

БЕЛОРУССКИЙ ЭКСАРХАТ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
Международное общественное объединение
«Христианский
образовательный центр
имени святых Мефодия и Кирилла»
Государственное учреждение образования
«Институт теологии
имени святых Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета

Христианские ценности в культурной традиции востока и запада – история и современность

Сборник студенческих
докладов

XXII
МЕЖДУНАРОДНЫХ
КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИХ
ЧТЕНИЙ

26–27 мая 2016 года
Институт теологии БГУ

Минск
УП «Минар»
2017

УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

Рекомендовано к изданию решением
Совета Института теологии БГУ
(протокол № 4 от 24.02.2017г.)

Редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский
Технические редакторы: М. В. Казмирук, С. А. Юшкевич, О. А. Кочанова, М. А. Жидович.

Дизайн и верстка: А. Р. Капутьевич, В. Ю. Харитончик
Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и методологии гуманитарных наук ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств» М. А. Можейко;

кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры богословия ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета протоиерей Сергей Мовсесян

Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность. Сборник докладов XXII международных Кирилло-Мефодиевских чтений / ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета: редакторы-составители: С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский. – Мн.: издательство 2017.

Сборник включает в себя материалы ежегодных Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, которые в 2016 году были посвящены анализу роли христианских ценностей в развитии духовной культуры Востока и Запада. На страницах сборника представлены тексты как светских ученых – философов, религиоведов, культурологов, историков, так и богословов, представителей различных конфессий.

Сборник адресован специалистам в области гуманитарного знания, а также всем, интересующимся вопросами взаимодействия религии и культуры.

ISBN 978-985-90359-9-9
УДК [27+008] (082)
ББК 86.37

ISBN 978-985-90359-9-9

© МОО «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла», ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, 2017.

© Оформление: Унитарное предприятие "Минар", 2017.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Н.К.ХАЗОВ, В.А.ИВАНОВА. Образ святых детей в «народном» православии.	5
А.Е.ВЫХОВАНЕЦ. Межрелигиозный диалог в современной Западной Европе: христианство и ислам	9
А.М.СЛУЦКИЙ. Праваслаўная царква на Століншчыне: гістарычнае апісанне	14
Д.А.ВИНОКУРОВ. Альтернативные методы православного миссионерства в Калифорнии: диалог духовенства с маргинальной субкультурой	18
Е.А.ЧЕХОВСКАЯ. Социальная работа в женских монастырях Беларуси	20
М.Н.КОСЯК. Современные религиоведческие теории обрядов перехода (СНГ) (Современные исследования обрядов перехода в Беларуси)	24
З.С.ПРАЦКЕВИЧ. Важнейшие школы буддизма в Тибете. Сакья, Кагью Ньингма, Кадам (Вторая волна распространения буддизма в Тибете. Возникновение основных школ)	28
А.А.БУШУЕВА. Бодхидхарма и возникновение чань-буддизма в Китае	33
О.А.КРУК. Погребальные культовые практики славян-язычников	37
И.О.БУЙЛЕНКОВ. Понятия «лиминальность» и «коммунитас» в культурной антропологии Виктора Тернера	40
В.В.НУПРЕЙЧИК. Отражение Декалога в сказках восточных славян	44
Н.В.ЧЕРЕПЕННИКОВА. Структура и истоки образности 4-5 глав книги Откровения святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова	47
Н.Г.ЧЕРЕПЕННИКОВА. Особенности Богослужений первой седмицы Великого поста	51
Б.А.ГРИШКО. Учреждение литовской митрополии и церковная политика великих князей Гедимина и Ольгерда	55
Ю.А.ЗЫРЯНОВА. Образ мужчины и женщины в Ветхом Завете (по Книге Судей)	59
А.А.ВАЛЕНТО. Глоссолалия как психологический феномен	63
Е.М.ЛИПАЙ. Феномен детской святости в Ветхом Завете	67
Б.В.СЕРДЮК. Последствия реформы папства 11-12 вв.	70

А.Н.СТАНКЕВИЧ. История возникновения Международного общества сознания Кришны	72
Н.М.БОЯРЦОНОК. Пророчество Иоиля о дне Господнем в контексте других Книг Священного Писания	76
Т.М.ВИШНЕВСКАЯ. Особенности творчества И.Е.Репина на Витебщине в усадьбе «Здравнёво»	77
Е.С.СТРОЙЛОВА. Сравнительный анализ антропологий Беме и Суареса	80
А.В.БЛАШКО. Метафизика любви Дитриха фон Гильдебранда	83
А.Г.ШЕПЕТЬКО. Книга Иова	87
Е.В.БОНДАРЬ. Литературное, историческое и богословское значение Книги Деяний святых Апостолов	90
Х.О.ЛОДЖАНСКАЯ. Феномен юродства	93
К.Н.КОРБУТ. Формирование евангельских зачал в православном богослужении	96
Р.Г.ПАШКО, Ж.А.ПАРХАНОВИЧ. Актуальные вопросы наследия Франциска Скорины для современной культуры	99
О.Ю.КНАУС. Развитие римо-католического учения о богодухновенности Священного Писания	101
А.Н.ЧЕРНЯКОВ. Истоки восточного монашества	104
Р.М.БОРОДИЧ. Возникновение БГКЦ в последнее десятилетие XX	108
В.М.БОЯРЦОНОК. Толкование образа «тетраморф» святыми отцами церкви в раннехристианский период	111

Н.К.ХАЗОВ

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

В.А.ИВАНОВА

СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ОБРАЗ СВЯТЫХ ДЕТЕЙ В «НАРОДНОМ» ПРАВОСЛАВИИ

В православной агиографии существует множество примеров святых младенцев и отроков. Это вифлеемские младенцы, святой младенец Кирик, святые отроки Иоанн Варяг, Василий Мангазейский, Иоанн Устюжский и множество других. Зачастую святые дети – мученики за веру, а причина их смерти – исповедание Православия. Конечно же, существуют и исключения. Так, например, указанный выше Иоанн Устюжский почитается за свой подвиг юродства, который он принял еще в юном возрасте. Таким образом, мы можем с уверенностью утверждать, что в целом святые дети, так же как и взрослые святые, это люди, отличающиеся твердым исповеданием своей веры, ради которой они идут на различного рода духовные подвиги. Однако православная традиция знает и другие образы святых детей, которые плохо «укладываются» в магистральное представление о святом. В данной статье мы рассмотрим примеры четырех почитаемых в православии «необычных» святых детей: Артемия Веркольского, Иоанна и Иакова Менюжских и Боголепа Черныярского.

Образ Артемия Веркольского привлекал к себе значительное количество исследователей. Так, в разное время о нем писали И. Левин, Е.А. Рыжова, Н.В. Савельева, А.А. Панченко и другие. В связи с этим мы не будем детально описывать историю жизни святого, а остановимся только на ключевых моментах.

Артемий Веркольский происходил из крестьянской семьи и не отличался особым благочестием. В 1545 г. двенадцатилетний Артем работал вместе со своим отцом в поле. Начавшаяся гроза привела ребенка в ужас. «Блаженный же ужасеся и от того великого ужаса и грома испусти дух, и предаст душу свою в руце Господеви» [2, с. 254]. Жители Верколы, откуда была семья Артема, решили не хоронить будущего святого на освященном месте, поскольку «они тех убьенных громом или молниєю гнушаются» [2, с.254]. Его тело было оставлено в лесу, а спустя тридцать три года дьякон Никольской церкви Агафоник заметил в лесу таинственное сияние, которое, как впоследствии оказалось, исходило от могилы святого. Тело Артемия перенесли к сельской церкви, однако особого интереса к обретенному телу жители не проявили. По информации жития, обращения к святому начались только после того, как во время эпидемии «трясавицы», которая случилась в том же году, сын некоего Калинника получил исцеление благодаря кусочку бересты с гроба Артемия. «Калинник поведал о свершившемся жителям Верколы. С этого времени эпидемия прекратилась, а у гробницы Артемия начались исцеления» [2, с. 254].

Итак, мы видим, что святой Артемий при жизни не отличался чрезмер-

ным благочестием и духовными подвигами, а его смерть не связана с мученичеством за веру. Однако она и не совсем обычна. С одной стороны, многие народы (славяне, осетины, черкесы и др.) признают убитых громом скрытыми грешниками, с другой стороны они же могут считать, что причиной такой смерти могли быть и злые духи, спрятавшиеся в невинном теле от преследования небесных сил [7]. Однако весьма тяжело определить при каких условиях начинает преобладать одна или другая парадигма отношения к убиенному громом; когда он считается грешным, а когда святым. Конечно же, в случае с Артемием Верокльским главным фактором, повлиявшим на изменение отношения к отроку, стало даже не столько обнаружение его нетленного тела, сколько последующие чудеса от них, на что указывает и А.А. Панченко [4, с.112]. Однако данное утверждение не отменяет факта определенной пограничности (между грехом и святостью) образа святого Артемия.

Следующий культ, который мы рассмотрим, это культ святых отроков Иоанна и Иакова Менюжских. Он также хорошо разработан в отечественной и зарубежной историографии¹. Как и в первом случае обратимся к краткому разбору основных пунктов главного источника о жизни этих святых – «Сказанию о святых Иоанне и Иакове Менюжских чудотворцев».

В отличие от типичных «святых без житий», черты которых несет в себе образ святого Артемия, повествование о менюжских младенцах начинается не с обнаружения их мощей (как, например, у св. Гликерии или св. Кирилла Вельского), а с истории их рождения и последующей страшной смерти. Братья Иоанн и Иаков родились в благочестивой крестьянской семье Исидора и Варвары. К моменту трагических событий детям было пять и три года соответственно. Однажды братья увидели, как их отец убивает барана, и решили обыграть это событие, в ходе чего Иоанн случайно убил своего брата. После этого, испугавшись наказания, он спрятался в печку. Их мать и отец придя домой, обнаружили мертвого Иакова и пришли в ужас. «Егда же и другого нигде не обретоша, плачь на плачь и рыдание к рыдание приложиша» [4, с. 320]. Не сумев найти Иоанна, мать решила разжечь огонь в печи и через какое-то время, после того, как все дрова в печи сгорели, она обнаружила там своего сына, который угорел. Тело же его оказалось не тронутым огнем. Младенцы были похоронены на освещенном кладбище, однако вскоре («по малых же днех по погребении» [4, с. 321]) их «гробики» чудесным образом объявились плавающими на местном озере. При этом как и в случае со святой Гликерией Новгородской или со святой Марией из Сорочинцев, люди, которые обнаружили гробики, сразу определили кто перед ними: «и познаша те гробы, яко недавно погребенные помянутых сих отроков» [4, с. 321]. Знание имени святого и короткий срок между их погребением и последующим «возвращением» в мир также отличает эти культы от типичных образов «святых без житий». Гробы были возвращены на погост, но отроки явились во сне охотникам, которые их обнаружили, и потребовали положить свои тела «в пустом оном месте на Менюши, где в мимошедшая времена бысть монастырь» [4, с. 321], что и было в конечном итоге сделано.

Мы можем выделить несколько основных моментов повествования. Во-первых, менюжские младенцы – это дети, умершие при странных обстоятельствах. Иоанн убил Иакова, однако обнаружение его нетронутым огнем тела, по мнению жизнеописателя святых, свидетельствовало о том, что он не был ви-

¹ О данном культе писали: *Ив Левин, Д.Б. Терешкина, А.А. Панченко.*

новен в смерти брата. Во-вторых, после похорон «гробики» святых покидают свои могилы. Их хотят вернуть на освященное место, однако они предпочитают «пустое место» разрушенного монастыря. Стоит отметить, что по свидетельству этнографов и фольклористов разрушенные/бывшие сакральные места, обычно воспринимаются человеком негативно. Так, например, А.Б. Мороз отмечает, что «брошенная церковь воспринимается как место, где пугает» [3, с. 100]. Таким образом святые выбрали для своего упокоения не просто некое пограничное место (освященный погост), но место, которое в народном сознании воспринимается как пугающее.

Своеобразная «своевольность» этих святых отмечается и в культовых практиках, посвященных братьям. Так, например, известны несколько групп преданий, посвященных посмертным чудесам братьев. Две из них, на наш взгляд, особенно перспективны для исследования. Первая группа включает в себя различные вариации истории о девочке, которую прокляла мать («чтоб тебя черные унесли»). После этого девочка убежала из дома, и больше никто не мог ее найти. Однако, когда уже все потеряли надежду найти ее, девочка чудесным образом оказалась в запертой родительской избе. При этом она объяснила, что ее «принесли два мальчика на руках: они пели все «Отчу» и посадили на лежанку» [4, с. 372]. Жителями села «мальчики» были идентифицированы как святые братья Менюжские. Истории второй группы повествуют о том, что при купании (обрядовая практика погружения детей в воду озера, где были явлены гробики Иоанна и Иакова, для исцеления) из специально оборудованной купальни исчезает ребенок. Одни информаторы говорят, что он просто «пропал», другие, что «ево отроки унесли» [4, с. 377]. При этом такая гибель/исчезновение, по народным представлениям, не является причиной для печали: «не плачь – отроки унесли ево» [4, с. 377], так как не свидетельствует о некой греховности ребенка, следовательно, святые не берут на себя типичную для народных представлений карательную функцию (например, пророк Илья), а просто действуют стихийно.

Таким образом, мы можем заметить, что данные святые ведут себя совершенно непредсказуемым образом. Они спасают девочку, которая была фактически отдана родителями нечистой силе, притом никто не призывал к помощи святых братьев, а с другой стороны они же забирают к себе (фактически убивают) детей, которых привезли на их озеро с целью получить исцеление.

Последним мы хотим рассмотреть образ другого святого ребенка – святого Боголепа Чернойарского. В отличие от первых трех он мало рассмотрен в современной научной литературе. Святой Боголеп родился в 1647 году в семье боярина Якова Лукича Ушакова. В 7 лет у ребенка открылась язва на ноге. Во время болезни отроку явился ангел, после чего он исцелился. Однако вскоре Боголепа поражает новая болезнь – «чечуй» (язва на губах и лице). Вскоре к воеводе в дом приходит странствующий монах, посмотрев на которого отрок захотел и сам совершить постриг. Стать монахом было возможно только с 10 лет, в то время как Боголепу было всего семь. Родители до конца пытались отсрочить исполнение детского желания, однако перед самой смертью отрок принимает схиму. На какое-то время ему становится легче, однако вскоре он все-таки умирает в возрасте 7 лет.

В глаза бросаются несколько типологических параллелей между образами Боголепа Чернойарского и менюжскими младенцами. Ранняя смерть, со-

емому нами комплексу представлений о «необычных» святых детях, не ограничивается святыми Иоанном и Иаковом или святым Боголепом. Похожие черты также могут быть усмотрены и у таких святых как святой князь Федор Новгородский (в возрасте 14 лет умер перед собственной свадьбой от неизвестных причин) или святой Дмитрий Углицкий. Однако в данном исследовании мы не будем затрагивать данные образы, поскольку у нас велики основания полагать, что в основе становления этих культов лежат в первую очередь политические, а не религиозные мотивы (и уж тем более не мотивы, связанные с народной религиозностью).

Литература:

1. Stark, L. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2002 (*Studia Fennica Folkloristica* 11)
2. Дмитриев, Л.А. *Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний*. – Л.: Наука, 1973. – 304 с.
3. Мороз, А.Б. *Святые Русского Севера. Народная агиография / А.Б. Мороз* – М.: ОГИ, 2009. – 528 с.
4. Панченко, А.А. *Иван и Яков необычные святые: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России* – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 448 с.
5. *Преподобный отрок Боголеп Черноярский // Ахтубинская епархия: [сайт]. URL: <http://www.ah tuba-eparhia.ru/#!otrokbogolep/ctow> (дата обращения: 27.04.2016).*
6. Романова, А.А., Андроник (Трубачев), иером. *Боголеп Черноярский // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II*. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – Т. 5. – С. 455-456
7. Рыжова, Е.А. *Северорусская агиография в контексте традиционной народной культуры («почему убитые громом – святые») // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: мат. IV междунар. научн. конф. «Рябининские чтения. 2003»*. – Петрозаводск: Гос. музей-заповедник «Кижы», 2003. – С. 368 – 372.

А.Е.ВЫХОВАНЕЦ

СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО

УНИВЕРСИТЕТА

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ: ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ

На данный момент ислам является второй по численности, после христианства, религией Западной Европы, и количество его приверженцев непрерывно растет с тех пор, как перестали существовать колониальные державы и в Европу хлынули мигранты из бывших колоний в Африке и Азии. В 1992 г. в Западной Европе проживало примерно 7 млн мусульман, по данным на 2004 г. их было уже 15 млн на 2014 г. цифры колеблются до 24х млн [16]. Одним из направлений деятельности по решению проблемы взаимодействия мусульманских мигрантов и «коренных» европейцев является выстраивание межрелигиозного диалога, который имеет огромное значение в условиях мультикультурного общества.

Первый, наиболее значительный шаг в сторону межрелигиозного диалога был сделан Римско-Католической церковью. Папа Иоанн XXIII в 1962 году созвал XXI Вселенский собор, целью которого было обновление курса Римско-Католической церкви и приспособление ее к потребностям и реалиям современного мира. Завершил собор уже новый понтифик – папа Павел VI [7]. Среди документов, принятых на этом соборе, особый интерес для данного исследования представляют две декларации – «Dignitatis Humanae» (Декларация о религиозной свободе) и «Nostra aetate» (Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям).

Декларация о религиозной свободе признает необходимость для человека выбирать или не выбирать религиозный путь согласно своей совести и своему разуму, постулирует принципы религиозной свободы [2, с. 285].

Декларация об отношении церкви к нехристианским церквям призвана содействовать поиску того, что является общим для разных религий, «что ведет к их братству». Декларация признает, что большинство религий имеют схожие ценности и стремления, и пытаются дать ответ на ключевые вопросы человеческого бытия. Декларация о нехристианских религиях говорит: «Католическая Церковь не отвергает в этих религиях ничего, что является истинным и святым. С искренним почтением она рассматривает эти способы поведения и жизни, эти заповеди и учения, которые, хотя и отличаются во многих аспектах от тех, которых она придерживается и которые она исповедует, тем не менее, зачастую приносят луч Истины просвещающей всех людей» [8].

Отдельная глава данной Декларации основаниям для диалога с исламом. В ней говорится о большом количестве общих религиозных оснований, таких как вера в Единого Бога, почитание Авраама, Иисуса, пусть и не как Бога, но как пророка, почитание Девы Марии. Отмечается схожесть религиозных практик, таких как молитва, милостыня, пост, и моральных принципов, таких как любовь к ближнему. Католическая церковь также призывает забыть прошлые конфликты и разногласия и «искренне работать для достижения взаимопонимания, а также вместе сохранять и продвигать все то, что ведет к достижению социальной справедливости среди людей и их морального благополучия, а также мира и свободы» [8].

