: любовь к себе проявляется как любовь к своему я. И тогда наша гордыня еще больше отдаляет нас от Бога и помрачает в нас Его Образ. Но «...созданный по образу и подобию Бога - Любви, человек не может перестать быть любовью. Он и в «неблагодарении» остается все той же любовью, «любованьем» все теми же дарами. Но любовью, переставшей быть благодарением, то есть знанием дара жизни и всего в жизни...» (Шмеман), любовью, которая больше похожа на «безумие». Об этом говорит апостол Павел: «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, *и не возблагодарили*, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели...» (Рим.1:21-22). И еще одно апостольское указание подчеркивает особую необходимость благодарения: «Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут... неблагодарны...» (2Тим.3:1,2).

Ограничивается ли евхаристическая жизнь только участием в евхаристическом собрании верующих? Евхаристия (как Таинство) является ее венцом. Но даже для тех, кто с определенной периодичностью принимает Святые Дары, быть частицей Тела Христова, сохранять в себе этот бесценный дар Господа нашего Иисуса Христа и, конечно же, нести в мир Его Святой Образ чрезвычайно сложно. Такой способностью обладают христиане, проводящие благочестивую жизнь по Евангелию. Сердцевиной «благочестия» является искренняя религиозность, сочетание внешнего и внутреннего религиозного чувства, которое рождает в человеке истинное почитание Бога и, самое главное, знание Его. Как это связано с евхаристичностью нашего сознания?

Благодарение обнаруживает в человеке подлинное знание о Боге. Совершается встреча не с идеями о Боге, а с самим Богом. Мы не можем знать Бога и не благодарить Его, подобно тому, как невозможно благодарить Бога, не зная Его. В неблагодарении же проявляются все наши страсти и грехи: недовольство, ропот, негодование, самость, непокорность, невоздержанность и так далее.

«Литургичность» сознания в широком смысле есть восприятие человеком его принадлежности к богослужебной жизни Церкви, глубины вовлеченности в это «общее дело». Под этим термином можно и нужно понимать вовлеченность христианина в общую церковную молитву. В определенной степени такое понимание есть проявление «соборности» нашей Церкви.

Сейчас мы понимаем это в очень узком смысле – как наше участие в Божественной литургии. Даже само это участие в нашем сознании разделено сейчас на два типа: причащается христианин Святых Тела и Крови Христовых или не причащается. Такое понимание вполне исторически оправдано хотя бы тем, что раннехристианская община не знала современной выстроенности и регламентированности служб, совершаемых в Церкви. С практической точки зрения рассуждение на эту тему выглядит как некоторое мечтание об идеальном церковном организме, лишенном всяческого несовершенства.

Было бы некоторым упрощением употреблять термин «литургичность сознания» применительно только к главному богослужению нашей Церкви, но именно такое употребление, надеемся, позволит раскрыть некоторые аспекты предложенного исследования.

Внимательное прочтение одного из последних официальных церковных документов «Об участии верных в Евхаристии», который отражает и исторический, и современный аспекты Таинства Причащения, и соотношение его с практикой приходской жизни, еще раз доказывает:

чем больше человек вовлечен в общую молитву Церкви (при наличии такой возможности: временной, физической и т.д.), тем явственнее в нем возрастает потребность в этом. Однако, можем ли мы сейчас, даже на вновь образованном приходе, где служба совершается по воскресным и праздничным дням, следовать 2-му правилу Антиохийского собора: «Все входящие в церковь, и слушающие священные писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом, или отвращающиеся от причащения святыне еucharистии, да будут отлучены от церкви дотолы, как исповедаются, окажут плоды покаяния, и будут просить прощения, и таким образом возмогут получить оное». Исполнение этого правила, повторяющего 8,9 Апостольские правила, было затруднено уже в ту эпоху, когда оно было закреплено (341 г.), и носило ярко выраженный дисциплинарный характер. И сейчас никто не требует следовать этим Правилам буквально. Но дух этих церковных постановлений не может не побуждать к размышлению о глубоко осознанном пребывании в Церкви на молитве вообще, а на Божественной Литургии – в особенности. Ничто на современном этапе жизни Церкви не мешает подобному молитвенному и евхаристическому участию. В связи с этим, нельзя не вспомнить слова архимандрита Киприана (Керна) о евхаристичности природы Церкви: если Евхаристия не мыслится без Церкви, так как Тела нет без Тела, то «нельзя поэтому быть членом Церкви и не причащаться того, что есть Тело Христово, т. е. Сама Церковь. В Евхаристии – знак церковности» (арх. Киприан). Высшей точкой нашего личного благодарения, осознанием себя частью Церкви как «Тела Христова» является реальное участие в Таинстве Евхаристии. Говоря о реальности, надо помнить: «да не в суд или во осуждение...»