В последующее время римская курия прилагала немало усилий для развития христианско-мусульманского диалога. Огромную роль в этом сыграл Папа Иоанн Павел II. За годы своего понтификата (1978-2005) он посетил десятки мусульманских стран и провел там сотни встреч. Он стал первым понтификом, который публично принес покаяние за грехи членов Римско-католической церкви и за многовековые проявления нетерпимости в отношении мусульман и иудеев [3, с. 55–64]. С 1964 г. в Ватикане работают специальные учреждения для контактов с мусульманским миром. В 2001 году Иоанн Павел II посетил Сирию, где в Дамаске выступил перед 40 тыс. верующих, среди которых были как христиане, так и мусульмане. Кроме того, в Сирии он посетил мечеть Омейядов, где находится реликвия – усыпальница, в которой храниться голова пророка Яхьи, или Иоанна Крестителя, почитаемого как христианами, так и мусульманами. Иоанн Павел II стал первым папой, который вошел в мечеть. В ней христиане и мусульмане совершили совместное богослужение [1, с. 249].

Не все католические иерархи поддерживали «исламофильскую» политику Иоанна Павла II, что стало особенно очевидно после масштабных терактов

начала XXI в. В связи с этим ряд католических кардиналов возлагал надежды на нового понтифика Бенедикта XVI, предполагая некоторую коррекцию курса на диалог с исламом [3, с. 55–64]. Тем не менее, в 2005 году, в рамках Дней католическом молодежи, Папа встретился с мусульманской общиной в Кельне, а в 2006 г. резко выступил против карикатур на Пророка Мухаммада.

Поворот от диалога к конфронтации произошел, когда Папа Бенедикт XVI на одной из богословских лекций процитировал жившего в XIV в. византийского императора Мануила II, где говорилось, что если ислам и принес что-то новое, то лишь «злой и бесчеловечный» призыв распространять веру с помощью меча [6]. Несмотря на то, что в процессе лекции Папа не раз обратил внимание, что не выражает данной цитатой своей позиции, сказанное вызвало негодование в мусульманском мире. Некоторые мусульманские деятели требовали отставки Папы, а в Турции, куда Бенедикт XVI должен был нанести визит в 2006г, даже подали судебный иск на понтифика [13]. Многие опасались, что этот скандал приведет к новым религиозным конфликтам, Рим опасался терактов и в целом дальнейшего диалог был под угрозой, несмотря на то, что после этого прецедента Папа много извинялся перед мусульманами [14].

Новый понтифик Франциск, избранный в 2013 г., также демонстрирует нацеленность на диалог с исламом. Он обратился к христианам и мусульманам в конце священного для последних месяца Рамадан. Папа призвал христиан и мусульман к взаимному уважению и «братской любви» [18].

Что касается не католических христианских конфессий, то следует сказать, что и здесь преобладает политика диалога. Так, например, бывший архиепископ Кентерберийский, примас Церкви Англии, глава Англиканского содружества Роуэн Уильямс в своем интервью, когда его спросили, стоит ли приспосабливаться к исламу, сказал, что христианам следует любить соседей-мусульман, не отказываясь, при этом от своей религии [17]. Роуэн Уильямс также призвал христиан к отказу от невежественного представления, страха и гнева по отношению к мусульманам, подчеркнув, что только таким образом можно прийти к какому-либо взаимному доверию и мирному сожительству. Однако, кроме того, по мнению архиепископа, правительству «неизбежно» придется принять ряд законов шариата в качестве государственных. Эти мысли были высказаны 2008 г., и тогда они вызвали массу комментариев и споров. А теперь, спустя семь лет, данное предположение воплотилось в реальность, и Великобритания утвердила ряд законов шариата в качестве государственных [10].

Значительно больше проблем возникает в оценке позиции мусульман и их отношения к межрелигиозному диалогу, которую нельзя охарактеризовать однозначно, так как внутри мусульманского мира в целом и среди европейских мусульман – в частности, существует множество различных течений и множество противоречий [19].

Существует ряд факторов, которые затрудняют активное включение в диалог мусульман. Во-первых, это разнородность мусульманской диаспоры. Есть представители суннитов и шиитов, есть мусульмане, являющиеся гражданами европейских стран уже во втором или в третьем поколении, а есть те, кто только пытается обосноваться. Среди мусульман нет духовного лидера, который мог бы говорить от лица большинства [3, с. 55–64].

В сурах Корана можно найти основания как для толерантной и веротерпимой позиции, так и для эксклюзивистской и полностью интолерантной.

Например, о возможности религиозного выбора в Коране сказано: «И скажи: Истина от вашего Господа, кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (Кор. 18:29)[12] Однако далее же следует: «Мы приготовили для беззаконников Огонь, стены которого будут окружать их со всех сторон. Если они станут просить о помощи (или дожде), то им помогут водой, подобной расплавленному металлу (или осадку масла), которая обжигает лицо. Мерзкий напиток и скверная обитель!» (Кор. 18:29)[12] Ответ на вопрос, кто же такие беззаконники можно найти в другой суре Корана: «А неверующие являются беззаконниками». (Кор. 2:254)[12] Получается, что есть выбор, верить или не верить, но за неправильный выбор приготовлено наказание. Тем не менее, есть некоторые «уступки» для «людей Писания», которыми мусульмане считают христиан и иудеев. «Люди Писания» так же веруют в единого Бога, к тому же они так же ведут свой род от Авраама, которого одинаково почитают христиане и мусульмане, и те и другие имеют согласие по базовому вопросу. «Мы уверовали в то, что ниспослано нам, и то, что ниспослано вам. Наш Бог и ваш Бог – один, и мы покоряемся только Ему». (Кор.29:46) [12]. Однако в других аятах Корана не делается особого различия между «людьми Писания» и «многобожниками», и содержится призывается обращать в ислам и тех, и других. Таким образом, в Коране можно найти основание для самых различных позиций: от толерантных и нацеленных на диалог до экстремистских [4, с. 374].

В результате этого среди мусульманского общества существуют разные мнения по вопросу западных ценностей и дальнейшего развития ислама. Некоторые склонны считать, что ислам вполне может ужиться и в некотором смысле интегрироваться в западную культуру. Однако есть и противоположное мнение, сводящееся к тому, что западные ценности не могут быть совместимы с мусульманским обществом, а сама западная система требует переустройства. Есть те, кто предпочитает вести более активные действия. Ряд европейских мечетей и мусульманских общин спонсируется радикальными исламистами, и они же направляют в Европу имамов, обученных в фундаменталистских традициях и не настроенных на интеграцию в европейскую культуру [11]. Недружелюбная позиция в отношении христиан также распространена среди недовольных мусульман – жителей пригородных районов, которые выполняют низкооплачиваемую работу или безуспешно её ищут. Кроме того, такие действия некоторых западных правительств, как запрет на ношение хиджабов и паранджи, запрет на строительство минаретов, расцениваются мусульманами как расовая дискриминация и порождает неприязнь к христианам. Радикалы обвиняют умеренных мусульман в «озападнении», а призыв к диалогу с христианами рассматривают как капитуляцию перед врагами ислама [3, с. 55–64]. Фундаменталисты оказывают большое внимание на мусульман, проживающих изолированно от этнических европейцев, таким образом «мусульманские районы» в европейских городах являются колыбелью антихристианских настроений среди мусульман.

Следует также сказать об экстремистских организациях, пытающихся бороться против межрелигиозного сближения силовыми методами. Так, еще в 1981 г. было совершено покушение на Папу Римского Иоанна Павла II на площади Св. Петра в Ватикане. Покушение совершил член турецкой ультраправой группировки «Серые волки» Али Агджа. Проблемой является и отношение некоторых мусульман к призывам христианских иерархов к сближению и взаимной любви христиан и мусульман. Так, например, на информационно-полити-

ческом портале Islam-Today была опубликована статья, в которой обсуждается призыв Папы Франциска к «братской любви». Автор статьи, Хадиджа Максуди, критикует западное общество, «тотальный культ потребления», в котором христианство уже не играет особой роли, и так интерпретирует слова Папы: «Европейские мусульмане уже начинают осознавать себя как политическую силу, способную в обозримом будущем влиять на политические процессы в странах ЕС, и принимать законы, которые будут способствовать очищению европейского пространства от нелиберальной скверны. Именно в этом, на мой взгляд, и заключался главный посыл речи понтифика. Франциск призвал свою паству приветствовать мусульман, приезжающих в Европу. Приветствовать как своих спасителей» [15]. Получается, что западная толерантность воспринимается мусульманами как слабость, и, в результате, межрелигиозный «диалог» принимает односторонний характер монолога.

Тем не менее, не стоит забывать о либерально настроенных мусульманах, чьи лидеры ссылаются на Пророка Мухаммада, предписывающего мусульманам подчиняться законам страны проживания, если там не ущемляются их религиозные права, и призывают соотечественников стать активными гражданами западного общества. Как и католики, они акцентируют внимание на том, что сближает обе религии, а также подчеркивают толерантность, свойственную, по их мнению, исламу, который учит, что «нет принуждения в вере», и заповедует «соревноваться в добрых делах» с иноверцами [3, с. 55–64]. Так, в 2007 г. мусульмане стали инициаторами диалога, с призывом к которому выступили 138 мусульманских ученых [19]. Созданный в результате переговоров Католическо-мусульманский форум в ноябре 2008 г. принял документ, касающийся двух тем: «Богословские и духовные основы сотрудничества» и «Человеческое достоинство и взаимное уважение» [3, с. 55–64]. Декларация Католическо-мусульманского форума стала первым совместным заявлением, в котором были провозглашены свобода человека в деле совести и религии [9].

Существуют хартии, изданные мусульманами стран ЕС, в которых провозглашается развитие ислама в соответствии с законами и нормами европейских государств [4, с. 129] О важности межрелигиозного диалога говорит и идеолог «Евроислама» Тарик Рамадан [20].

Таким образом, подводя итоги, следует сказать, что существует ряд трудностей для взаимодействия между представителями ислама и христианства на бытовом уровне. Имеют место такие феномены, как исламофобия и добровольная изоляция мусульман в общинах, формируемых по национальному признаку. Тем не менее, как иерархи христианских церквей, так и большинство духовных лидеров ислама стоят на позициях межрелигиозного диалога, который довольно успешно реализуется в странах ЕС. Можно говорить о том, что времена противостояния христианства и ислама уходят в прошлое. Однако на передний план выходит новая проблема, связанная с взаимодействием мусульман и секулярного общества, окончательно сложившегося в большинстве стран Европы в XX в., которую только предстоит решать.

Литература:

1. *Архимандрит Августин (Никитин) Ислам в Европе.* – СПб: СЦО, 2009. – 656 с.
2. *Документы II Ватиканского собора.* Пер. Андрея Коваля. – Москва: Паолине, 1998. – 589 с.
3. *Кисовская, Н. Ислам в Западной Европе //Мировая экономика и международ-*

- ные отношения – М.: ФГУП издательство «Наука», 2010 г., № 7, С. 55–64
4. Стецкевич, М. С. Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. – СПб: Филологический факультет СПбГУ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. – 430 с.
 5. Хартия мусульманского вероисповедания во Франции // Соболев В. Мусульманские общины в странах Европейского Союза: проблемы и перспективы – СПб: Изд-во СПбГУ, 2003. – 149 с.
 6. Ватикан пошел навстречу мусульманам. Бенедикт XVI даст им аудиенцию/ Интерфакс. Религия 25 сентября 2006 URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=4489>
 7. Ватиканский II Собор / Православная энциклопедия, 25 октября 2009г // URL:<http://www.pravenc.ru/text/149919.html>
 8. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «Nostra Aetate» провозглашенная Его Святейшеством Папой Павлом VI 28 октября 1965 года // URL:http://data.svitlo.biz/docs/catholic/NOSTRA_AETATE.pdf
 9. Декларация Католическо-мусульманского форума. Рим, 4-6 ноября 2008 г // URL: <http://www.islamrf.ru/news/faith/dialogue/5570>
 10. Законы Великобритании будут изменены в соответствии с шариатом/ Православие.RU, 12 марта 2014г, URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/69481.htm>
 11. Катар спонсирует ваххабизм в Европе / MIGnews.com 13.02.2014, URL:http://www.mignews.com/news/society/world/120212_195419_28525.html
 12. Коран. пер. Э. Кулиева, URL: <http://musulmanin.com/suri-018-kahf.html>
 13. Мусульмане требуют отставки Папы Бенедикта XVI/ РБК СПб, 22 сентября 2006г , URL:<http://top.rbc.ru/society/22/09/2006/94944.shtml>
 14. Папа Римский извинился перед мусульманами/ РБК СПб, 17 сентября 2006г, URL:<http://top.rbc.ru/society/17/09/2006/94913.shtml>
 15. Папа Римский призвал европейцев принимать мусульман / Islam-today.ru 27 ноября 2013, URL:http://islam-today.ru/islam_v_mire/zapad/papa-rimskij-prizval-evropejcev-prinimat-musulman/
 16. Простаков С. Доля мусульман в населении Европы за 20 лет возросла на 50% URL: <http://rusplt.ru/fact/islam-Evropa-8512.html>
 17. Islam, Sharia and English law/ Prospect 17 June 2013, URL: <http://www.bbc.com/news/world-europe-23656779> https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/islam-sharia-english-law-rowan-williams/#.U0pChVV_t-c
 18. Pope Francis reaches out to Muslims at end of Ramadan/ BBC News Europe, 11 august 2013 // URL:<http://www.bbc.com/news/world-europe-23656779>
 19. Phil Stewart Catholic officials, Muslim scholars to meet in Roma/ Reuters edition, 3 Jan 2008, URL: <http://muslimmedianetwork.com/mmn/?p=1671>
 20. Religion in the Modern World – An interview with Ramadan Tariq URL:http://users.ox.ac.uk/~stair/3_2/ramadan.pdf

А.М.СЛУЦКИЙ

СТУДЕНТ МОЗЫРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМЕНИ И. П. ШАМЯКИНА

ПРАВОСЛАВНА ЦАРКВА НА СТОЛІНШЧЫНЕ: ГІСТАРЫЧНАЕ АПІСАННЕ

На сённяшні дзень рэлігія знаходзіцца не ў самым лепшым становішчы. У эпоху рэлігійных войн Беларусь змагла захаваць рэлігійны мір, які панаваў на яе тэрыторыі спакон вякоў. Гісторыю праваслаўя можна прасачыць па прыкладзе Століншчыны. Праваслаўе на Століншчыне мае вельмі доўгую гісторыю і з'яўляецца самай вялікай па колькасці вернікаў канфесіяй. Першыя звесткі аб хрысціянстве на Століншчыне датуюцца 11 стагоддзем. Ва ўстаў-

ной грамаце Вялікага князя Кіеўскага Уладзіміра Святаславіча сказана, што ён заснаваў у 1005 годзе Тураўскую епархію, якой падпарадкоўваўся Пінск, Бярэсце, Гарадок.

З уключэннем Століншчыны ў склад Рэчы Паспалітай праваслаўныя абшчыны сталі часткай Польскай праваслаўнай царквы і ўвайшлі ў Палескую епархію з цэнтрам у Пінску. Пасля далучэння Палесся да Расійскай імперыі, каталіцкая царква апынулася ў кепскім становішчы. Праваслаўная царква атрымала шэраг зямель, вось напрыклад Давыд-Гарадоцкая царква ў 18 стагоддзі валодала вялікай казнай і атрымоўвала грошы за лоўлю рыбы ў так званым «Царкоўным возеры» [13, с. 215].

Столінскі павет падзяляўся на два благачынні: Столінскае і Давыд-Гарадоцкае. У Столінскім благачынні было 16 прыходаў, у Давыд-Гарадоцкім – 9. Большасць прыходаў павета, акрамя галоўнай прыходскай царквы, мелі па 1-2 філіяльныя царквы ці капліцы ў суседніх вёсках. Праваслаўныя святары былі адначасова і настаўнікамі ў школах сваёй парафіі. Там, дзе пражывала большая частка каталіцкага ці ўніяцкага насельніцтва, гэтую функцыю яны выконвалі разам з каталіцкім ці ўніяцкім духавенствам. Так, М. Каржаневіч ў сваіх запісах успамінаў, што падчас свайго навучання ў пачатковай школе в. Дубай «па серадах рэлігію прыходзіў выкладаць ксёндз, а ў пятніцу для праваслаўных бацькошка» [7].

Акрамя святара пры царкве быў псаломшчык. Святары шмат рабілі для навучання харавому спеву. Вялікія хоры меліся ў Альшанах (36), Аздамічах (29), Рублі (25) і Велямічах (60 чалавек). У некаторых парафіях былі створаны брацтвы ці «гурткі змагароў праваслаўя», а менавіта ў Аздамічах (70) і Альшанах (10 чалавек) [2, л. 25].

У кожным прыходзе святар пільна сачыў за маральным станам сваёй паствы, вялася статыстыка наведвання цэркваў, колькасці шлюбаў, хрышчэнняў. У сярэднім у парафіях адбывалася ад 100 да 200 хрышчэнняў, каля 50 шлюбаў у год.

Пасля рэвалюцыі некаторыя цэрквы былі закрыты, а царкоўная маёмасць канфіскавана на патрэбы дзяржавы. Што датычыцца наведвання царквы, то па статыстыцы на 1933 г., у час велікодных святаў у Рублі на набажэнстве было каля 2000 чал., у Рухчы – 1000 чал. [3, л. 39] Лічбы сведчаць аб тым, што не глядзячы на рэпрэсіі супраць праваслаўнай царквы, прыхажане былі набажнымі, навад у ліхалецці рэвалюцыі. Аднак былі і іншыя прыклады. Так настаяцель Аздаміцкага прыходу М. Катульскі ў справаздачы Пінскай Кансісторыі за 1934 г. піша: «у вёсцы Луткі, Кароцічы, Талмачава ёсць шмат тых, якія страцілі ўсякую сувязь з царквой і наогул не маюць дачынення да царкоўнага жыцця, паўплываць на іх цяжка» [4, л. 53].

Адносіны праваслаўнага духавенства і праваслаўнага насельніцтва да прадстаўнікоў іншых веравызнанняў таксама былі розныя. Асабліва негатыўна праваслаўнае духавенства ставілася да уніятаў і прадстаўнікоў розных пратэстанцкіх напрамкаў, так як менавіта ў гэтыя рэлігійныя арганізацыі назіраўся пераход часткі праваслаўнага насельніцтва, якое было незадаволена дзейнасцю праваслаўных святароў. Па прычыне таго, што каталіцкі касцёл не меў шырокага распаўсюджвання на тэрыторыі павета, праваслаўнае духавенства не бачыла ў ім вялікай пагрозы, як ва ўніяцтве або пратэстантызме. Даволі часта ішло наладжанне кантактаў з каталіцкім духавенствам.

Гісторыю праваслаўя на Століншчыне можна прасачыць па прыкладу царквы святога прарока Іллі ў вёсцы Велямічы, якая з'яўлялася і з'яўляецца адным з самых вялікіх прыходаў па колькасці прыхаджан.

У царкоўных дакументах Мінскай епархіі ёсць пацверджанне, што ў 1724 годзе у в. Велямічы была пабудавана драўляная Ільінская царква. Яна была карабельнай формы з трыма купаламі, дашчатым дахам, адным уваходам і дзвухпаварховымі вокнамі. Падлога і столь драўляныя. Плошча царквы складала 25 сажань. Храм не абграваўся. У 1879 годзе храм адрамантавалі. Іканастас быў зроблены з дошак і меў 32 абразы, размешчаныя ў чатыры “паверхі”. Мелася званіца ў якой было чатыры званы. Першы – 1 пуд, другі – 3 пуды, трэці – 6 пудоў, чацвёрты – 10 пудоў. На тэрыторыі прыхода знаходзілася 2 могілак і адна прыпісная царква. У прыход уваходзілі в. Велямічы і аколіца Альпень.

Клір царквы складаўся з настояцеля і псаломшчыка. Адным з настояцеляў быў святар Ян Каржанеўскі. У школьным лістку пачатковай царкоўнай школы за 1911 год значыцца, што яму было 37 гадоў і скончыў ён Мінскую духоўную семінарыю. У 1875 годзе пачаў сваё служэнне, быў узнагароджаны набедранікам. Яго гадавы аклад складаў 42 рублі [10, л. 4]. Храм меў каля 60 дзесяцін зямлі. З іх палёў і сенакоса 40 дзесяцін, прысядзібны ўчастак 1,5 дзесяціны, астатняе – лясы. Гадавы даход прыходу складаў 60 руб. На 1864 год было 529 мужчын і 591 жанчын прыхаджан [3, арт. 264]. Пры царкве мелася царкоўна-прыходская школа і прыют для беднякоў.

Першая згадка пра Веляміцкую царкоўна-прыходскую школу датуецца ў дакументах 23 снежня 1875 года. У «Ведамасці аб стане царкоўна-прыходскіх школ, якія знаходзіліся ў веданні благачыння 3 акругі». Веляміцкая царкоўна-прыходская школа значыцца пад нумарам 4. Пазначана колькасць навучэнцаў: 21 юнак і ні адной дзяўчыны. Навучаліся: «чытанню па азбуках і вывучалі свяшчэнную гісторыю» [8, л. 9]. У ведамасці аб царкоўна-прыходскіх школах за 1880 год за нумарам 177 значыцца Веляміцкае царкоўна-прыходскае вучылішча Мазырскага павета з колькасцю навучэнцаў 22 вучні. Стан будынку – не здавальняючы, настаўнікі нядобрасумленна ставяцца да сваіх абавязкаў» [9, л. 13]. У школьным лістку пачатковай царкоўнай школы значыцца, што школа наведвалася павятовым назіральнікам 15 лютага 1911 года. Істотных парушэнняў знойдзена не было. Будынак школы пабудаваны ў 1824 годзе і меў патрэбу ў капітальным рамонце. У школе вучылася 114 чалавек. З іх 97 юнакоў і 17 дзяўчат. На падтрыманне школы ад царквы ішло 5 рублёў а ад сельскага грамадства 60 рублёў. Настаўнік – дачка святара Ганна Сулкоўская, 23 гады, працавала ў школе з 1907 года [10, л. 4].

Царква 1724 года не захавалася. Яна згарэла. На яе месцы ў 1881 годзе была пабудавана новая драўляная царква, таксама Ільінская. Яна пабудавана ў стылі барока і мела карабельную форму з трыма купаламі і адным уваходам. У 1888 годзе сіламі паствы былі дабудаваны дзве бакавыя прыбудовы, пасля чаго царква набыла форму крыжа і яшчэ два купалы. Плошча храма складае 280 м². Да асноўнага аб'ёму прымыкалі пяцігранны алтарны зруб з рызніцамі, квадратны бабінец і прамавугольныя бакавыя прыбудовы. Уваходы ў бабінец і бакавыя прыбудовы з захаду вылучаныя тамбурамі з двухсхільным дахам. Сцены вертыкальна ашалаваныя дошкамі з нашчільнікамі. Аконныя праёмы прамавугольныя, за выключэннем абсіды, там акно ў форме крыжа. Іканастас трохпаварховы, зроблены з дошак. На ім знаходзіцца 29 абразоў. Каля храма

знаходзіцца драўляная трохпавярховая званіца, у якой знаходзіцца 2 званы [12, с. 227]. Старажылы распавядаюць, што ў гады Вялікай Айчыннай вайны, два званы былі затопленыя ў возеры, дзе і знаходзіцца да гэтага часу. На сённяшні дзень царква рэканструіравана. Да прыходу прыпісаны могілкі.

Настаяцелем прыходу з 1914 года быў Мікалай Юніцкевіч. З 1923 псаломшчыкам быў І. Курнілеўскі.

У ваколіцы Альпень ў канцы 20-х гадоў была ўтворана Уніяцкая парафія. У выніку, ва ўніяцтва перайшола каля 200 чалавек, а у 1931-34 гг. іх засталася 127 [7]. На 1925 год у прыходзе налічвалася 3100 вернікаў [1]. У 1934 годзе іх колькасць узрасла да 3222 чалавек праваслаўнага веравызнання [7]. У прыходзе было дзве школы. Іх наведвала ў 1934 годзе 458 вучняў.

Звесткі аб царкве за перыяд Вялікай Айчыннай вайны адсутнічаюць.

З 1953 года настояцелем Свята-Ільінскай царквы быў Якаў Рыгоравіч Каляда. Нарадзіўся ён у 1919 годзе ў в. Рубель, сын бедных сялян. У вёсцы Велямічы, дзе бацька Якава быў другім святаром і рэгентам, ён развіў бурную харавую дзейнасць. Стаўшы ў 1954 г. настояцелем Св.-Ільінскай царквы, заняты кі з хорам не пакінуў. У хоры Веляміцкай царквы спявала каля 60 чалавек. На набажэнстве кіраваў хорам псаломшчык А. М. Ранцэвіч. Захаваўся рукапісны зборнік свяшчэнніка Якава, які па сённяшні дзень захоўваецца ў яго сына, працаерэя М. Каляды, настояцеля царквы ў г. Віцебску. У зборніку запісаны музычныя творы самога а. Якава на вершы вядомых паэтаў і на яго ўласныя вершы. У зборніку 74 розныя па зместу песні: пакутныя, разважанні на біблейскую тэму, святочныя і інш. Нягледзячы на тое, што запіс песен каліграфічны, праспяваць іх цяжка, а часам немагчыма. Якаў Каляда, самастойна вывучыўшы нотную граматы і нават танальную сістэму, не навучыўся запісаць нотамі тое, што чуў ці сам спяваў. Таму прайграць напеў, гледзячы на тэкст, могуць толькі тыя, хто чуў гэтыя песні ў арыгінале [5].

Старыя людзі кажуць, што ў 50-х гадах царква ў Альпені была зачынена, а царкоўная маёмасць вывезена. Але Ільінская царква працягвала працаваць і ні на дзень не зачынялася. Спробы яе зачыніць, а маёмасць вывезці, – выклікалі пратэсты насельніцтва.

З 1990 года і па цяперашні час настояцель храма – Іерэй Іаан Пешка.

Па рамонце храма неаднаразова праводзіліся касметычныя працы. У 2009 годзе на добраахвотныя ахвяраванні вернікаў пачалася рэканструкцыя даху храма і афарбоўкі фасада. У 2010 годзе была скончана праца па рэканструкцыі даху, крыжоў, купалоў і даху званіцы. У 2014 годзе пачаліся работы па добраўпарадкаванні і агароджанні царкоўнай тэрыторыі каваным металічным плотам, якія завяршыліся летам 2015 года.

У царкве захавалася евангелле 1798 года [12, с. 227].

Такім чынам, прыведзеныя звесткі даюць падставу сцвярджаць аб тым, што на Століншчыне праваслаўе мела моцныя корні. Талерантнасць – адметная рыса палешукоў. На Палессі здаўна мірна ўжываліся вернікі розных веравызнанняў. У 20-я годы ХХ стагоддзя, не гледзячы на актыўную антырэлігійную барацьбу, царква выжыла і на сённяшні час рэлігійны аспект пранізвае ўсе сферы жыцця палескага грамадства. Рэлігія аказала вялікі ўплыў на традыцыі насельніцтва, праз праваслаўе яны захавалі свой менталітэт і сваю адметную культуру. На сённяшні дзень на тэрыторыі Столінскага раёна налічваецца 52 царквы. Царква на Століншчыне спрыяе маральнаму і эстэтычнаму выхаванню

моладзі, захаванню міру ў душы і міру на зямлі.

Літаратура:

1. ДАБВ, ф. 2059, а. 1, в. 2926, 3089.
2. ДАБВ, ф. 2059, а. 1, в. 3089.
3. ДАБВ, ф. 2059, а. 1, д. 680.
4. ДАБВ, ф. 2059, а. 1, в. 2926.
5. Густава, Л.А. Духоўна-маральныя аспекты творчасці царкоўнага музыканта / Л.А. Густава // *пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; рэд.: А. І. Лакотка.* – Мн.: Права і эканоміка, 2011. – с. 161–165.
6. *Гісторыка-статыстычнае апісанне Мінскай Епархіі / склад.: Рэктар МінДС Архімандрый Мікалай.* – СПб.: Друкарня духоўнага часопіса «Вандроўнік», 1864. – 315 с.
7. Карповіч, А.В. *Праваслаўная царква на Стольнице ў 1920 – 1930-я г.* / А.В. Карповіч // *Bestreferat.Ru [Электронны рэсурс].* – 2008. – Рэжым доступу <http://www.bestreferat.ru/referat-112124.html>. – Дата доступу: 2015/09/07.
8. НДАБ, ф. 136, а. 1, в. 4899.
9. НДАБ, ф. 458, а. 1, д. 51.
10. НДАБ, ф. 464, а. 1, д. 3.
11. *Памятная кніжка Мінскай губерні / склад.: Мінскі губернскі статыстычны камітэт – Мн.: Мінская губернская друкарня, 1830. – 349 с.*
12. *Рэгіёны Беларусі. Брэсцкая вобласць у 2 т. / Гл. рэд.: Т.В. Бялова.* – Мн.: БелЭн, 2009. – 1 т.
13. *Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Брэсцкая вобласць / рэдкал.: С.В. Марцалеў (гл. Рэд.) і інш.* – Мн.: БелСЭ, 1990. – 424с.

Д.А.ВИНОКУРОВ

студент Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ МЕТОДЫ ПРАВОСЛАВНОГО МИССИОНЕРСТВА В КАЛИФОРНИИ: ДИАЛОГ ДУХОВЕНСТВА С МАРГИНАЛЬНОЙ СУБКУЛЬТУРОЙ.

Развитие общества, появления новых социальных групп или уход старых отражается во всех четырёх сферах человеческой жизни в той или иной степени. Православная церковь как консервативный социальный институт всегда специфически реагировала на различные явления в светской жизни. Происходили конфликты, после которых обычно либо находилась компромисс, либо стороны не желали уступать друг другу. В контексте этой ситуации я хочу рассказать о самобытном и интересном проекте, который может послужить интересным прецедентом в рамках миссионерской работы православной церкви. Журнал «Death To The World» (Смерть для мира) является православным миссионерским журналом, который создавался и издавался группой монахов монастыря Преподобного Германа Аляскинского в Северной Калифорнии. Его первый номер вышел в декабре 1994 года. Интересной и запоминающейся была структура и стилистика журнала. Фотографии афонских старцев, иконы, православная атрибутика, большое количество текста, часть которого была статьями редакции, а часть – письмами, пришедшими в

редакцию. Всё это в чёрно-белой стилистике, с большим количеством рукописного текста и довольно грубой вёрсткой. Всё это сделано для одной цели: привлечь внимание маргинальной, субкультурной молодёжи. Последними на тот момент были панки и металлисты, которой оказались в изоляционной позиции для американского общества. Отсюда и факт того, что журнал «Смерть для мира» распространялся на концертах «тяжёлой музыки», реклама его публиковалась в различных молодёжных журналах.

Хочется рассказать о людях, на чьих плечах держался журнал, кто предложил, казалось бы, безнадежную идею проповедовать в субкультурной молодёжной среде. Я выделю две персоны, так как именно они задумали этот журнал, и, впоследствии, курировали своё «детище».

Начнём с Джастина Марлера (в монашестве – Инок Иоанн). Марлер был музыкантом, играл в группе Sleep (Сон), жанр которой можно характеризовать как дум-метал. По причине личного кризиса и разочарования в собственной жизни, Марлер ушёл из группы после выпуска первого альбома в 90-ом году. И уже в 91-ом году, в свои 19 лет постригся в монахи и принял имя Иоанн.

В том же монастыре он познакомился с отцом Дамаскиным, который был писателем, главным биографом и учеником Серафима Роуза (основателя Монастыря Преподобного Германа).

Мы точно не можем сказать, как зародилась идея создания журнала. Известно, что Иоанн предложил отцу Дамаскину проповедовать в молодёжной субкультурной среде, видимо потому, что сам «в миру» принадлежал к ней. Отец Дамаскин согласился. Таким образом, в союзе молодой энергии и зрелого опыта появился журнал «Смерть для мира».

Особенности миссионерской деятельности. Стоит сказать, что журнал имел успех среди молодёжи. В монастырь Преподобного Германа стали приезжать панки и металлисты на поклон к монахам, за поиском новой жизни. В редакцию приходило большое количество писем с благодарностью и личными историями подростков, которые пришли к Богу и обрели веру. Иоанн и отец Дамаскин смогли угадать настроение «протеста», журнал «срезонировал», нашёл свою аудиторию. Также практиковались такие формы миссионерства, как, например, ночное православное кофе. Здесь в непринуждённой атмосфере подростки могли бесплатно выпить кофе, ознакомиться с православной литературой, встретиться и лично пообщаться с монахами.

Также журнал наладил выпуск собственных футболок, на которых изображались афонские старцы и обложки журнала. Подобные вещи практикуют практически все музыкальные группы, поэтому это тоже имело успех, молодёжь их охотно раскупала.

Палатки с изданиями журнала, футболками и православной литературой можно было найти на различных молодёжных метал-фестивалях. Вся эта деятельность велась монахами монастыря и равнодушными молодыми людьми. По неизвестным причинам Марлер вернулся в «мир», и возобновил музыкальную карьеру. В последующих интервью он не называет причины своего ухода, но называет годы проведёнными в монастыре одними из самых лучших в своей жизни. За годы их совместной с отцом Дамаскиным деятельности было издано 12 выпусков журнала. После этого журнал на долгое время ушёл в тень. В данный же момент он, в уже реформированной онлайн версии доступен в виде сайта, на котором большое количество информации и фотографий. Занимают-

ся им уже другие люди. Также «Смерть для мира» имеет свой Instagram и Twitter, продолжается выпуск футболок. Тремя энтузиастами из России курируется группа в сети Вконтакте, посвящённая журналу, где такие же неравнодушные люди занимаются переводами номеров «Смерти для мира» на русский язык и публикуют другую различную информацию о нём.

В заключение хочу сказать, что, к сожалению, не имею точной статистики о той миссионерской деятельности, которая велась монахами и журналом «Смерть для мира». Но хочу отметить несколько важных итогов: Журнал был популярен в США, в редакцию в огромном количестве летели письма с благодарностями, историями из жизни, стихами, рисунками. В монастырь Святого Германа со всех штатов приезжали панки и металлисты, которые интересовались православием и впоследствии обретали веру, находили смысл жизни. Поэтому в американской православной среде монастырь Святого Германа назывался «татуированный приход». Самым главным результатом миссионерской деятельности я хочу отметить то, что подростки освобождались от наркотической и алкогольной зависимости.

Е.А.ЧЕХОВСКАЯ

студентка Института теологии Белорусского государственного университета

СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА В ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЯХ БЕЛАРУСИ

В данном докладе я бы хотела освятить тему социальной работы в трех женских монастырях Беларуси: Полоцком Спасо-Евфросиниевском женском монастыре; Гродненском Рождества-Богородичном женском монастыре; Минском Свято-Елисаветинском монастыре, а также проанализировать виды социальной работы.

На протяжении всех периодов своего существования человечество сопровождает социальные проблемы, которые являются непреходящими и, значит, всегда актуальными. В этой связи социальное служение является значимым видом деятельности, так как оно имеет дело с человеком, попавшим в сложную жизненную ситуацию. Это больные с психическими и физическими отклонениями, одинокие престарелые люди, дети-сироты, асоциальные личности и т.д. В разное время и в разных регионах мира к таким людям относились по-разному. Где-то они являлись объектом сожаления и им старались помочь, где-то к ним было пренебрежительное отношение, вплоть до физического истребления.

Церковь с самого начала своего существования провозгласила милосердие как одну из главных и основных добродетелей христианина, так как милосердие – это важнейший путь к спасению. Господь Иисус Христос заповедал нам: «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» [Лук. 6:36].

На протяжении долгого периода Церковь являлась единственным субъектом социальной помощи, и в настоящее время она не утратила этой социальной функции. Местом, куда обращались за помощью обездоленные люди, стали монастыри с первых лет их существования. Со временем многие монастыри стали специализироваться на определенном виде социальной помощи. Они выполняли функции больниц, детских домов, богаделен.

После принятия христианства великим равноапостольным князем Владимиром, оно стало быстро распространяться из Киева по всей Руси. Полоцкое Княжество было одним из первых просвещено светом спасительной веры Христовой.

Одним из первых в Полоцке монастырей был Спасо-Евфросиниевский монастырь, основанный преподобной Евфросинией Полоцкой, которая с ранних лет решила посвятить свою жизнь Богу и людям. В двенадцать лет, оставив все, она тайно ушла в монастырь.

В монастыре преподобная Евфросиния пребывала всегда в посте и молитве, несла монастырские труды, подчиняясь всем с великим смирением. С самого начала своего монашеского служения преподобная Евфросиния показывала пример кротости, любви к Богу и к ближним, она помогала бедным и обездоленным.