Утрата евхаристического сознания приводит к плачевному результату. Человек может находиться на литургии и не пребывать в молитве. Может плениться эстетикой храма или богослужения, но быть

вне богообщения. И причина этого далеко не в том, что язык богослужения, как считают некоторые, непонятен молящимся. Скорее всего, дело в самих молящихся, а вернее сказать, в отсутствии у них самой молитвы. В пастырской практике автору этих строк часто приходится слышать на исповеди: «Не могу сосредоточиться на молитве...» Причем, это касается как частной, так и общественной молитвы. Если современному человеку так трудно сохранить такую сосредоточенность во время богослужения, как, в таком случае, во всей своей жизни хвалить, воспевать, благословлять, поклоняться, благодарить и прославлять Бога? Мало того – делать всё это достойно Его Святости. Соответствовать и быть достойным. Но мы, к сожалению, почти не способны совершать достойную хвалу Господу. И нам должно быть стыдно, как считает митр. Вениамин (Федченков), от того, что мы только и умеем просить и скорбеть, вместо того, чтобы с благоговением участвовать в Евхаристии.

Учитывая то, что «первохристианская практика причащения за каждой Божественной Литургией остается идеалом и в настоящее время», и то, что принуждение к причащению недопустимо ни в какой форме, можно сказать о некоторых практических моментах евхаристической устремленности и литургичности нашего сознания (в том смысле, о котором было сказано выше). Одним из этих моментов является соотношение некой подготовленности (*не-подготовленности*), с одной стороны, и некой настроенности (*не-настроенности*) – с другой.

Приходская жизнь изобилует подобными примерами такого соотношения, и главную роль в них играет вердикт духовника. В некоторых восторженных отзывах о рассматриваемом документе отмечается то, что закрепляется практика ослабления так называемого приуготовительного поста для тех, кто стремится к более частому евхаристическому общению. Конечно же, с благословения духовника и при условии осознания духовником, «что неоправданная строгость, равно

как и чрезмерное снисхождение способны воспрепятствовать соединению человека со Христом Спасителем, принести ему духовный вред». Такое отношение Церкви к современной практике причащения только подчеркивает, что главным препятствием оказывается сам человек и его отношение к Таинству.

Необходимо помнить, что мы собираемся в храм не для индивидуальной молитвы, не для «удовлетворения религиозной потребности», но для того, чтобы стать едиными во Христе. Собираясь в храме, мы собираемся в Церковь, чтобы вместе со всеми верующими осуществить свое членство в Церкви. Церковное собрание – это больше, чем просто сумма всех пришедших в храм людей: это тело Христово. Поэтому нам следует приходить на Литургию не ради каких-либо частных нужд (хотя эти нужды и не исключаются Литургией, они просто не главное в ней), но потому, что нам заповедано быть «народом святым, царственным священством, родом избранным» (1 Пет. 2:9).

Другим примером может служить практика молиться вместе с Церковью даже в том случае, если сам человек не пребывает в данный момент в храме. Молитвенное правило совершается в одно время с церковной службой, читаются Евангельские и Апостольские зачала, положенные на этот день. Хороший пример в этом отношении являются собой современные масс-медиа (православный канал «Союз», многие православные интернет-сайты).