В свободное от молитвы время она переписывала священные книги, которые продавала в монастыри и церкви, а деньги, вырученные от продажи, раздавала нищим. Для бедных же церковью преподобная Евфросиния переписывала Евангелия даром [2].

Основав монастырь и став игуменьей, к преподобной стали приходиться девушки разного сословия. Они просили научить их как спасти душу, молиться, читать и переписывать церковные книги, но главное, чему она учила их – это были дела милосердия.

Во время междоусобных княжеских войн, преподобная Евфросиния все свои силы и возможные средства использовала для того, чтобы примирить враждующих, оказать помощь больным и бедным. Сестры монастыря лечили больных, помогали едой и продовольствием тем, кто остался без жилья, или находился в тяжелом положении [3].

Также здесь была устроена школа для девочек, одна из первых в Древней Руси, которая дала мощный импульс для появления и развития женского духовного образования. В школу принимали девочек разного сословия. И богатых и бедных. Если у кого-то не было денег на образование, то сестры и монахини обучали их бесплатно. Княгиня, «собравши же младых девиц неколико, обучала писанию, також ремеслам, пению, швению и иным полезным им ремеслам, да от юности навькнут разумети закон Божий и трудолюбие» [6].

На протяжении долгого времени, школа то закрывалось, то открывалось. Так, в XIX столетии при монастыре возникло Спасо-Евфросиниевское епархиальное училище. С учетом того, что в училище брали девочек разных сословий, это было спасением для многих бедных девушек. Их учили различным наукам, хозяйству, много уделялось духовно – нравственному воспитанию. С малых лет девочки учились любви и состраданию ближнему.

Во время Первой мировой при училище был устроен небольшой лазарет, содержащийся на средства игуменьи Нины. Воспитанницы и игуменья трудились в качестве сестер милосердия. Матушке игуменьи иногда приходилось делать до 150 перевязок в день. Девочки же шили и вязали теплые носки, изготавливали кисеты с образками, крестиками, конвертами, бумагой, карандашом и мылом, откладывали часть выдаваемого им сахара для передачи больным воинам [3].

В 1910 году на территории училища существовала богадельня, в которую принимались старые женщины, неспособные себя содержать и не имеющие

родственников; девушки, сироты, и все те, кто не может самостоятельно снять себе пропитания по причине болезни или каким-либо физическим или душевным недостаткам. За насельниками богадельни велся уход, было духовное общение[6].

Сегодня Спасо-Евфросиниевский женский монастырь является центром христианской жизни Полоцка. Сюда стекаются люди для молитвы и духовной помощи.

Также огромное влияние на социальную работу в монастырях Беларуси оказал Гродненский Рождества-Богородичный женский монастырь, который был отдан православной церкви после упразднения унии в 1843 году. Из Оршанского монастыря сюда приехали игуменья Афанасия, шесть монахинь и четыре послушницы. В 1864 году при монастыре был организован приют для воспитания сирот бедных чиновников. Девочки проживали на территории монастыря, для них было построено отдельное здание. Монахини обучали их различному ремеслу: вышивание, пряжа, пчеловодство, учили чтению, грамоте. Воспитанницы посещали богослужения, многие пели за богослужением. При приюте была открыта большая библиотека, в которой находилось огромное количество книг. В библиотеку мог попасть любой желающий. На пожертвования прихожан сестры и воспитанницы приюта творили милостыню – кормили бедных.

25 июля 1900 г. Гродненский Рождества-Богородичный женский монастырь был переведен в урочище Красносток Гродненской губернии.

Миссионерским этот монастырь был назван не зря. За короткий промежуток времени при монастыре была открыта двухлетняя школа для девушек разных сословий. В 1903 году – церковное братство, объединившее представителей духовенства и мирян с целью диаконической и социальной деятельности. В 1907 году трехгодичная учительская семинария «Алексеевская школа» для подготовки учителей церковно-приходских школ Литовской, Минской, Варшавской, Волынской и Гродненской епархий. Также при монастырях в это время действовали приют для сирот и девушек из бедных семей, сельскохозяйственная школа, аптека, амбулатория, госпиталь, ткацкая, золотошвейная, иконописная и другие мастерские. Сестры опекали 7 окрестных школ. Благодаря хозяйственной деятельности монастырь мог содержать 250 насельниц, до 600 детей. За 10 лет пребывания в Красностоке количество сестер возросло с 30 до 200.

С 1912 монастырь в Красностоке стал основным, а в Гродно – приписным, но уже в 1914 году монастырь эвакуировался в Москву и в 1918 году монахини поселились в Свято-Екатериненской пустыни, где продолжили дела милосердия.

Первые годы существования на новом месте были невероятно трудными: но монахини на Бога не роптали, смиренно трудились, молились. И через несколько лет они настолько наладили монастырское хозяйство, что не только кормили всю округу, но, имея еще и медицинские навыки, лечили приболевших жителей из близлежащих деревень.

Сестры пребывали в Екатерининской обители до 1931 г., после чего около 100 монахинь вернулись в Гродно. Во время второй мировой войны монастырь продолжал действовать, пусть и со значительными ограничениями. Монастырь помогал солдатам, лечил раненых, помогал продовольствие и лекарствами.

В 1953 году в Гродненском Рождества-Богородичном монастыре был построен настоятельский корпус, открыт приют для детей-сирот, золотошвейная мастерская и свечной цех.

До революции при монастыре существовала церковная школа для девочек, а также богадельня для престарелых одиноких женщин. Здесь находили приют иудеи и магометане, которые готовились принять православную веру. Размеренная жизнь обители была прервана в 1960 г., когда монахи снова вынуждены были покинуть Гродно, но на этот раз переехать в Жировичи.

С 1992 года при монастыре действует сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елисаветы, окормляющее Гродненский детский дом и кардиологический диспансер. Молодежная группа, созданная в 2001 году, ведет миссионерскую и просветительскую работу. В воскресной школе при монастыре обучается около 80 человек [1].

С окончанием гонений на Церковь и с началом возрождения православия в 90-х гг. XX в. начался новый этап православного социального служения в Беларуси.

Одним из центров социального служения в Беларуси является Свято-Елисаветинский женский монастырь г. Минска, который с самых истоков своего основания ведет работу по различным направлениям социального служения.

В настоящий момент социальное служение осуществляется по следующим направлениям деятельности:

1. Посещение больниц (Республиканский научно-практический центр психического здоровья; Психоневрологический дом-интернат для престарелых и инвалидов № 3; Дом-интернат для детей-инвалидов с особенностями психофизического развития; Психологический дом-интернат № 4; Республиканский научно-практический центр пульмонологии и фтизиатрии; Вторая клиническая больница; Минский городской центр медицинской реабилитации детей с психоневрологическими заболеваниями).

2. Деятельность подворьев, где проживают и трудятся люди, попавшие в тяжелые жизненные ситуации – те, кому негде жить. Это в первую очередь, люди, освободившиеся из мест заключения, страдающие от пьянства и наркомании, лица без определенного места жительства. На данный момент действуют мужское и женское подворья с количеством проживающих примерно 200 и 20 человек соответственно. В зимний период их количество возрастает. Монастырь обеспечивает их всем необходимым – одеждой, питанием, предметами личной гигиены, лекарствами и т. д. Насельники несут различные послушания: работают на ферме, разводят скот, работают на полях, трудятся в саду, в теплицах, на пасеке, в питомнике. Занимаются строительством – при их непосредственном участии был построен храм в честь иконы «Неупиваемая чаша». Во время богослужения в этом храме насельники прислуживают священнику.

3. Функционирование патронажной службы – помощь на дому одиноким престарелым людям, неспособным ухаживать за собой.

Таким образом, монастыри играют огромную роль в делах социального служения. Монахам и сестрам удалось организовать эффективную систему помощи наиболее неблагополучным и социально уязвимым людям, помогая им не только улучшить их социальное положение, облегчить их телесные страда-

ния, но также возрастать духовно, став на путь спасения.

Литература:

1. Гродненский Рождества – Богородичный монастырь [электронный ресурс]. –/ http://www.pilgrim.by/index.php?option=com_content&task=view&id=331&Itemid=175&bsb_midx=-9
2. Житие Преподобномученицы Евфросинии Полоцкой [электронный ресурс]. – режим доступа: http://spas.monastery.by/st_euphrosyne_of_polotsk/life/short_life_4.php
3. Православные монастыри. Путешествие по святым местам, №45, 2009г.
4. Свято-Елисаветинский монастырь. История и будни./ Редактор монахиня Евпраксия Шиленкова, текст Олег Лицкевич – Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2013. – 71с
5. Свято-Елисаветинский монастырь /летопись./ 1996-2000 [электронный ресурс].- режим доступа: http://www.obitel-minsk.by/obitel-minsk_mid760.html
6. Татищев, В.Н. История Российская. Т. II. М. – Л., 1963. – с. 95
7. Устав Полоцкой епархиальной богадельни. – Полоцкие епархиальные ведомости, №37, 1910

М.Н.КОСЯК

СТУДЕНКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ОБРЯДОВ ПЕРЕХОДА (СНГ) (СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ОБРЯДОВ ПЕРЕХОДА В БЕЛАРУСИ)

Повседневная жизнь в древнем обществе неразрывно связана с ритуалом. За долгое время существования белорусского народа сформировалась особая культура, которая претерпевала разные изменения в ходе истории. Влияние соседних государств, безусловно, наложило свой отпечаток на культуру и обрядность. Тем не менее изучение этих сфер жизни длительный период не получало развития. Только начиная с конца XIX века культура белорусов неоднократно становится объектом изучения различных наук: этнологии, социологии, культурологии, философии, истории. Основное место в исследовании обрядов занимает этнологический аспект. И хотя на данный момент уже накоплен богатый опыт предыдущих исследователей, продолжают совершаться открытия, а также открытия возможны и в будущем.

Обряды перехода в частности вызывают интерес современных белорусских исследователей. Об этом говорят многочисленные их труды, описывающие родильные, свадебные, похоронные обряды, исторически сложившиеся у белорусского народа. Интересно то, что в своей работе ученые в основном опираются на классическую теорию, предложенную Арнольдом Ван Геннепом, и по ней конструируют обряды. Для изучения исследователи используют различные методы. Существует такое мнение, что традиционная культура в отдельных регионах имеет характерные отличия, но это лишь локальные особенности. Несмотря на это, обрядовые практики белорусов имеют общую основу.

Теперь подробнее хотелось бы рассмотреть белорусские исследования обрядов перехода. Белорусские исследователи занимаются не только ритуальны-

ми практиками белорусов, но также проявляют интерес к зарубежной культуре.

В Республике Беларусь действует филиал «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора имени Кондрата Крапивы» Государственного научного учреждения «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной Академии Наук Беларуси» (далее – Филиал). Особенно нас интересует Отдел Народоведения, который существует с 1957 года и ведущим направлением деятельности которого являются исследования в области этнокультурных процессов на территории Беларуси, истории этнологии, а также межкультурных связей белорусов с другими народами, в частности славянскими.

Подробнее проследим научную деятельность сотрудников Филиала в области обрядов перехода. На первый план выходит изучение семейных обрядов – родильных, свадебных, похоронных и других, которые мы сейчас рассмотрим.

Кухаронок Татьяна Ивановна, кандидат исторических наук, занимается белорусскими обрядами и уже опубликовано несколько её монографий, разделов в коллективных трудах и ряд научных статей, им посвященным. Среди них «Радзільныя звычэй і абрады Беларусі», «Каляндарныя святы, звычэй і абрады», «Основные этапы и тенденции развития семейной обрядности в Белорусской ССР» и другие. Она ежегодно принимает участие в полевых исследованиях. Кроме того, при изучении своей темы Кухаронок Т.И. работает с научными теориями её предшественников, опрашивает носителей традиционной культуры, которые еще проживают в деревнях и селах Беларуси, наблюдает за обрядами, используя сравнительный анализ. Важно отметить, что исследовательница в своих трудах опирается на классическую теорию Арнольда Ван Геннепа, разделяя описываемые обряды на три стадии: прелиминарный, лиминарный и постлиминарный периоды. Прелиминарные обряды представляют собой ритуалы отделения от внешнего мира, лиминарный период – это промежуточный этап, во время которого человек как бы находится вне социума, а постлиминарные обряды – это обряды включения индивидуума в общество. Кухаронок Т.И. говорит о табу, т.е. запретах и предписаниях, которые необходимо выполнять беременной женщине. Так женщина не должна была переступать через веревку, вязать, чтобы пуповина не закрутилась, нельзя было соприкасаться с огнем, смотреть на пожар, остригать волосы. Включение матери и ребенка в общество происходило по истечении различного срока. Как правило, сначала к роженице навещали женщины. Интересно, что незамужним девушкам не разрешалось присутствовать при родильных обрядах [1].

Шарая Ольга Николаевна, доктор филологических наук, исследует белорусский обрядовый фольклор, обряды жизненного цикла, календарные обряды, традиционный культ предков у народов Восточной и Юго-Восточной Европы, народную религиозность при смене социокультурных отношений. Она разрабатывает теоретико-методологические проблемы изучения традиционной культуры. Среди её исследований изучение обрядов Полесья. Исследовательница обращает внимание на то, что даже среди разных регионов Беларуси есть значительные различия в традиционных обрядах. Так, например, при общении с местным населением Западного Полесья выявилось, что у них в поминальных практиках отсутствует Радуница – день поминовения усопших. Но там существует традиция вывешивать одежду для умерших людей в Великий Четверг [2]. Интересно, что Шарая О.Н. впервые в Беларуси стала заниматься

системным изучением обряда «вождения куста», который сохранился в своем первоизданном виде, и выявила ареал его распространения. Этот обряд происходит в рамках празднования Купалы и уникальность его в том, что он известен и проводится только на Полесье. На данную тему вышел ряд её статей, таких как «Ареал обряда вождения куста», «Современные проблемы изучения ареала обряда вождения куста» и другие. Она занимается изучением обрядов посредством полевых исследований, в частности в Западном Полесье, опросом населения, систематической обработкой полученной информации, а также применяет сравнительный анализ, который помогает выявить особенности традиции и культуры белорусского народа в контексте культуры Европейского континента. Необходимо подчеркнуть также и то, что исследовательница воспроизвела свой проект в Германии и является активным участником съездов славистов и различных конференций.

Овсейчик Владимир Евгеньевич, кандидат исторических наук, защитивший диссертацию на тему «Эвалюцыя пахавальна-памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння ў XX – пачатку XXI стагоддзя». Исследователь выделяет совершенно новые явления в обрядовой практике, возникшие после Октябрьской революции. Он отмечает, что на погребении не нуждаются в отпевании священником, и вся церковная атрибутика заменяется новыми «красными элементами». Интересным является также и факт внедрения в быт населения новых семейных обрядов, таких как «красные» крестины, «красная» свадьба, «красный» погребальный обряд, на место традиционной обрядности. Кроме того, Овсейчик В.Е. прослеживает качественные изменения похоронного обряда, произошедшие после Великой Отечественной Войны. Как и его коллеги, он активно применял методы опроса населения, работал с архивами в процессе исследования. На данный момент Овсейчик В.Е. продолжает свою научную деятельность и проводит полевые исследования. В ходе их ученый пришел к мнению, что культ предков является одной из самых ярких черт традиционной культуры. Для примера можно привести традицию, когда в деревнях жители стелют скатерти прямо на могилки и совершают на них трапезу, некоторые льют на могилку вино и оставляют еду для покойников. Этот обычай очень древний. Существует своего рода строгие регламентация относительно скатерти. Трапеза же совершается на могилках потому, что умерший как бы принимает в ней участие. Мы видим, что умерший человек воспринимается как живой, то есть, таким образом, совершается обряд включения умершего в мир живых (постлиминарный обряд) [3].

Цвирко Константин Алексеевич, кандидат исторических наук, собрал наиболее полные описания и традиции белорусских свадеб, сделанные этнографами и фольклористами XIX–XX веков. В сборнике представлены обычаи. Его труд «Вяселле. Абрад» интересен тем, что дает широкое представление о том, как проводились свадебные обряды, их характерные черты, и показывает региональные различия. В процессе изучения свадебного обряда на Витебщине ученый обнаружил отдельное существование «каравайного обряда», ритуальное мытьё невесты, которые возникли под влиянием соседской российской культуры. Цвирко К.А. говорит об общности белорусского свадебного обряда, но заостряет внимание на вариативности традиций. В центре событий стоит переезд невесты в дом жениха, т.е. собственно обряд включения в общество, но уже в новой роли (роль замужней женщины). И автор видит свадебные тради-

ции как некую поставленную драму, хорошо продуманную по сценарию. В том включены многочисленные обрядовые песни, стихи и музыкальное приложение. Нужно сказать, что Цвирко К.А. пользовался методами опроса населения, также проделал огромную работу по переработке исследований свадебного обряда, проводимых его предшественниками [4].

Сысов Владимир Минович, кандидат филологических наук, изучающий похоронные традиции белорусов. Его труды «Беларуская пахавальная абрад-насьць», «З крыніц спрадвечных» на примере наиболее распространенных ритуалов, поверий, заклинаний и других обрядовых компонентов рассматривают календарную и семейную обрядовость белорусов. Особенность некоторых белорусских песен состоит в том, что они являются своего рода заклинаниями. Что касается поминальных практик, то исследователь считал, что похоронный обряд является наиболее устойчивым и менее склонным к трансформации течением в жизни человека. При описании обрядов Сысов В. М. использовал сведения с известной этнографично-фольклорной литературы и многих редких изданий, которые хранятся в фондах в Республике Беларусь и за её пределами, кроме того в книге содержатся выдержки информаторов, что говорит о том, что исследователь использовал метод опроса. В книге «З крыніц спрадвечных» автор активно использует современную разговорную речь, что дает представление о теперешнем состоянии культуры. Автор также заостряет внимание на том, что авария на ЧЭС имела свои последствия в сохранении аутентичности обрядов [5].

Поиск исследователей, занимающихся проблематикой обрядов перехода, привел к такой интересной фигуре, как Никольский Николай Михайлович. Он являлся академиком Национальной академии наук Беларуси. Никольский Н.М. пишет о том, что внимание к свадебным традициям проистекает из большого объема записанных сведений о свадебных обрядах, которые необходимо обработать и систематизировать, в результате чего мы увидим уникальные черты, сформированные в ходе истории у белорусского народа. Перед написанием своего труда «Происхождение и история белорусской свадебной обрядности» исследователь с методологической точки зрения поставил два вопроса: вопрос об изменении свадебных обрядов при разных политических и общественных строях и вопрос о конкретных специфических чертах обряда белорусского народа. Никольский также задавался вопросом, что положило начало свадебной обрядности, и пришел к заключению, что она стала складываться еще в пору материнско-родовой общины. Исследователь рассмотрел историческое формирование обряда и его структуру. Причину различия белорусских, русских и украинских обрядов он видит в том, что исторические судьбы этих народов сложились неодинаково. Что касается структуры обряда, то исследователь описывает такие составные элементы обряда, как похищение невест или выкуп, сватовство, запоины, венчание, «вяселле», переезд невесты в дом жениха, встреча невесты матерью жениха и сведение молодых или постельный обряд [6].

Таким образом, мы видим, что Филиал поставил перед собой задачи – определить роль и значение этнических традиций в формировании современной белорусской культуры; выявить этнокультурные особенности белорусских регионов и ряд других проблем. Данные полевых исследований постепенно накапливаются и позволяют составить представление об культурных, социальных и других процессах, происходящих в Беларуси. Кроме

того, мы приходим к выводу, что обряды занимали важную часть жизни белорусов. В целом обряды имеют общую основу, но в ходе истории они приобрели свои особенные черты, присущие только отдельным регионам. Так же Филиал ставит своей целью сохранение и возрождение обрядовых традиций, как культурной, исторической и духовной ценности.

В целом белорусские исследования обрядов перехода продолжают развиваться и в дальнейшем ожидаются новые открытия.

Литература:

1. Кухаронак, Т.І. Каляндарныя святы, звычэй і абрады // *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў.* / Т.І. Кухаронак, В.І.Басько. – Т. 3. Кн.1. – Мінск, 2006. – С. 21 – 243.
2. Шарая, О.Н. Памінальныя практыкі ў постпасхальны перыяд: архаічная заходнепалеская традыцыя/О.Н. Шарая. – М.: Тэхналогія, 2002. – 249 с.
4. Элиаде, М. Мефистофель и андрогин/М. Элиаде. – М.: Алетейя, 1998. – 374 с.
5. Чигрина, Е.В. Свадебный обряд у татар в контексте теории А. ван Геннепа/Е.В. Чигрина, Томск. Роспечать//*Вестник Томского государственного педагогического университета.* – 2013. – № 7 (135). – С. 120–122.
6. Rivers, W.H. *The Toda.* L.-N.Y., 1906.
7. Kingsley, M.-H. *Travels in West Africa* L, 1897.

З.С.ПРАЦКЕВИЧ

студент Института теологии Белорусского государственного университета

ВАЖНЕЙШИЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ. САКЬЯ, КАГЬЮ НЬИНГМА, КАДАМ (ВТОРАЯ ВОЛНА РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ОСНОВНЫХ ШКОЛ)

Своей деятельностью Атиша³ внес неопределимый вклад в становление и развития буддизма в Тибете. Его деятельность привела к тому, что в XI в. друг за другом возникают три новые школы, названные школами «новых переводов»: Кагью, Кадам и Сакья. Все три школы в разное время попеременно играли главенствующую роль в Тибете, как духовную, так и политическую. Каждая из этих школ имела вотчины, монастыри и людей в своем подчинении [7, с. 335].

Кагью переводится как «устная передача». Многие исследователи считают именно такой перевод правильным, так как это полностью передает дух этой школы. «Кагью означает нить, струну, а метафорически – традицию, линию передачи учения этим словом, кстати, переводилась и санскритское «тантра» [11, с. 437]. Все мастера Кагью говорят об особой необходимости непосредственного контакта с Учителем, именно Учитель является непосредственным носителем благословения, опыта медитации, знания. Только Учитель может передавать знания другим ученикам, только с позволения своего Учителя. Однако существуют альтернативные источники, которые возводят слово «Кагью» к более длинной фразе, звучащей «линия четырех особых передач» [2, с. 335].

³ Атиша – (Сверхвладыка, Выдающийся, другое имя – Дипанкара Шриджняна, или светильник Великолепного Знания) – индо-буддийский мыслитель, живший в 982- 1054 гг., который в 1042 г. возрождал монастырский буддизм в Тибете [1, с. 116].

В XI в. махасиддха⁴ Тилопа создает доктрины, которые ложатся в основу школы. Эти доктрины характеризовались тем, что большое внимание уделялось йоге и ритуально-мистическим обрядам, которые в свою очередь должны были привести к достижению Махамудры⁵. Рассматривая учение основоположника через призму философии, мы находим, что это синтез мадхьямики и йогачары [2, с. 335].

Индийский ученик Тилопы Наропа⁶ дополнил наследие своего Учителя и прославил его. Затем у Наропы учился тибетский ученик Марпа-переводчик⁷, которому Учитель непосредственно передал традицию. Марпа является одним из создателей Кагью в Тибете [2, с. 335].

Своей деятельностью Марпа вносит огромный вклад в становлении школы Кагью. Он является переводчиком тантрических текстов, в том числе «Гухья-самаджа-тантры», «Тантры таинственного соития». Говорится о том, что из шести практик Наропы Марпа овладел «йогой сновидений» в совершенстве, умел истолковывать видения и предназначения. Марпа не принимал монашеского образа жизни, имел жену и сыновей, вел обычный образ жизни, считается, что он достиг того же уровня, что и Будда Ваджрадхара [7, с. 336].

В Тибете получает развитие песенная традиция Марпы. В Индии песни использовались во время проведения праздников, связанных с окончанием йогической практики. Эти песни отличались «кодовым» языком, свойственным только этой группе тантр. Однако Марпа создает новый песенный жанр, чувственный, отражающий внутреннее и внешнее состояние человека [2, с. 336].

От Марпы продолжил линию преемственности Миларепа⁸. Он является автором песен доха⁹, которые собрали воедино под названием «Сто тысяч песен». Миларепа является для тибето-монгольского и российского буддизма ярчайшим примером человека, достигшего Просветления за одну жизнь. Обладая тяжелой кармой, будучи мирским человеком, Миларепа совершил выдающиеся отшельнические подвиги. Тибетские источники говорят о том, что Марпа, благодаря очистительным обрядам, а также снабдив Миларепу Махамудрой и йогой, сумел оказать решающее значение на судьбу Миларепы.

Следующим преемником после Миларепы становится Гампопа¹⁰. Он

4 Махасиддха – (великий совершенный провидец) – йогин или йогиня Ваджраяны, предпочитавшие совершенствоваться вне монастыря, порывавые с традиционными нормами поведения, - и монашеского, и мирского [1, с.114].

5 Махамудра – (великий символ, печать) – в Махаяне понятие и символ постижения непотности как всеохватывающей природы Абсолюта [1, с. 115].

6 Наропа – (1016-1100 гг.) друая датировка (956- 1046 гг.) – индийский тантрический мастер (махасиддха) йоги, продолжатель дела Тилопы. Создатель знаменитой системы «Шести учений йоги» и автор 30 трудов Тенгьюра, большинство из которых перевел его тибетский ученик Марпа [1, с. 214].

7 Марпа – (1012 -1097 гг.) – основоположник тибетской школы кагью, ученик индийских мастеров Ваджраяны Наропы (956-1040 гг.) и Майтрипы (X-XI вв.) один из величайших переводчиков (Тантры таинственного саития), учитель знаменитого тибетского поэта и религиозного деятеля Миларепы (1040-1123 гг.), весьма прославившегося и отшельническими подвигами [1, с. 118].

8 Миларепа (1040 – 1123 гг.) – великий тибетский поэт, аскет, получивший знания махамудры и шести учений (Йог) Наропы от основателя тибетской школы Кагью Марпы. Миларепа – автор собрания духовных песен (доха) «сто тысяч песен» и учитель Гампопы (1079 – 1153 гг.).

9 Песни доха – (поэтическое произведение) – тантрические песни, пробуждающие ум йогина к мистическому переживанию, описывающие осознание Просветления. В песнях используется особая фразеология и лексика, свойственная литературе махамудры и дзогчена [1, с. 127].

10 Гампопа – (1079 – 1153 гг.) – великий тибетский ученый монах, знаток медицины, ученик Миларепы, последний представитель единой кагью – дагпо-кагью, автор известного трактата

создает особую традицию Махамудры, которая соединила пустотность с учением сутры и тантр. Источники говорят о том, что Гампопа в совершенстве овладел техникой «йоги тепла» Наропы. Гампопа становится родоначальником монастырской Кагью. До него Кагью представляла собой несколько групп, путешествующих йогов и их учеников. Впоследствии ученики этого Учителя создали ответвления Кагью: Карма, Цхал, Пхагмодру и Барам. Через непродолжительное время, Пхагмодру распадается еще на восемь младших ветвей, до нашего времени передаются традиции только в трех из них: Дрикунг, Таглунг и Другпа [2, с. 337].

В связи с таким разделением появляется линия духовного преемства Кармап «Черных корон (шапок)» (с 1179 г.). «Черношапочной школа названа потому, что «корона» Кармап является головной убор черного цвета, пожалованный Кармапе одним из китайских императоров династии Юань (1279-1368 гг.)» [11, с.440]. Вторая линия духовного родства Шамарп «Красных корон (шапок)» (с XIII в.). Чаще она рассматривается в качестве самостоятельной школы Карма Кагью, или как ветвь традиции Кагью. Дюсум Кхьенпа (1110-1193 г.) – основоположник этой традиции. Основной чертой этой школы является институт воплощенцев, начало которому, как считается, было положено в VIII в. применительно к царской династии. Эта идея была не нова, она встречается в махаянской литературе и связана с Падмасамбхавой, известным проповедником буддизма в Тибете, он считается воплощением Будды Амиабхи. Только в Тибете приживается эта концепция воплощения умерших Учителей в новом теле. Начала института воплощенцев было положено традиции Кагью, в которой на протяжении восьми веков находят нового Кармапу «человек действия» – духовный глава школы и Бодхисаттвы Авалокитешвары. Первым таким воплощением считается Дюсум Кхьенпа [2, с. 338].

Кармапа – титул главы школы Карма Кагью, признаваемого земным воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары (точнее, его красной двурукой формы, носящей имя Гьялва Гьямцо (Могучий Океан) посредством особых ритуалов, завершающихся надеванием черной короны, свитой из волос Дакинь¹¹. Стоит оговориться, что такая же процедура позднее применялась и в школе Гелуг для поиска и утверждения Далай-ламы. Обе линии воплощения не прерывались до сего дня. Шмарапа – это высший духовный иерарх школы, являющийся воплощением Будды Амиабхи, как и Панчен-лама в школе Гелуг [2, с.335].

Институт воплощающихся Учителей был сформирован до XIV в. именно в связи с Кармапами «Черных корон», настоятелями монастырей. Основная доктрина этого института состоит в том, что необходима непосредственная передача традиции, которая переходила от умершего к новому, выбранному его воплощению младенцу 2-4 лет. Этот институт заимствовали и другие школы тибетского буддизма. Кармапы и Шармапы выбираются так до сегодняшнего дня. «Красные короны» ввели в буддизм Тибета новый сакральный ритуал – мистический танец [2, с.335].

Еще одним основоположником Кагью считается тибетский йогический мастер Кхьюнгпо Налдзор. Ему передала знания от Учителей Нигума, которая «Драгоценное украшение освобождения» [1, с. 58].

¹¹ Дакини – «дева, странствующая в небе», демоническое существо женского пола, мн.ч. дакини) – в буддизме Ваджраяны, «существующие в небесном пространстве», и истолковываются как проявление энергии в женской форме [1, с. 69].

являлась ученицей Тилопы. В Тибете Кхьюнпо построил ряд монастырей и распространял знания, полученные от Нигумы и Тилопы. Эта традиция получила название Шангпа Кагью и действует до сих пор.

На современном этапе Кагью, как и множество ее ветвей, представляют каналы передачи сакрального знания, представленные живыми носителями [2, с. 335].

Сакья – «светло-серая земля». Название этой школы произошло от названия местности в западном Тибете, где в 1073 г. был основан монастырь Сакья. Основателем этой школы тибетского буддизма называют Сачен Гунга Ньингпо воплощение Авалокитешвары (1092-1158 гг.), отец которого построил первый монастырь. Сакья приобретает свою специфику благодаря известному тибетскому переводчику Дрогми¹². Получил блестящее образование в Индии, находясь на обучении там восемь лет [2, с. 340].

Уроки доктрины «путь – плод» есть главная особенность этой школы. Создателем этой доктрины называют индийского мастера Вирупу, знатока «хеваджа – тантры» – культовой и теоритической основы этой доктрины. Эта доктрина гласит, что цель Пути (из круговорота рождений от страданий к Освобождению) является внутренне присущей самому процессу Пути и реализуется в каждом духовном шаге шествующего. Рассматривая учение основоположника через призму философии, мы находим, что фундаментом школы стало учение йогачары и избранные положения мадхьямики [2, с. 340].

В XIII-XIV вв. Сакья представляет собой весомую политическую силу Тибета и имеет влияние, как в ставках монгольских ханов, так и при дворе китайских императоров. Таким образом, данная школа стала связующим звеном вновь объединённого Тибета в XIII в. Два виднейших иерарха школы, крупнейшие ученые и политические деятели: Сакья-пандита¹³ (1182- 1251 гг.), именно при нем тибетцы осознают себя как отдельная народность, и Пагпа-лама (1235-1280 гг.), своими трудами сумели создать благоприятные условия для развития тибетского буддизма в огромных новых государственных образованиях Центральной и Восточной Азии [2, с. 341].

Именно эта школа оказала влияние на монголов, и они избрали буддизм, который проповедовала Сакья. Существуют различные предположения, почему монголы пред почли именно эту школу. Самое известное принадлежит Ш. Вире, «тантрический буддизм, исповедуемый ламами из монастыря Сакья, имел в глазах монголов определенное преимущество. Во-первых, он был более понятен простым монголам... Тибетский бон и монгольская беге, как религии народные, имели много общего... Во-вторых... тибетские ламы, особенно Сакья, придерживались старых традиций буддизма и политически были очень активны в поисках сотрудничества со светскими властями, в данном случае с монгольскими правителями» [10, с. 212].

Благодаря такой расположенности монголов к этой школе в 1254 г. Хубилай передал власть над всем Тибетом Пагпа-ламе, который являлся племянником Сакья-пандиты, а в его лице и всему дому Сакья. «Сделано это было не от 12 Дрогми – (993-1077 гг.) – один из основателей школы сакья. Перевел на тибетский язык «Хеваджа-тантру» (главную тантру школы) и стал учителем Гончок Гьелпо (1034-1102 гг.), который построил первый монастырь сакья в 1073 г. [1, с. 78].

13 Кунга Гьялцен (Сакья-пандита) – (1182 – 1251 гг.) – один из крупнейших деятелей школы сакья, воплощение Манджуири, политик, ученый, автор ряда философских трудов, среди которых выделяется «Сокровищница знания посредством достоверного источника познания», систематически излагающая эпистемологию Дигнаги и Джармакирти [1, с. 145].

лица всемонгольского хана, а лично от Хубилая – чингисида, которому было поручено завоевание китайского государства Южная Суп» [7, с. 224].

Сакья также разделилась на ветви. Одна из ее ветвей Джонанг, по названию монастыря, основанного Юмо Микйо Дордже в XI в., известна тем, что к ней принадлежал крупный ученый историк Таранатха¹⁴. В последствии эта ветвь была запрещена иерархами Гелуг, и в XVI в. ее деятельность полностью прекращается. На сегодняшний день Сакья имеет несколько ветвей, монастырей и мирских медитационных центров в Тибете, Индии, Непале и странах Запада [2, с. 342].

Одним из крупнейших деятелей школы является Сакья-пандита – воплощение Манджушри¹⁵. Он упорядочил обряды тибетского буддизма и различил три уровня посвящения: 1) монашеский – в соответствии с обетами Прагимокши (дисциплинарных правил); 2) «бодхисаттвический» – в соответствии с обетами сострадания; 3) тантрический – в соответствии с практикой определенной тантры. Эта система посвящения была принята всеми школами тибетского буддизма [2, с. 343].

Кадам – одна из основных школ Тибетского буддизма. «Изустная передача учений Просветленного» [2, с.343] или по другому прочтению «слова наставлений» [7, с. 203]. В современном тибетском буддизме эта школа отсутствует. Основателями ее называют Атишу и его ученика Дронтоном. Известнейшим представителем этой школы является Потоба (1027-1105 гг.). Он прибегнул не только к устной проповеди, но в ходе ее показывал картинки. Школа проповедовала идеал Бодхисаттвы в обыденной жизни, что в свою очередь влекло за собой и усиление монашеской жизни. В основу этого учения лег текст Атиши «Светильник для пути просветления». Основатели школы почитаются всеми тибетскими школами в особенности школой Гелуг, которая так же известна как «новая Кадам» [2, с.343].

Школа тибетского буддизма, которая является старейшей школой в Тибете это Ньингма. Она возводит свое начало к VII в. Хотя оформилась как школа она гораздо позже других вышеназванных. Ее основателями называют Падмасамбхаву и Вималамитру, а также 25 учеников Падмасамбхавы. [2, с. 315]. «Связь Ньингма-па с ранним периодом истории буддизма в Тибете видна и из наличия в ее методах отчетливого китайского (чаньского) субстрата, на что уже указывалось при разговоре о последствиях полемики в Самье» [11, с. 414].

«Текстовое наследие Ньингмы включает сокровенную терма литературу трех линий передачи наивысшей, или внутренней тантры – ануттара-йоги» [7, с. 200]. Традиция этой школы говорит, что тексты были специально спрятаны Падмасамбхавой и дакиней Йеше Цогьяло в неких тайных пещерах и иных труднодоступных местах Тибета и Гималаев, а, начиная с XI в., и до теперешнего времени, они постепенно обнаруживаются сторонниками данной тантры, в которых воплощаются основоположник и ученики [2, с. 334]. Е. И. Кычанов пишет, что Падхасамбхава сразился с белым быком-яком, духом горы Ярлхампо. Итогом этого боя становится приручение этого духа и обращение его в

¹⁴ Таранатха – (господин, Говорящий Громко) – тибетский ученый – энциклопедист, историк, философ и религиозный деятель, теоретик изобразительного искусства, йогин, живший в 1575-1634 гг. автор многотомного собрания сочинений по всем отраслям буддийского знания, в том числе знаменитой «Истории буддизма в Индии» [1, с. 213].

¹⁵ Манджушри – (Величественно Прекрасный) – имя одного из бодхисатв Махаяны и Ваджраяны [1, с. 223].

буддизм [7, с. 200].