Через сознательное причащение Святых Таин христианин достигает обожения – всецелого соединения с Богом и полного внутреннего преображения

Мнение мирянина: «Пока причащение рассматривается как средство индивидуального освящения, как способ получить кусочек благодати для личного спасения, нам никуда не выйти из этого круга вопросов-ответов, из этого высчитывания часов и дней, из этого царства количества. Пока у

нас не изменится весь этот подход в целом, мы будем наматывать круг за кругом, изнураясь в попытках решить: «соблюдать или не соблюдать». Можем ли мы осознать, что, когда Бог зовет за Свой стол, когда Он говорит: «Ешьте и пейте», – то не надо больше заниматься собой и своими делами, надо просто принять Его приглашение? Разве не безумна картина, столь частая в наших храмах: совершается Литургия, а большая часть христиан толпится по углам на исповеди. Выносят Чашу – и при полном храме к ней подходят маленькие дети и небольшая группа «допущенных». Христос говорит нам про Свой дар – Свою жизнь, Свою любовь, про Свое распятие, а мы приносим свои «антидары» – шепчем измотанным священникам про ругань на кухнях и съеденную сосиску, дочитываем каноны и акафисты. Причем зачастую обеим сторонам очевиден формализм такого устройства, приводящего к профанации и исповеди, и Литургии, но ведь «так положено». Однако не менее важно, что даже если все хорошо устроено, если человек исповедался заранее, до Литургии и постился-молился сколько нужно, и пришел вовремя, и причастился, все-таки проблема никуда не уходит, потому что это он сам так решил, это он сам так выбрал, сам так устроил. И на следующей Литургии священник может сколько угодно возглашать: «Примите, ядите...» – этот призыв Бога будет упираться в глухую стену тренированного благочестия: «Я причащался уже на прошлой неделе, мне нельзя, батюшка не благословил, это несмиренно...». А ведь все дело в том, что призыв-приглашение «Примите...» – это Его дело, Его решение. Непонятно почему именно нас, обычных людей, Бог позвал за свой стол, это уж Он Сам знает. Но все-таки если это произошло, то не надо бы нам так упоенно заниматься своими разборками, но просто послушаться Его решения-призыва. Он зовет, а мы занимаемся своими делами, плохими и хорошими, не суть важно, но – своими.

Предчувствую возмущенное кипение крови благородных сердец, но ведь никто не призывает причащать без разбору людей, случайно зашедших в храм, людей со страшными грехами на совести. И никто не обещает, что причащение на каждой Литургии будет способствовать ускоренному отращиванию крылышек за спиной. Тем более странно было бы силком людей подгонять к Чаше, потому что «так надо». Но если мы доверяем Богу, если мы вслушиваемся в Его призыв, то можем принять и понять, что Евхаристия – просто наша христианская еда, хлеб насущный, а не пирожное с благодатью, ради получения которого нужны специальные действия и условия. И тогда меняется весь подход к этому вопросу, меняется вся перспектива. Потрясает несоразмерность между предложением этого дара от Бога, обращенного именно к нам, и теми условиями, которые мы же и создаем вокруг него. Этот Божий призыв совершенно иноприроден нашей привычке решать – принять его или нет, много мне этого дара или мало, «пора» или «нет, спасибо». Но все-таки можно пытаться услышать Его слова, принять их всерьез, откликнуться на них – и с помощью Божьей идти в «воспоминание Христа».

ШАТАЛОВ Василий Александрович, иерей

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКОГО БРАКА

Тульская духовная семинария

Priest Vasily Aleksandrovich Shatalov

THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF CHRISTIAN MARRIAGE

Tula theological seminary

Реферат: Статья посвящена вопросам христианского брачного союза, корни которого проистекают из ветхозаветных и греко-римских цивилизаций.

Ключевые слова: Брак, таинство, венчание, Церковь, святоотеческие творения

Abstract: *The article is devoted to the issues of the Christian marriage Union, the roots of which stem from the old Testament and Greco-Roman civilizations.*

Key words: *marriage, sacrament, wedding, Church, patristic creations.*

В земном бытии человек всегда пытался найти формы наиболее удобного для себя существования. Все в нашем материальном мире стремится к эволюции, развитию, усложнению. Наблюдать это можно, взглянув на любой из окружающих нас предметов. Технический прогресс

не стоит на месте. Люди хотели быстро передвигаться – появились автомобили; мечтали летать, как птицы – создали самолеты; захотели достичь звезд – придумали космические аппараты. И множество других великих изобретений создал человек для своего земного «счастья».