Ньингма опирается на философию йогачары и включает в себя элементы тибетского бона. Центральное место занимает в этой школе обожествление Падсамабхавы. В этой школе монахи не дают обета безбрачия. Очень распространено скитальчество йогинов, мистиков. Они живут и действуют по собственному разумению. Эта школа внесла учение о быстром освобождении, т.е. за одну жизнь. В связи с гонениями Ландармы в IX в. Ньингма укрепилась в провинциях, особенно на востоке страны, где пребывала вплоть до 60-х годов XX в. В последнее время она распространилась в Непале, Западной Европе и Северной Америке.

С приходом Атиши началась новая история тибетского буддизма. Рождались школы, традиции, которые искали опору в старине. Каждая из школ внесла огромный вклад в развитие буддизма, благодаря чему он приобретает специфические черты, свойственные исключительно Тибету. В это не простое время именно школы явились объединяющим началом для тибетского народа, когда политические границы постоянно менялись, а государственная власть не была прочной и возникла потребность в сильном правителе, чья власть будет не только политической, но и духовной. Зародившийся институт Далай-лам полностью соответствовал тем чаяниям, которые возлагал тибетский народ на правителя. Благодаря их успешной деятельности и политической грамотности они сумели сохранить независимый Тибет.

Литература:

1. Андросов, В.П. *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь* / В.П. Андросов, – М, 2011.
2. Андросов, В.П. *Марпа и история Карма Кагью* / В.П. Андросов, – М, 2009.
3. Богословский, В.А. *Очерк истории тибетского народа* / В.А. Богословский. – М, 1962.
4. Будон, Ринчендуб. *История буддизма (Индия и Тибет). Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донца.* – СПб.: Евразия, 1999.
5. *География Тибета. Перевод с тибетского сочинения Миньчжул хутухты В. Васильева.* – СПб, 1895.
6. Красникова, А.Н. *Религиоведение* / А.Н. Красникова. – М, 2000.
7. Кычанов, Е.И. *История Тибета с древнейших времен до наших дней* / Е.И. Кычанов. – М, 2007.
8. Кычанов, Е.И., Савицкий, Л.С. *Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры* / Е.И. Кычанов, Л.С. Савицкий. – М, 1975.
9. Островская, Е.А. *Онтология религиозного конфликта: транснациональная коммуникативная сеть // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики.* Курск, 2009, С. 166 –176.
10. Островская-младшая, Е.А. *Тибетский буддизм* / Е.И. Островская-младшая. – СПб, 2002.
11. Торчинов, Е.А. *Введение в буддологию: курс лекций* / Е.А. Торчинов. – М, 2000.

А.А.БУШУЕВА

СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

БОДХИДХАРМА И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЧАНЬ-БУДДИЗМА В КИТАЕ

Называя буддизм мировой религией, многие ученые ставят ударение на том факте, что преимущественно буддизм распространяется в форме Махая-

ны. Китай не стал исключением, и пришедший из Индии во II в. буддизм был именно буддизмом Махаяны.

Потребовалось много времени, чтобы появились китайские эквиваленты индийским, буддийским терминам, не говоря уже о сложности переводов текстов. Да и не стоит упускать из внимания китайское мировоззрение, различающееся с буддийским пониманием жизни, как страдания и зла. Буддолог Васильев отмечает, что укреплению буддизма в конфуцианском Китае содействовал развивающийся даосизм, который не преминул воспользоваться сокровищницей индуистско-буддийской мудрости. Из этого следовало – первые буддийские общины в Китае принимались за одну из школ даосизма.

Постепенному усилению позиций буддизма в Китае способствовала общая историческая ситуация эпохи Северных и Южных династий (III – VI вв.) с ее неустойчивостью бытия, сопровождающиеся междоусобицами и кризисами.

Буддизм стал в то время, своего рода, отдушиной, призывая скрыться за стенами монастырей от мирской суеты, что казалось достаточно привлекательным. В период III – IV вв. вокруг столичных центров, таких, как Чанани и Лояна насчитывалось около 180 буддийских действующих храмов и монастырей, к концу же V в. их число увеличилось до 1800.

Находясь под покровительством властей, освобожденные от выплат налогов, монастыри притягивали к себе как беглых горожан и крестьян, так и богатых аристократов. Все они преследовали цель – найти уединение и покой. Так как адептов становилось все больше, то «буддизм становился силой» [4, с. 212], поэтому, многие императоры искали его поддержки, не говоря уже о признании его, как государственной идеологии.

Как уже упоминалось выше – буддизм подвергался влиянию китайской культуры и многие буддологи считают этот процесс одним из «самых ярких в истории китайской культуры примеров межкультурного взаимодействия» [5, с. 134]. Китайская цивилизация вообще уникальна в том плане, что попадая на ее территорию, иноземная культура трансформируется, китаизируется, что в конечном итоге приводило к появлению самостоятельной, оригинальной системы институтов и идей. Стоит отметить, что в конце концов эта новая система напоминала первоначальную идею, концепцию лишь общими чертами. Это свойство китайской культуры не пощадило и буддизм: «уже в IV в. китайские буддисты, например, Сунь Чо, пытались доказать, что Будда – это воплощение Дао. Подчеркивая, что главное в их учении – высокие моральные стандарты (доброта, терпение, добродетель) [4, с. 215].

Конечно же изменению подвергалось все, например, заменялись строки сутр на более естественное, китайское звучание: например, вместо фразы «жена заботится об удобствах для мужа» писали более естественную для китайца – «жена почитает мужа» [4, с. 215].

Воздвижение статуй или ступ в честь бодхисаттв и будд, сопровождали, как правило, надписями в китайско-конфуцианском духе, например, «молим о спасении душ наших драгоценных предков таких-то» [4, с. 215]. К слову, китайский буддизм, будучи религией более китайской, нежели индийской, почитал будд, принципы и идеи те, которые более всего были близки китайским нормам, представлениям и идеалам.

Этим изменениям дал начало первый, известный, китайский буддийский патриарх – Дао-ань (312 – 385 гг.). Дао-ань известен тем, что основал в Сяньяне

монастырь и перевел многие тексты Виная питаки, на основании которых со-
здал монастырский устав. Помимо переводов, также он комментировал эти са-
мые тексты, а еще ввел фамильный знак «Ши» – китайская транскрипция рода
Гаутамы – Шакья для китайский монахов-буддистов. Но это не все достижения
Дао-аня.

Известно, что он основал культ будущего Будды Майтрейи, приход ко-
торого китайские буддисты ждали, как христиане ждут второго пришествия
Христа, или как мусульмане – Махди, считая, что он принесет с собой лучшее
будущее и всеобщее благоденствие.

Этот культ породил многочисленных «лже майтрей» – вожди крестьян-
ских движений называли своих сыновей, или себя самих возродившимися Май-
треями.

Еще одним авторитетом для буддистов Китая был Хуэй-юань (334 – 417 гг.).
Примкнул к буддизму он через увлечение даосизмом. Хуэй-юань основал мона-
стырь, Дунлинь-сы в провинции Цзянси, который пользовался большой попу-
лярностью и был очень влиятелен, в его стенах собирались лучшие умы страны.
Но в отличие от Дао-аня, деятельность Хуэй-юаня была направлена на популя-
ризацию буддизма, нежели его изучение. Его заслугой является установление
культа Амидабы – Будда Запада, покровитель «Чистой земли», «Западного рая»,
что положило начало сначала китайскому, а затем и японскому амидизму.

Эти два культа в китайской культуре укоренили мечты «о светлой жиз-
ни и райском будущем» [4, с. 216].

Трансформируясь на китайской земле, буддизм приспособился к нормам
и социальной структуре Китая. Это проявилось в том, что буддизм имел не одну
ипостась, чтобы быть близким крестьянским низам, или образованным верхам,
например, народный буддизм (крестьянский, буддизм для низов), напоминал
китайский даосизм, поэтому не удивительно было, если дуэтом буддийский и
даосский монахи совершали несложные обряды, участвовали в празднествах,
или ритуалах.

Помимо будд Амидабы и Майтрейи, популярна также была бодхисаттва
Авалокитешвара, или Гу-ань-инь – богиня добродетели и милосердия, покрови-
тельница несчастных и страждущих. Но «богиней» она стала не сразу, ранее же,
как в Китае, так и в Индии, Авалокитешвара считался мужчиной, но приобрета
женское обличье, примерно, в VIII в., она превратилась в покровительницу де-
тей и женщин. Ученые эквивалентом ей ставят Деву Марию. Стоит отметить,
что ее культ был очень популярным и в честь Авалокитешвары строились хра-
мы, алтари которых всегда были полны приношений.

Что же касается самого чань-буддизма (или, дзэн-буддизм), как таково-
го, то возник он в форме эзотерической секты. «Название «чань» произошло от
санскритского «дхиана (по-китайски «чаньна»)» (сосредоточение, медитация)»
[4, с. 217]. Дело в том, что буддийская школа Дхиана призывала своих адептов
концентрировать свои мысли и чувства на чем-то одном, погружаться в себя и
отрешаться от внешнего мира. Посредством медитации достигался транс, как
состояние, в котором человек может познать истину, дойдя до затаенных глу-
бин. Приверженцы этой школы считали, что такое произошло и с самим Буддой.

Известный уже из вышесказанного Дао-ань перевел на китайский су-
тры дхианы, позже они стали известны среди буддийских монастырей Китая.

Когда в VI в. в Китай прибыл знаменитый индийский буддийский патри-

арх Бодхидхарма, буддизм уже был достаточно популярной религией. Действовали буддийские монастыри и многие сутры были переведены.

Как бы не прискорбно звучало, но китайские буддисты ко времени пришествия Бодхидхармы заботились не о том, чтобы достичь просветления, их больше заботило соблюдение заповедей.

Буддизму покровительствовали и император У-ди, из династии Лян, принял Бодхидхарму у себя. Он задал вопрос касательно того, что есть льготы буддистам, многие сутры переведены, построены храмы, и будут ли эти его деяния оценены, получил вполне себе разочаровывающий ответ. «Бодхидхарма будто бы ответил, что все эти деяния ничего не стоят, все суть прах и суета» [4, с. 217]. После этого Бодхидхарма покинул императора и, собрав вокруг себя группу последователей, удалился и создал новую школу – чань.

Часто эту легенду ставят под сомнение, так как ученые считают, что ранний этап истории школы затерян в веках, а документированные источники сообщают о начале в VII в.

После смерти пятого патриарха школа распалась на северную и южную ветви, а звание шестого патриарха оспаривали двое: Шэнь-сю, который был сторонником традиционного мировоззрения, считал, что просветление можно достичь напряженными размышлениями в процессе медитации, что должно сопровождаться длительными усилиями, и Хуэй-нэн – в противопоставление ставил идею о внезапном озарении, результатом которого мог стать интуитивный толчок.

Но постепенно северная ветвь пришла в упадок и практически исчезла, а идеи Хуэй-нэна стали основой для последующего развития школы в японском (дзэн) и китайском (чань) вариантах.

Не смотря на то, что простой народ в свой пантеон из буддизма перенял многих бодхисаттв и будд, он принял главную суть буддизма – жизнь – это страдание и есть возможность спастись, чтобы познать вечное блаженство.

Основные культы, нормы праздники и чтения заупокойных сутр и многое другое из буддизма, большое количество монахов, знакомых лишь с примитивными основами учения – все это помогло буддизму укрепиться в Китае, стать естественной, неотъемлемой частью культуры, удовлетворяя запросы простых китайцев.

Интеллектуальная же элита черпала из буддизма гораздо больше, хотя и делала упор на философии учения, нередко пренебрегая обрядами и практиками.

Вобрав в себя традиционную китайскую мысль и философские глубины буддизма, возникло одно из интереснейших течений как буддизма, так и религиозной мысли вообще, пользующееся популярностью до сих пор – чань-буддизм.

Литература:

1. Альбедиль, М. Ф. Буддизм / М.Ф. Альбедиль – СПб.: Питер, 2007 – 208 с.
2. Дюмулен, Г. История дзэн-буддизма. Пер. Ю.В. Бондарева. / Г. Дюмулен – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 317 с.
3. Сэндзаки Нэгэна, Мак-Кэндлз Рут С., Утияма-роси Косе, Корнфилд Джек Буддизм и дзэн. Путь к себе: реальность дзадзэн. Путь с сердцем. Пер. Фон Бок Н. В.
4. Васильев, Л. С. История религий Востока: Учеб. пособие для вузов по спец / Л.С. Васильев – М.: История, 1983. – 368 с.
5. Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций / Е.А. Торчинов – Спб, Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 207с.

О.А.КРУК

СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ КУЛЬТОВЫЕ ПРАКТИКИ СЛАВЯН-ЯЗЫЧНИКОВ

С самого начала возникновения славянства погребальные обряды славян были весьма просты и единообразны. Однако в дальнейшем этот обряд приобретает различные формы и разнообразный характер. В связи с тем, что в VI – VII вв. славяне начали расселяться, возникли региональные отличия в погребальной обрядности. Отметим, что славянские языческие обряды менялись, в процессе взаимодействия – одни образы забывались, исчезали, другие напротив появлялись. В данной работе будет рассмотрен один из способов захоронения праха кремированного.

Один из наиболее распространенных способов использования праха после кремации – помещение праха в глиняные урны. Но существовал и более необычный способ: помещать прах в обычные горшки для приготовления пищи. Здесь возникает вопрос о появлении идеи сочетания праха и горшков, предназначенных для пищи. Дело в том, что главной религиозной задачей первобытных земледельцев является обеспечение себя магическими средствами, которые будут помогать им пребывать в сытости и благополучии. Однако прежде чем дело доходило до этого горшка, происходил длинный ряд действий, которые обеспечивали благоденствие земледельца: «соха, вспаханная земля, семена, ростки, роса и дождь, серп, «кош» для увоза снопов, жерновки для размола и, наконец, печь и горшок для изготовления еды» [3, с. 130]. Хлеб и каша, уже в приготовленном виде, испокон века были ритуальной пищей и приносились в жертву божествам плодородия. Помимо обычной каши, которую употребляли в пищу, существовали и такие виды каши, которые имели только ритуальное назначение: «кутья», «коливо». Такая каша готовилась из пшеничных зерен. Варилась кутья в горшке и подавалась на праздничный стол или относилась на кладбище в «домовину», тоже в горшке или же в миске. В «домовину» она относилась при поминовении умерших. Важно указать на приготовление еды из первых плодов. Объектом культа был именно «горшок каши». Например, в северорусских областях это происходило, как правило, от начала августа до начала ноября, когда заканчивался обмолот. Данный горшок рассматривался как символ блага и сытости, более того, он считался священным предметом. На основании этого можно выстроить следующую цепочку: умерший предок содействует урожаю, благополучию своих потомков; душа покойника с дымом погребального костра поднимается к небу, от которого зависит урожай; останки укладываются в горшок, который или уже применялся для приготовления ритуальной каши в день первых плодов, или был подобен такому. Горшок с прахом предка зарывался в землю и прикрывался сверху домовиной или курганом. Как правило, ямы для этих урн были небольшие, овальной формы, размером с саму урну. Над ними были насыпаны курганы. Эти полусферические насыпи, скорее всего, отражают представление славян о трех горизонтальных ярусах Вселенной: курган, верхний мир и подземный мир мертвых. Курган изображает средний, земной ярус. Он является как бы моделью кругозора славян земного пространства.

Эта идея возрождается тогда, когда пастушеские племена начинают перемещаться по пастбищам, причем это были открытые степные области. Таким образом, для них земля была неким выпуклым кругом. Данные взгляды и представления о земле они перенесли в форму кургана. Над курганом, т. е. землей, находится небо, верхний мир, а под курганом – подземный мир мертвых [3, с. 50]. Также в урну клали и какие-то вещи покойника. На основании этого совершенно естественно возникает вопрос: почему эти вещи не были уложены вместе с умершим на погребальный костер? На мой взгляд, здесь дело в том, что кремация нужна была славянам лишь для того, чтобы отделить душу от тела и чтобы душе было легче подняться к предкам на небо. Таким образом, душа уходила в небо, а тело – в землю. «Горшок для варева становился не только вместилищем праха, но и как бы постоянным напоминанием предку о первых плодах, о празднике благополучия» [3, с. 136]. Также отметим, что в ранние времена на костях предков сеяли зерно, так как считали, что в таком месте урожай будет богаче. По новым представлениям славян, предки уже не воплощаются в живые существа на земле, теперь они пребывают в небе. И связующим звеном между богом неба, богом плодоносных туч и кремированными предками являлся горшок, в котором много сотен лет первобытные земледельцы варили первые плоды и посредством которого специальным празднеством благодарили бога неба.

Следует упомянуть и антропоморфные сосуды-печки. Они существовали в отдельных регионах, и о них мы скажем в контексте взаимосвязи священного горшка для первых плодов с урной для захоронения праха предка. Такие сосуды-печки известны в таких археологических культурах среднего бронзового века, как отоманско-фюзешабонская, вербичоарская и др. «Их область распространения – берега Среднего Дуная, примерно от границы Австрии и Чехословакии до устья Олты в Румынии. Середину области составляли земли Венгрии по Дунаю и Тисе. На Севере область доходила до Рудных гор (Кошице в Словакии)» [3, с. 152]. Сосуды-печки представляли собой обыкновенный небольшой горшок, достаточно простой по форме. К нему приделывался «цилиндрический или усеченно-конический поддон-печь с несколькими круглыми дымовыми отверстиями и большим арочным проемом внизу для топки лучинами или углями. Арка топки украшалась иногда тремя острыми выступами» [3, с. 158]. Данная конструкция в целом имела вид человекообразного чудища. Топка представляла собой огнедышащую клыкастую пасть, дымовые отверстия-глаза, боковые ушки или ручки-уши. Высотой эта конструкция была в 35 – 60 см. Происходят некоторые изменения в представлении славян, и священные сосуды для варки первых плодов стали принадлежностью не только всего селения в целом, но и каждой отдельной семьи. Каждая семья в период появления первых плодов отмечала данный период магическим обрядом. Сами горшочки, приложенные к этим печам, были небольшие, так как предназначались для ритуального причащения первыми плодами только одной семьи. В процессе приготовления священного варева сосуды-печки ставили либо на землю, либо на домашний очаг. Это связано со священными понятиями земли и очага. Так как сосуд-печка представлял собой дымящуюся голову, в которой варился первый сбор урожая, скорее всего, он являлся синтезом образа бога, творца урожая, и образа предка, символ которого был вмещен в эту печь – простой домашний глиняный горшок. Это обозначало довольство семьи и ее благоденствие. Верили, что после

того, как душа покойника вместе с дымом погребального костра оказывается на небе, то она начинает как бы соприсутствовать с небесным божеством. Появляется идея о том, что, если предок оказывается на небе вместе с верховным божеством, повелителем природы и урожая, то предок начинает исполнять роль помощника и у него появляются некоторые «полномочия» оказывать влияние на природу. Таким образом, предки помогают потомкам. Они прилетают, когда их (дедов) поминают на кладбище, на месте захоронения праха, у их дедовской домовины [3, с. 160].

Стоит обратить внимание еще и на то, что в бронзовом веке существовали горшки, украшенные различными классическими знаками плодородия. Совершенно очевидно, что они служили для приготовления священного варева. Например, на одном из таких горшков позднесарубинецкой культуры изображены архаичные ромбические знаки плодородия. Изредка встречаются горшки необычных форм, ярко декорированные. Так же к разряду ритуальной посуды могут быть отнесены и трехручные миски, которые вряд ли могли предназначаться непосредственно для готовки пищи. Скорее всего они служили вместилищем священного варева.

На мой взгляд, обычай собирать прах умершего и закапывать его в землю, во всех вариациях, играл и психологическую роль. Человек, у которого умер, например, родственник, на эмоциональном уровне тяжело это переживает. При совершении кремации это ощущается наиболее остро, так как от умершего ничего не остается. Поэтому, когда человек собирает прах близкого ему человека и закапывает его где-то, пережить потерю гораздо проще, ощущая какое-то присутствие умершего. Так, появляется вера в то, что в определенные дни (радунницы, поклонения предкам) дух покойного присутствует в своих «домовинах». Родичи в эти дни также собираются на «могиле» покойного.

Исходя из всего вышесказанного, можно сказать, что с появлением обряда кремации у славян появился определенный комплекс представлений относительно данного обряда. Согласно обряду, предки связаны с небом, душа их улетает в ирь; оттуда предки всячески содействуют благополучию живущих на земле; так как земля является священной и для земледельцев источником благ, прах предков предается земле; домовина является моделью жилища мертвых, около которой в дни радунницы и поклонения предкам справляются поминки. Вместилищем праха был горшок для приготовления пищи, который связывал в единое целое идею культа предков и магическое содействие предка благополучию живых [3, с. 162].

Литература:

1. Рыбаков, Б. А. *Язычество древних славян* / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981г. – 597 с.
2. Рыбаков, Б. А. *Язычество древних славян* / Б. А. Рыбаков. – М.: София, 2002 г. – 592 с. – Издание второе, исправленное.
3. Рыбаков, Б. А. *Язычество Древней Руси* / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987г. – 197 с.
4. Рязанцев, С. *Танатология* / С. Рязанцев. – СПб: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994г. – 183 с.
5. Седов, В. В. *Происхождение и ранняя история славян* / В. В. Седов. – М.: Наука, 1979 г. – 158 с.

И.О.БУЙЛЕНКОВ

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУ-
ДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ПОНЯТИЯ «ЛИМИНАЛЬНОСТЬ» И «КОММУНИ- ТАС» В КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ВИКТОРА ТЕРНЕРА

Терминология В. Тернера, изначально применяемая сами автором к ритуалам неписанных обществ, оказалась весьма актуальной для объяснения и описания многих современных светских и религиозных явлений.

Виктор Тернер рассматривает ритуал, прежде всего, как социальное решение в конфликтной ситуации, когда приходят в противоречие основные структурные принципы, составляющие основу единства данного сообщества. Соответственно ритуал по Виктору Тернеру – реакция на таковое противоречие. В ритуале данные противоречия связываются с тем, что общество представляет собой структуру. Под структурой В. Тернер в духе британской антропологии понимает «более или менее отчетливую расстановку специализированных и взаимозависимых институтов и институционально организованных позиций и/или деятелей, связанных с этими институтами» [5]. Структура предполагает взаимоотношения между людьми по принципу руководства и подчинения другим и деления общества по принципу «больше/меньше». Это порождает социальные конфликты. Однако в то же время структура необходима для поддержания эффективного существования общества, прежде всего, для эффективной мобилизации и распределения материальных ресурсов.

В. Тернер предлагает разделять понятия общества и социальной структуры. Наравне со структурой, согласно В. Тернеру, общество может существовать в форме коммунитас. Сам В. Тернер определяет коммунитас как «отношения между конкретными, историческими, идиосинкразическими личностями. Эти личности не разделяются по ролям и статусам. Коммунитас представляет общество как недифференцированное гомогенное целое, в котором люди взаимодействуют друг с другом интегрально, а не «сегментировано», по статусам и ролям» [5]. Коммунитас не является в полном смысле формой организации общества, как реальная альтернатива обществу, как социальной структуры, а скорее присутствует на экзистенциальном уровне, в котором индивид ощущает себя частью всего человечества, а все человечество частью себя. В этих отношениях человек не видит в другом перечень полезных и вредных качеств, в другом он видит целостность.

В. Тернер предлагает выделять экзистенциальную коммунитас, которая является тем самым спонтанным состоянием ощущения себя как части единого «рода человеческого», истинное отношение «Я – Ты». Также В. Тернер выделяет нормативную коммунитас, оную он определяет как экзистенциальную коммунитас, формирующуюся как прочную социальную систему «под воздействием времени, потребности мобилизовать и распределять материальные ресурсы и необходимости общественного контроля среди членов группы, стремящейся к достижению данных целей». Нормативная коммунитас хоть и находится в рамках структуры, должна иметь живую связь с экзистенциальной коммунитас, и если она теряется, нормативная коммунитас теряет свой первоначаль-

ный смысл. Также В. Тернер говорит об идеологической коммуни-тас, которую он определяет как «попытку описать наружные и явные эффекты (можно сказать, внешнюю форму) внутреннего опыта экзистенциальной коммуни-тас и в то же время вычислить оптимальные социальные условия, при которых можно ожидать успеха и умножения подобных опытов. Как нормативная, так и идеологическая коммуни-тас, согласно В. Тернеру, находятся во власти структуры, это связано, прежде всего, с тем, что «невозможно передать состояние своим последователям, но можно передать внешние факторы ему сопутствующие» [5].

Таким образом, коммуни-тас в чистом виде никак не представлена в жизни общества, коммуни-тас в обществе представлена своими порождениями в структуре, которые по определению по своей причастности к структуре коммуни-тас не являются. Однако роль идеологической и нормативной коммуни-тас в жизни общества не стоит недооценивать, именно по средствам их в общество проникает экзистенциальная коммуни-тас.

Согласно В. Тернеру, структура не может эффективно существовать без коммуни-тас. Коммуни-тас наделяет структуру смыслом, напоминает о ее истинном назначении – служение интересам рода человеческого. «Преувеличение структуры может привести к патологическим проявлениям коммуни-тас извне или против «закона». Преувеличение коммуни-тас в определенных религиозных или политических движениях уравнительного типа может вскоре смениться деспотизмом, сверхбюрократизацией или другими видами структурного ужесточения» [5].

Таким образом, социальная жизнь по В. Тернеру представляет собой диалектический процесс, «включающий последовательное переживание высокого и низкого, коммуни-тас и структуры, гомогенности и дифференциации, равноправия и неравенства, иными словами, в жизненном опыте каждого человека имеет место чередование структуры и коммуни-тас, состояний и переходов» [5].

Коммуни-тас в жизни общества проявляется различно. Мы же рассмотрим, как взаимодействуют структура и коммуни-тас. Взаимодействие структуры и коммуни-тас, согласно В. Тернеру, происходит в лиминальности. Лиминальность в социальной структуре представляет собой пространство между статусами, через которые ритуальный субъект должен пройти, дабы обрести новый статус, а соответственно лиминальность вне рамок структуры. В. Тернер выделяет два типа лиминальности: лиминальность перемены статуса и лиминальность повышения статуса. Определить свойства этих двух типов лиминальности проще на примерах неписьменных обществ.

Рассмотрим пример лиминальности повышения статуса, а именно возведение в должность вождя (канонгеша) племени ндембу (Замбия). В ритуале инициации вождь предстает одетым в одну лишь набедренную повязку, его сопровождает ритуальная жена (которой является или его старшая жена, или специально выбранная для этого рабыня), одетая также. В этом уже видится стирание статусных отличий: обычная одежда, которая показывает отличия, заменяется повязкой, также в равном положении ритуальной жены и будущего вождя видится стирание половых границ. На протяжении всего ритуала вождя и его жену называют не их собственными именами, а одним из двух имен лука-на или мвады, в чем так же проявляется стирание индивидуальности, доходящее до половых различий. В рамках ритуала воля будущего вождя подавляется, он должен выполнять любые приказы соплеменников. Так же на него оказыва-

ется психологическое давление: в определенный момент ритуала, ритуальный старейшина произносит оскорбительную проповедь, после которой всякий член племени имеет право высказать любые претензии или оскорбления в адрес будущего вождя, в этом проявляется ритуальная сила слабого. Также на иницируемого оказывается физическое давление: на протяжении ночи на кануне возведения в должность он не должен спать [5].

Таким образом, в ритуалах повышения статуса субъекты, которые впоследствии приобретут более высокий статус, в лиминальной фазе проходят через ряд мероприятий направленных на подавление воли, психики, индивидуальности, физического состояния ритуального субъекта. Испытания и унижения, имеют отчасти обуздывающее значение, в целях предотвратить злоупотребление ритуальным субъектом приобретаемыми полномочиями, отчасти показывает внеструктурное положение ритуального субъекта, а отчасти символизирует упразднение прежнего статуса. Коммунитас в данном случае проявляется в парадоксальных действиях общины: с одной стороны, она дает власть и статус ритуальному субъекту, с другой проявляет власть для бессмысленного подавления и унижения его. За счет этого ритуальный субъект должен усвоить, что не он своим превосходством добился нового положения, а община определила его на новое место в структуре, осознавая пользу этого решения для всех.

Теперь рассмотрим лиминальность перемены статуса на примере празднования нового года у племени ирокезов. Мы не будем рассматривать все обряды, связанные со встречей нового года, а остановимся на одном наиболее показательном, а именно на обряде собрания «воровской компании». Группа прокаризованных подростков под руководством старой женщины, перерядившись с помощью масок, тряпок и краски, ходят по домам и собирают продукты для пира. Если семья их принимает хорошо (дает достаточное количество подарков), воровская компания исполняет пляску благодарности и мирно удаляется. Если же семья принимает компанию плохо, то воровская компания старается прихватить что-либо из имущества семьи. Если акт воровства обнаруживается сразу, предмет мирно возвращается, если же нет, то добыча считается собственностью воровской компании. Впоследствии владелец сможет обменять украденный предмет на нечто равноценное, однако он не имеет права требовать безвозмездного возврата украденного. Здесь опять же видится проявление ритуальной силы слабого, структурные низы, подростки, имеют право требовать дань у верхов, кроме того в случае отказа или не правильного исполнения требования имеет право применить санкции, с которыми связана отмена обычного запрета на воровство [3, с. 113 – 114].

Таким образом, для лиминальности перемены статуса характерен временный обмен статусами и ролями между сегментами структуры общества. Чаще всего таковой обмен происходит между структурно слабыми и структурно сильными. Чаще всего таковой обмен связан с отменой обычных норм. Целью таковых обменов статусами является достижение коммунитас через рассмотрение структуры в ее противопоставлении с ее же абсурдной формой. В неписьменных сообществах состояние коммунитас таковых ритуалов часто связывается с присутствием или влиянием мистических сил.

С развитием общества лиминальность повышения статуса начинает принимать необычные формы. Это можно увидеть на примере «смеховой культуры» средневековья. Обрядово-зрелищные формы данного типа культуры по

форме практически не отличаются от ритуалов перемены статуса неписьменных сообществ. Однако здесь присутствует совершенно новая черта: если в неписьменном сообществе состояние коммунитас было связано с мистическими силами, то карнавал в определенной степени оторван от мистики. Да, карнавалы чаще всего привязаны к официально церковным праздникам, однако возникновение экзистенциальной коммунитас не связывается с мистическим опытом. Более того, то, что связано с мистикой чаще всего высмеивается в том числе. Таким образом, можно сказать, что обрядово-зрелищная смеховая культура средневековья – это секуляризированный ритуал перемены статуса. Еще одной новой чертой лиминальности перемены статуса является проникновение на страницы литературы. Возникшая еще в античности, развившаяся в средневековье, пародийная литература позволяла выйти за рамки структуры в лиминальность, лишь читая книгу. Нормальное положение, подчиненное структуре, когда представитель образованных слоев читал серьезные книги в интересах образования или церкви, нормативная коммунитас повторяет ситуацию с некоторой отменой обычных норм: читается не серьезная литература, но пародия на нее, точно также как в обрядово-зрелищных формах воспроизводится пародия на структуру.

В современном мире одно из характерных проявлений лиминальности перемены статуса – туризм. Явные черты такой лиминальности мы находим в этой сфере деятельности. В туризме, как и в лиминальности перемены статуса, индивид выходит за рамки своих обычных структурных ролей, этот выход сопровождается сменой места пребывания и социокультурного пространства. В ходе туристической деятельности, в большинстве своём, повседневные нормы и обязанности имеют тенденцию на некоторое время прерываться либо же превращаться в свою полную противоположность [4 с. 166 – 168].

Теперь рассмотрим изменения формы лиминальности повышения статуса. Она с развитием общества часто закладывается в саму основу религий, охватывающих более широкие единицы, чем племя, в особенности в периоды быстрых и беспрецедентных социальных изменений, и имеющих сами по себе лиминальные признаки. «Иными словами, некоторые религии напоминают лиминальность повышения статуса: они подчеркивают смирение, терпение и несущественность различий статуса, собственности, возраста, пола и других естественных и культурных различий. Кроме того, они подчеркивают мистический союз, божественность и недифференцированную коммунитас. Это происходит потому, что многие из них рассматривают саму эту жизнь как лиминальную фазу, а погребальные обряды – как подготовку иницируемых к восстановлению на более высоком уровне существования, например на небесах или в nirване» [5]. При этом в рамках таковых религиозных учений, как и в рамках ритуалов, может наблюдаться рутинизация коммунитас. Если в ритуал можно относительно просто вывести из структуры общества, то с религиозными учениями дело обстоит значительно сложнее. Потому в рамках рутинизирующейся религии могут возникнуть сегменты, возрождающие дух коммунитас. Такое возрождение может быть достигнуто через актуализацию момента обретения конечного состояния, например хилиазм, или через привнесение характерных черт лиминальности, например монашество, чаще всего создание таковых сегментов не удается провести в мире с церковной структурой, что приводит к возникновению ересей и сект.

На современном этапе мы также сталкиваемся с необычным проявлением лиминальности, а именно лиминальности, навязанной сверху. Таковым примером является армия. В армии на лицо все признаки лиминальности: военнослужащие сведены к единообразию посредством формы, прически, шага; они подвергаются физическому и психологическому давлению; в значительной степени лишены воли; ограничены в свободе передвижения. Еще одной интересной чертой армии является то, что ритуалы, связанные с деовщиной имеют форму ритуалов неписанных сообществ: повышение статуса в рамках данной модели отношений происходит через психологическое и физическое давление, оказываемое на неофита [1].

Таким образом, теория ритуала Тернера актуальна для неписанных обществ. Данная теория позволяет эффективно определять значение и функции ритуала для данного типа обществ. Кроме того, данная теория актуальна и для культуры в целом. Однако с развитием общества данные понятия, относимые первоначально исключительно к религии и ритуалу, часто выходят за эти рамки и приобретают весьма необычную форму.

Литература:

1. Банников, К. Л. Антропология экстремальных групп: Доминантные отношения среди военнослужащих срочной службы Российской Армии / К. Л. Банников // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://royallib.com/book/bannikov_konstantin/antropologiya_ekstremalnih_grupp_dominantnie_otnosheniya_sredi_voennoslugashchih_srochnoy_slugbi_rossiyskoy_armii.html – Дата доступа 25.05.2016
2. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса / М. М. Бахтин // e-reading.club [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=4688>. – Дата доступа 25.05.2016.
3. Морган, Л. Г. Лига Ходеносауни, или Ирокезов / Л. Г. Морган – Москва: «Наука» 1983. – 303 с.
4. Покровский, Н. Е. Туризм: от социальной теории к практике управления: учебное пособие / Н. Е. Покровский, Т. И. Черняева. – М: Логос, 2009. – 424 с.
5. Тернер, В. Символ и ритуал / В. Тернер // Электронная библиотека RoyalLib.com [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://royallib.com/book/turner_viktor/simvol_i_ritual.html – Дата доступа 25.05.2016

В.В.НУПРЕЙЧИК

**СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

ОТРАЖЕНИЕ ДЕКАЛОГА В СКАЗКАХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В работе сделана попытка определить место Декалога (заповедей) в сказках восточнославянских народов. Цель работы – изучить влияние Декалога на сказки восточных славян. В основу были взяты сказки русского, белорусского и украинского народов.

Издревле сказка была орудием научения и воспитания молодого поколения. В ее текст были заложены опыт и мудрость предков, которые собирались веками. Обзор и анализ сказок помогут проследить процесс становления народов восточных славян как носителей христианства.

Актуальность данной работы заключается в попытке показать значимость Декалога в становлении основ нравственности в личности человека и в обществе, влияние заповедей на развитие сюжета в сказке, а также объяснить высокую ценность фольклорной сказки в воспитании детей.

Сказка в современном понимании относится к произведениям детской литературы. Сказка прошла долгий путь развития: от устной традиции до передачи в письменной форме (начиная с 10 в.). Своей целью сказка ставит воспитательную функцию: она формирует жизненные ценности, нравственные отношения, а также осуществляет связь между поколениями, с предками. Все это время в детской среде бытовали фольклор и народная книжность (апокрифы, духовные стихи), которые оказали влияние на дальнейшее развитие детской книжности.

Первой печатной книгой для детей русские исследователи считают «Азбуку», напечатанную Иваном Федоровым в 1574 году. Из среды фольклорной сказки рождается литературная сказка, основанная на анализе либо воспроизведении фольклорного творчества (как особый жанр оформляется в эпоху Просвещения). В послереволюционной России в 20-е годы 20-го столетия некоторые педагоги и литературные критики отрицали право сказок быть помещенными в детских книгах. Фантастический вымысел они отождествляли с суеверием и с религией. И эти суждения о вреде сказки сочетались с общим отрицанием значения культурного наследия, нужного для эстетического воспитания детей в социалистическом обществе [3, с. 30]. Такое отрицание привело к культурно-нравственному кризису общества. Это понимала и осуждала общественность. М. Горький отмечал об упадке литературного воспитания детей в социалистическом государстве: «Мы обучаем ребят грамоте с семи-восьмилетнего возраста, но нашим детям нечего читать. Каждый год появляются сотни тысяч новых читателей, а книг для них нет» [2, с. 113].