Но и в своем внутреннем мире человеческая сущность стремилась к развитию и усложнению своего бытия. Одним из таких примеров является союз двух людей, именуемый нами брачным или супружеским. От простого повеления Божия «плодиться и размножаться» (Быт. 1, 27-28; 2, 23-24), которое получает развитие и обретает формы еще в Ветхом Завете, брак становится Таинством уже в Завете Новом, где приобретает всю свою обрядовую пышность и раскрывает весь духовный смысл.

Христианское понятие о браке достаточно ясно отображено в Катехизисе: «Брак есть таинство, в котором при свободном перед священником и Церковью обещании женихом и невестою взаимной их супружеской верности, благословляется их супружеский союз в образ духовного союза Христа с Церковью и испрашивается им благодать чистого единения к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей»[1].

Итак, попытаемся рассмотреть типы брачного союза, приведших к формированию брака христианского, в различных культурах и религиях, их своеобразие в формах и духовном содержании, а также венец этого развития, именуемый Христианским Таинством брака или Венчанием.

На протяжении многих веков складывались сложные традиции и обряды, которыми сопровождалось вступление в брак, среди них – добровольное согласие жениха и невесты, родительское благословение на брак, подарки невесте и ее родителям со стороны жениха, составление брачного договора при свидетелях, брачный пир с соблюдением предписанного этикета. Подобные обряды имелись и у многих древних народов – евреев, греков, римлян и других, из которых образовалась

Церковь Христова. Наши современные чинопоследования обручения и венчания уходят своими корнями в глубокую дохристианскую древность, восходя по форме к ветхозаветным и греко-римским традициям.

В истории человечества «не известен ни один народ, стоящий на самом низком уровне социального и культурного развития, у которого получила бы какое-либо право гражданства совершенно необузданная половая жизнь. Напротив, по свидетельству многих древних законодателей, брак в древности был более чистым, а обычаи заключения и развода его были более строгими, чем в последующие времена»[2].

Наверное, самым главным упоминанием о браке является свидетельство его Божественного происхождения, содержащееся в Книге Бытия, о чем упоминалось ранее. Свой взгляд на сущность и значение брака в жизни верующих людей Церковь основывает на свидетельстве Священного Писания. Согласно ему христианский брак представляет собой союз мужа и жены, благословляемый и даруемый людям Богом. Через благословение брак становится делом честным во всех отношениях, и ложе его нескверное служит ко благу рождения детей и воспитания их в послушании Богу (ср. Евр.13, 4).

Сакральное значение и смысл человеческого стремления к единению, прекрасно раскрывает митрополит Антоний Сурожский: «...Бог создал человеку «помощницу». И это в течение всех времен воспринималось узко... но если мы читаем еврейский текст, то речь идет о слове, которое употребляется в значении «некто, кто будет стоять лицом к лицу с ним»; это совершенно разные вещи. Когда два человека могут стоять лицом к лицу, как бы созерцать друг друга, проникать в глубины один другого, это совершенно другое, нежели представление, что один может помогать другому в том или ином деле. И это взаимное созерцание выражено в Ветхом Завете немного дальше. Когда Адам видит Еву, он называет её женой (Быт. 2, 23). По-славянски, по-русски это ничего не

значит: с какой стати она должна быть названа «женой», потому что он её «муж»? Но если взять еврейский текст, то речь идет о том, что она будет *ИША*, потому что я *ИШ*; это женская форма того же самого слова... Они едины, потому что они – две стороны как бы одного и того же явления, человека»[3].

В Священном Писании Ветхого Завета нигде нельзя найти полного описания «чина» заключения брака, однако можно собрать из частей ряд важных элементов. Во-первых, его «двойная» структура, которая состоит из помолвки и, непосредственно, свадьбы, разграничиваются которые достаточно четко (Втор. 22, 22-23). У пророка Осии используется термин «обручение» в переносном смысле для обозначения верности и постоянства завета с Богом, которое обязательно будет исполнено (Ос. 2, 19-20). Помолвка, прежде всего, имела правовое значение и состояла в передаче женихом некоей денежной суммы или дара отцу невесты (Быт. 34, 12; Исх. 22, 16; 1 Цар. 18, 25), а позднее появилось явление составления брачного контракта (Тов. 7, 13). В этом правовом акте устанавливался предварительный союз не только между теми, кто вступит в брак, – женихом и невестой, но и между их семьями, который окончательно утверждался в свадебной церемонии. «Поскольку все правовые вопросы решались во время помолвки, свадьба была прежде всего большим семейным праздником, на который часто приглашались все жители селения (Быт. 29, 22). Молодые, празднично одетые и увенчанные венками (Ис. 49, 18; 61, 10; Иер. 2, 32; Иез. 16, 10–12), в сопровождении друзей (1 Мак. 9, 39; Пс. 44, 15) и гостей торжественной процессией шли из дома невесты в дом отца жениха, что символизировало переход девушки в новую семью мужа. По прибытии процессии здесь устраивался брачный пир, который длился неделю (Быт. 29, 27) или даже две (Тов. 8, 19). Вечером молодые вводились в брачную опочивальню (Тов. 8, 1)»[4]. С заключением брака были тесно связаны и духовные стороны этого

события, такие как молитвы и благословения, – некоторые из них сохранились в тексте Ветхого Завета (Быт. 24, 60; Руф. 4,11-14; Тов. 8, 4-8). Это то, основное, что можно подчеркнуть из общего смысла брака Ветхого Завета, не касаясь его изменяемой обрядности.

Несмотря на значительные религиозные и культурные различия между греко-римской и израильской цивилизациями, в отношении заключения брака у них присутствует ряд параллелей. Это касается двух стадий заключения брака – помолвки, с которой связано составление брачного договора, и самого бракосочетания.

В римском юридическом сознании подчеркивалось, что брак заключается не сожителем, а согласием. По римскому праву для действительности брака требовалось лишь двустороннее согласие на него. По своей форме это согласие могло быть как устным, так и письменным (в виде какого-либо договора), или непосредственно совершившимся делом – например, переходом невесты в дом жениха. Брак предварялся «сговором», или обручением. На этом этапе родные жениха и невесты договаривались о материальном обеспечении семьи, уточняли размер приданого, которое невеста приносила в дом жениха. Перед свадьбой невесте необходимо было омыться в воде священного источника (именно об этой практике повествует апостол Павел, говоря о крещении в Еф. 5, 26-27). Как и в Израильской традиции, торжественная процессия к дому жениха и брачный пир составляли здесь наиболее важные моменты свадебных торжеств, к ним добавлялись еще и жертвоприношения многим богам, а также жертва, приносимая римской невестой сразу же после входа в новый дом. Необходимым правилом была передача отцом невесты ее руки жениху, что и символизировало создание новой семьи, заключение брака. Одной из важных особенностей брачного союза, как в Израиле, так и в греко-римской среде, заключалось в том, что священнослужители не принимали в нем главного, непосредственного участия (за исключением

брака патрициев в Древнем Риме), а опущение свадебной церемонии по каким-либо обстоятельствам никак не сказывалось на законности и действительности заключенного брака.

В первом веке новой эры христиане, как римские граждане, вступали в брак по гражданским законам греко-римского государства. Тем не менее, свое отношение к заключению брачных союзов по гражданскому праву новообразованная Христианская Церковь приводила в соответствие с новозаветным учением о Браке. В духовном смысле брак Церковью усматривался не только для образования основания семьи, новой ячейки общества, но и образом союза Христа и Церкви. Полноценно смысл всего этого раскрывается апостолом Павлом в послании к Ефесянам.

Святоотеческие труды приводят сведения о том, что при вступлении в брак по гражданским законам христиане предварительно испрашивали на это благословение своего епископа. Также о намерении вступить в брак оглашалось в Церкви до гражданского договора. Отец I века св. Игнатий Антиохийский в Послании к Поликарпу Смирнскому сообщает: «Тем, которые женятся и выходят замуж, подобает заключать союз с ведомо епископа, чтобы брак был о Господе»[5]. Трудно точно установить, в чем заключалось это осведомление епископа: возможно, это просто его предварительное согласие на конкретный брак между членами христианской общины или же литургическое благословение брака. Из трудов св. Игнатия можно вывести, что без ведомо епископа церковной общины, либо же, возможно, его прямого участия нельзя «ни крестить, ни совершать вечерю любви»[5].

Подтверждение этому находим и у другого Отца первых веков, апологета Тертуллиана, жившего в Северной Африке. В его текстах приводятся упоминания церемоний, связанных с заключением брака в языческом греко-римском мире. Сообщается о помолвке и о свадьбе с сопутствующими церемониями: передачей кольца женихом невесте,

соединением рук, покрытием невесты брачным покровом; свадебная процессия, венцы, брачный договор, брачная опочивальня и т. д. Им рассматривается и вопрос о возможности участия христиан в языческих свадебных торжествах вообще. Здесь достаточно жесткий и бескомпромиссный ригорист Тертуллиан утверждает, что «праздновать свадьбу Бог запрещает не более, чем наречение имени (ребенку)»[6], если при этом не приносилась жертва, иначе это было, безусловно, невозможно. Что касается браков христианских, то таковые, не объявленные в церковной общине, приравнивались к блуду, но «истинный брак совершался перед лицом Церкви, освящался молитвой и скреплялся Евхаристией»[7]. Из трудов Тертуллиана как представителя африканской Церкви, можно выделить, что совершение брака происходило в общем богослужебном собрании с приношением бескровной Жертвы и торжественным благословением новобрачных. Но более утвердившимся был обычай, когда священнослужителя приглашали на дом для благословения жениха и невесты и соединения их рук в знак заключенного между ними супружеского союза[6].

Более подробно углубившись в данный вопрос, опираясь на другие раннехристианские письменные источники, такие как Дидахи (I–II вв.), Сирийской Дидакалии (III в.), Апостольском Предании св. Ипполита Римского (III в.), можно заметить, что ни один из них ничего не говорит о церковном заключении брака, равно как и неизвестны специальные молитвы и в т. н. «Евхологиях Серапиона» (IV в.). Отсюда можно заключить, что практика в церковных общинах разных стран могла отличаться и не быть единообразной. «И уж конечно, никто не требовал от принявших христианство супругов получать какое-то специальное литургическое брачное благословение епископа или священника, без которого они рассматривались бы как живущие «в грехе». Крещение как таинство вступления в Церковь было достаточным, и омывшиеся его

водами могли принимать участие в богослужбной жизни христианской общины без какого-то ограничения. Их брак рассматривался как христианский, так как верующие осознавали его таковым и жили в нем по христианским заповедям»[8].

Но, тем не менее, из вышеуказанного никак не следует, что те браки, которые были заключены без ведома епископа, были каким-либо образом для церковной общины «недействительными».

Наиболее правдоподобной представляется версия, которая заключается в следующем. Любой брачный союз, образованный в религиозных общинах, в частности христианской, не имел для государства никакой юридической силы. Но и в Церкви в те времена также не задумывались о собственном развитии брачного права, в связи с этим вопрос о «действительности» брака и его формах не ставился.

Исходя из вышеизложенного, следует предположить, что христиане вступали в брак, как все прочие жители тех стран, в которых находились их общины. Послание Афинагора (II в.) также говорит, что «каждый из нас имеет жену, на которой женился по установленным нами законам, с целью деторождения»[9].

Таким образом, уже с первых веков христиане вступали в брак как через принятый в римском государстве договор, так и через прямое церковное благословение.

Но уже после признания христианства при императоре Константине Великом и издания официального эдикта в Милане Церковное благословение христианского брака иерархией признавалось необходимым для сообщения супругам освящающей и укрепляющей благодати Христовой. Так, святитель Иоанн Златоуст в одной из бесед пишет: «Нужно... самым началом брака укреплять в девице чувство стыда, призывать священников и их молитвами и благословением утверждать брачное согласие, дабы и любовь жениха постоянно

возрастала и целомудренность невесты возвышалась. В таком случае... супруги приятно будут проводить жизнь, охраняемые в своем союзе силой Божией»[10].

Конечно же, позднее Церковь старалась освящать браки своим благословением, но и не отрицала действительность таких браков между христианами, которые были заключены просто в гражданском порядке. По крайней мере, активных противников и ригористов такой практики в последующие века не наблюдалось.

Первой исторической вехой, которая затронула данную ситуацию на государственном уровне, можно назвать правление императора Льва Мудрого (IX-X вв.). Его постановлением определялось заключение брака у свободных людей только через благословение церковное. При следующих императорах правила подобным образом коснулись рабов и окончательно запретили заключение брака без благословения приходского священника. Само совершение христианского брака из ведения гражданского перешло в исключительное ведение Церкви.

Что касается церковного Таинства венчания, то до IX столетия Церковь не знала такового – независимого от Евхаристии. Обычно христианская пара после регистрации гражданского брака принимала участие в Литургии и приобщалась Святых Христовых Тайн. И далее, меняясь обрядовостью и смысловым наполнением, чин венчания получает свой современный вид в XVI веке.

Список литературы

1. Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис. Изд. МП. - М., 1997. С. 62.
2. Страхов Н. Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков, репр. 1895. С.17.

3. Блум Антоний, митрополит. Наблюдайте, как вы слушаете... Фонд содействия образованию XXI века. - М. 2004. С. 28-29.
4. https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij_Nefedov/tainstva-i-obrjady-pravoslavnoj-tserkvi
5. Игнатий Богоносец, св. Послание к Поликарпу 5,2 // Писания мужей апостольских. - СПб., 1998. С. 46- 50.
6. Тертуллиан. Об идолослужении, 16 // Творения.Т. 1. СПб.,1998. С.71-77.
7. Павлов, А.С. Курс церковного права. – ТСЛ. 1995. С. 365.
8. Арранц М. Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств. ЛДА., 1979. С. 127.
9. Преображенский П. прот., Дунаев А. Г. Сочинения древних христианских апологетов. Издательство: Фонд "Благовест", "Алетья", 1999. С. 18.
10. Иоанн Златоуст, святитель. Любовь – основа брака. Благовест. – М., 2016. С. 67.

References

1. Filaret (Drozdov), svt., Lengthy Christian catechism. Ed. MP. - M., 1997.P. 62.
2. Strakhov N., Christian teaching on marriage and opponents of this doctrine. Kharkov, rapper. 1895. P. 17.
3. Bloom, Anthony, Metropolitan. Consider carefully how you listen... the Fund of assistance to education in the XXI century. -M. 2004. P. 28-29.
4. https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij_Nefedov/tainstva-i-obrjady-pravoslavnoj-tserkvi
5. Ignatius The God-Bearer, St. Epistle to Polycarp 5.2 / / Writings of Apostolic men. -SPb., 1998. P. 46 - 50.
6. Tertullian. About idolatry, 16 // Creations. Vol.1. SPb., 1998. P. 71 - 77

7. Pavlov A. S. the Course of ecclesiastical law.-TSL. 1995. P. 365.
8. Arranz M. Historical notes on the rites of the sacraments. LD., 1979.P. 127.
9. Preobrazhensky P. prot., Dunaev A. G., Works of ancient Christian apologists. Publisher: Fond "Blagovest", "Aletheia", 1999. P. 18.
10. John Chrysostom, Saint. Love is the Foundation of marriage. Toll. -M, 2016. P. 67.

МЕЖКАФЕДРАЛЬНЫЙ
СБОРНИК СТАТЕЙ

ВЫПУСК 1

Под общей редакцией доцента, канд. философских наук, заведующего
учебно-методическим отделом Тульской духовной семинарии,
заведующего кафедрой Общеобразовательных и гуманитарных дисциплин
Тульской духовной семинарии Дружинина В.И.

Тульская Духовная Семинария, 2018.
300045, г. Тула, ул. Староникитская, д.75
Тел.: (4872)31-29-19
E-mail: info@tula-seminary.ru