Сказка несет в себе нравственные основы, на которых строится жизнь героев повествования, а потом и самого читателя. В этом сказки похожи с нравственной частью Ветхого Завета, корень которой в Декалоге. Декалог был дарован Богом евреям на пятидесятый день после исхода из Египта.

Еврейский народ шел по пустыне и остановился у горы Синай, где Моисей взошел на гору, и Господь сказал ему: *«Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым»* (Исх. 19: 5-6). Когда Моисей сошел с горы, он передал народу волю Божию. И народ отвечал: *«всё, что сказал Господь, исполним»* (Исх. 19:8). Завет между Богом и людьми был заключен. Господь изрек Свой закон в десяти заповедях (Исх. 20: 2 – 17), которые были записаны на двух каменных скрижалях, потому что в них содержится два вида любви: любовь к Богу и любовь к ближнему. Заповеди точно указывают, что должен делать человек и чего избегать, если хочет любить Бога и ближних [4, с. 177].

Описание отношений между Богом и человеком, как Творцом и творением, занимает особое место в восточнославянских сказках. Каждое действие восточнославянские народы сопровождают памятью о Боге.

«Я Господь, Бог твой, да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:2-3). Чаще всего герои сказок обращаются к Богу с просьбой о даровании детей, о благословении жизненного пути («Иван Быкович», «Медведко,

Усыня, Горыня и Дугиня богатыри», Максим Танк «Хлеб»). В сказках также описывается пагубное влияние на человека гордыни (Алексей Дударев «Синеглазка»), стремления к чрезмерному богатству («Прагны багацей», «Зайздросны дзядзька»), силы и безжалостного величия (Максим Богданович «Башня мира»), тем самым отражая вторую заповедь: *«Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им...»* (Исх. 20:4-5). В сказках реже встречаются третья заповедь: *«Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно»* (Исх. 20:7), – об исполнении обетов («Волшебный конь»), о легкомысленном отношении к Богу («Ох и золотая табакерка») и четвертая заповедь: *«Помни день субботный, чтобы святить его; шесть дней работай и делай в них всякие дела твои, а день седьмой – суббота Господу, Богу твоему»* (Исх. 20:8-10), – о труде и о служении Богу («Легкий хлеб»).

Центральное место в сказках восточных славян занимает описание отношений между людьми. Пятая заповедь о почитании родителей и старших находится на первом месте среди заповедей о любви к ближнему. *«Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе»* (Исх. 20:12), – одна из самых описываемых в сказках заповедей, так как именно с послушания начинается выбор («Гуси – лебеди», «Бацькаў дар», «Летучий корабль», Василь Витка «Ваверчына гора», М. Е. Салтыков-Щедрин «Ворон-челобитчик»). Еще одной самой описываемой заповедью в сказках стала десятая заповедь: *«Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, ничего, что у ближнего твоего»* (Исх. 20:17). Эта заповедь отображает зависть, жадность и злость человека («Две доли», «Морозко», «Сказка про липку и жадную старуху», Василь Витка «Сказка без конца», А. С. Пушкин «Сказка о рыбаке и рыбке»). Нарушение либо исполнение этих двух заповедей приводит, в основном, к нарушению либо исполнению других заповедей. «Не убивай» (Исх. 20:13) – заповедь о запрете убийства, желания смерти («Морозко», Максим Богданович «Башня мира», Алена Василевич «Калиновая рукавичка»); «Не прелюбодействуй» (Исх. 20:14) – заповедь о верности, о чистоте мыслей и желаний; «Не кради» (Исх. 20:15) – о запрете кражи и обмана («Ад крадзенага не пасыщеш», «Салдат Иванька», Л. Н. Толстой «Мужик и огурцы»); «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Исх. 20:16) – о запрете лжи и клеветы («Коза-дереза»), – все эти заповеди являются своеобразным следствием из пятой и из десятой заповедей.

Таким образом, проанализировав народные сказки восточных славян, можно сделать вывод о том, что Декалог играл огромную роль в жизни восточнославянского народа. И об этом свидетельствует упоминание той или иной заповеди в народных сказках. Декалог является общим фундаментом, на котором строятся более сложные системы законов, тем самым приобретая морально-нравственную ценность у восточных славян.

Сказка является зеркалом человеческих пороков и добродетелей. Она помогает человеку, которому всегда трудно признавать свои грехи и ошибки, посмотреть на свои поступки со стороны, осознать правильность и неправильность действий, а также увидеть их результат. Это воспитывает чувство ответ-

ственности и сопричастности ко всему происходящему вокруг.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Четвертое издание. Синодальный перевод. – М.: Моск. Патриархат, 1989. – 2516 с.
2. Горький, М. Собрание сочинений: статьи, доклады, речи, приветствия / М. Горький. – М.: ГИХЛ, 1953. – 673 с.
3. Зубарева, Е. Е. Детская литература / Е. Е. Зубарева. – М.: Просвещение, 1976. – 399 с.
4. Слободской, С., прот. Закон Божий / прот. С. Слободской. – Киев: Типография при. Иова Почаевского, 2004. – 800 с.

Н.В.ЧЕРЕПЕННИКОВА

**СТУДЕНКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

СТРУКТУРА И ИСТОКИ ОБРАЗНОСТИ 4 - 5 ГЛАВ КНИГИ ОТКРОВЕНИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТА ИОАННА БОГОСЛОВА

Цикл видений в книге Откровения святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова начинается главами 4–5, в которых описывается небесный «тронный зал» или небесная литургия. Данные главы насыщены яркими образами, и, подчас, трудно понимаемыми символами, что не удивительно, ведь тайнозритель впервые восхищается на небо: увиденное здесь с трудом можно описать словами. Главными фигурами этого видения являются Сидящий на Престоле Бог и Агнец, достойный раскрыть таинственную книгу. Главы 4–5 с одной стороны, показывают как бы статичное пребывание небожителей перед Престолом Сидящего в гл 4, с другой же стороны здесь происходит одно из самых значимых действий в Откровении, которое дает толчок всему происходящему после – Агнец, как бы закланный, берет книгу из десницы Сидящего на Престоле: данное действие всколыхнет всю вселенную в песнословии Сидящему на Престоле Творцу и Искупившему наши грехи Агнцу. Истоки образности этих глав представляют особый интерес, поскольку образы, впервые появляющиеся в этих главах, занимают ведущее место в повествовании, и еще не раз появятся в Откровении.

Четвертая глава Апокалипсиса относится к созерцанию божественного мира, Божества Отца и видения Божественной славы в «тронном зале», являясь по своей сути богословским центром книги [8, с. 6]. Профессор Э. М. Хамфри сравнивает образ Бога с картиной: некоторые части открываются нам в Ветхом Завете, гораздо больший фрагмент – в Евангелиях, и, наконец, в Откровении нам представлена картина в целом – образ Творца в своей славе [14, с. 139].

В четвертой главе книги Откровения Тайнозритель в первый раз восхищается на небо и видит первое небесное видение – Сидящего на престоле и окружающие Его небесные силы. Апокалиптик только сейчас взглянул наверх и увидел открытую дверь, и уже знакомый голос (Откр. 1:10) пригласил его подняться туда «духом», чтобы увидеть то, чему суждено быть в историческом течении Церкви Божией. Здесь Иоанн видит Сидящего на престоле, окруженного

24 старцами и четырьмя животными [10, с. 81]. Первая вводная сцена является самой длинной и подробной, поскольку автор ставит своей задачей словесно поведать читателям о том, что происходило во время Небесного богослужения. Для этого он использует как привычные тому времени, так и нетрадиционные словесные описания, представляя взору «тронный зал» сего достопримечательностями и звуками, которые вновь и вновь будут появляться в последующих сценах.

Пятая глава продолжает описание небесного тронного зала. Текстовый блок главы имеет три раздела – 5:1–5, 5:6–10 и 5:11–14; каждый из этих разделов вводится оборотом «καὶ εἶδον». Первый раздел повествует о невозможности найти кого-либо достойного, чтобы открыть книгу (ст. 1–5). Второй раздел говорит об Агнце, который достоин открыть книгу (ст. 6–10). Третий раздел посвящен небесной радости, которая сопровождает выявление Агнца как единственно достойного открыть книгу (ст. 11–14). Кульминация пятой главы – появление Агнца. Для нее характерны следующие драматические черты: 1) запечатанная книга находится в правой руке Сидящего на престоле (5:1); 2) Провозглашение апории: «Кто достоин раскрыть сию книгу и снять печати ее» (5:2); 3) Напрасные поиски способного открыть свиток (5:3); 4) Провидец плачет (5:4); 5) Старец объявляет, что Лев от колена Иудина достоин открыть свиток (5:5); 6) Агнец берет книгу из десницы Сидящего на Престоле (5:6); 7) Сцена завершается благодарственной и хвалебной литургией (5:8-14), что также является прелюдией к открытию книги в Откр. 6:1. Новая песнь в ст. 9 – 10 поется четырьмя животными и двадцатью четырьмя старцами. Славословие в виде единого одобрения усматривают в ст. 12, так как хваление поется большой группой небесных существ и бесчисленным количеством ангелов. Наконец, резкое крещендо наступает в ст. 13, где восклицательные славословия поются существами по всей Вселенной.

Существует несколько подходов к структурированию первого небесного видения. Например, некоторые исследователи полагают, что структурно соединены главы 4 – 6. Сцена явно смещается в Откр. 7:1, где появляется вводная единица текста «μετά τοῦτο» – «после этого», которая используется в книге для установления смысловой границы. Откр. 4:1 вводится фразой «μετά ταῦτα», поэтому блок 4:1– :17 обрамлен этими двумя формулами [4, с. 269]. Однако, почти традиционно исследователи структурно соединяют Откр. 4:1–5:14. Глава 5:1–14, по сути, является продолжением главы 4:1–11, где повествование обрамлено формулой «καὶ εἶδον» – «И видел я» (5:1, 6:1). Схожая формула встречается и в 5:2,6, а также формула «καὶ εἶδον καὶ ἤκουσα» – «и я видел и слышал» (5:11). Используемый оборот отчетливо функционирует в двух направлениях в Откровении: для введения паузы (как в 5:1; 6:1), и для переключения внимания на новое видение.

Современные исследователи полагают, что образность 4–5 глав происходит из тех или иных литературно-богословских традиций. К примеру, Р. С. Мортон выделяет несколько основных образов и мотивов, к которым относятся небесный престол, стеклянное море, «молнии, громы и гласы», семь светильников, четыре животных, двадцать четыре старца, гимн и поклонение Сидящему на престоле. В каждом отдельном случае исследователь выясняет, какие конкретно литературно-богословские традиции лежат в основе того или иного образа, и выделяет девять основных источников, которые могли

быть использованы автором:

1. Ветхий Завет;
2. Иудейско-апокалиптические источники;
3. Древние ближневосточные источники;
4. Образы культов римских и эллинистических правителей;
5. Вавилонские и эллинистические астрологические умозрения;
6. Классическая греко-римская мифология и литература;
7. Неапокалиптическая иудейская литература периода второго Храма и первого века;
8. Иудейская литургическая практика;
9. «Уникальные христианские темы» (unique Christian themes) [12, с 106].

Исследователь также допускает одновременное влияние разных источников. Согласно приведенной в данном труде таблице, Библия является источником образности и идей в главах 4–5 в десяти случаях из двенадцати, иудейская апокалиптика – в шести, ближневосточные древние источники, образы культов римских и эллинистических правителей и греко-римская мифология и литература – в трех. Однако соотнесение некоторых из приведенных источников с идейным миром Откровения не является бесспорной. В первую очередь, текст Апокалипсиса пронизан ветхозаветными аллюзиями, поэтому сама возможность использования внебиблейских источников в ее образности должна быть подробно обоснована [12, с. 107].

Когда читатель приступает к циклу видений в книге, первое, что он должен осознать – это скудность человеческого языка. Именно поэтому автор обращается к образам описания, которые были использованы до него. Ярким примером тому может послужить труд Д. А. Карсона и Г. К. Била «Commentary on the New Testament Use of the Old Testament», где исследователи сравнивают главы 4–5 с седьмой главой книги пророка Даниила. Отсюда можно увидеть, что Откр. 4–5 повторяют те же четырнадцать элементов что и в Дан. 7:9–28.

Мотивы небесной двери, приглашение войти, и видение тронного зала Бога перекликаются с древними литературными апокалиптическими откровениями (напр. Апокалипсис Еноха 14:14–15, Оды Соломона 23:5–22).

Также исследователи говорят о «концентрических кругах», окружающих Божий престол, которые состоят из радуги, круга четырех животных (каі κύκλῳ τοῦ θρόνου), круга из двадцати четырех престолов, на которых восседают двадцать четыре старца (καί κύκλῳθεν τοῦ θρόνου θρόνου εἰκοσι τέσσαρες). В Откр. 5:11 и 7:11 великий сонм ангелов также окружает престол (κύκλῳ τοῦ θρόνου). Идея того, что небеса расположены концентрическими кругами вокруг престола Божьего находится в 1 Енох. 71:6–8 и в 3 Енох. 33:1–34:2 [4, с. 270].

Важной композиционной особенностью небесных видений в Откровении является наличие шестнадцати гимнов (4:8с, 11; 5:9б–10, 12б, 13б; 7:10б, 12; 11:15б, 17–18; 12:10б–12; 15:3б–4; 16:5б–7б; 19:1б, 3, 5б, 6б–8). За исключением единственного независимого гимна 15:3б – 4, они расположены в семи антифонных блоках (4:8–11; 5:9–14; 7:9–12, 11:15–18, 16:5–7; 19:1–4, 5–8). Тайнозритель не изменял и не цитировал традиционные еврейские или христианские гимны, с которыми он был знаком, а написал новые гимны в контексте их использования некоторыми еврейскими и христианскими богослужебными традициями. Доцент Нового Завета Принстонской духовной семинарии Brian

Blount предлагает следующую схему для сравнения гимнов 4й и 5й глав:

A-4:8-5:14; B-4:9-5:12-13; C-4:10-5:11; B'-4:10-5:10; A'-4:11-5:9.

В. А. Андросова пишет: «Действительно, присутствие литургических мотивов в разделе Откр 4-5 неоспоримо (поклонение Богу и Агнцу, хвалебные гимны и пр.). Более того, некоторые исследователи считают, что в этих главах содержится уникальный богослужебный памятник, позволяющий проследить переход от строя синагогального богослужения к собственно христианскому. П. Прижан видит в Откр 4-5 отражение синагогального богослужения, включавшего прославление Бога, Его закона, благодарение за избавление из Египта, и чтение Священного Писания» [8, с. 75-76].

Итак, мы видим, что цикл небесных видений Откровения недвусмысленно начинается с глав 4-5. Драматургическое построение книги таково, что о всецелой победе Бога и Христа становится известно заранее, видение триумфального тронного зала предшествует всем рядам грядущих апокалиптических казней.

Литература:

1. Библия. Священное писание Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библийское Общество, 2007. – 1377 с.
2. *Septuaginta*. – М.: Российское Библийское Общество, 2004. – 942 с.
3. *The New Testament: Original Greek (Koine) New Testament*. Elpenor in Print, 2012. – 488 с.
4. Aune, D.E. *Revelation 1-5. Word Biblical Commentary* / D.E. Aune. – Dallas: Word Books, 1997. – 374 с.
5. Prigent, P. *Commentary on the Apocalypse of St. John* / P. Prigent. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. – 717 с.
6. Carson, D. A., Beale, G.K. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* / D. A. Carson, G.K. Beale. – Baker Academic, 2007. – 1239 с.
7. Андрей Кесарийский, святой. Толкование на Апокалипсис / святой Андрей Кесарийский. – Минск, 2007. – 255 с.
8. Андросова, В.А. Апокалипсис как книга надежды: основные богословские акценты Откровения Иоанна Богослова / В.А. Андросова // XXIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – С. 118-123.
9. Булгаков С., протоиерей. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования / протоиерей Сергей (Булгаков). – Париж, 1948. – 353 с.
10. Глубоковский, Н.Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе Св. Апостола Иоанна Богослова / Н.Н. Глубоковский. – Джорданвилль, 1966. – 230 с.
11. Мень А., протоиерей. Читая Апокалипсис / протоиерей Александр (Мень). – Издательство: Жизнь с Богом, 2007. – 256 с.
12. Небольсин, А.С. Рец. на издание: Morton R. S. *One upon the Throne and the Lamb: a tradition historical / theological analysis of Revelation 4-5*. N. Y.: Lang, 2007. XVII + 241 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I. Вып. 2 (22). М., 2008. – С. 105-107.
13. Таушев, А., архиепископ. Апокалипсис или Откровение Иоанна Богослова / архиепископ Аверкий Таушев. – Издательство: Библиотека Сербского Креста, 1996. – 112 с.
14. Хамфри, Э.М. Призыв Апокалипсиса созерцать и поклоняться / Э.М. Хамфри // XXIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – С. 129 – 146.

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛУЖЕНИЙ ПЕРВОЙ СЕДМИЦЫ ВЕЛИКОГО ПОСТА

Великий пост – время особого делания, способствующее духовному совершенствованию личности. Пост помогает обнаружить в себе присутствие греха, часто прячущегося за необходимыми житейскими потребностями на что указывает ап. Павел: «попечения о плоти не превращайте в похоть» (Рим. 13, 14). Чрезмерные заботы о житейских потребностях нередко превращаются в «многозаботливость» и, как следствие, человек попадает в зависимость и подчиненность собственным страстям, которые лишают его свободы и руководят всеми его действиями. На важность поста в борьбе с грехом и страстями указывает Христос, говоря: «сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста» (Мк. 9:29).

В Православной Церкви существуют периоды особого духовного делания – посты, время усиленного воздержания и молитвы способствующие духовному самосовершенствованию. Каждый из постов посвящен определенным событиям церковной жизни и подразделяется на однодневные и многодневные. Многодневных постов четыре: Великий пост, Петров пост, Успенский пост и Рождественский. Великий пост занимает главенствующее значение. Он состоит из поста святой Четыредесятницы – сорока дней и Страстной седмицы – шести дней перед самой Пасхой. По своей строгости он превышает Успенский пост, а по продолжительности – Рождественский и Петров. Единственный из всех постов, он имеет подготовительный период.

Великий пост установлен в подражание самому Христу. Господь наш Иисус Христос сорок дней постился в пустыне (Мф. 4: 2), откуда возвратился в силе духа (Лк. 4: 14), одолев все искушения врага. Также в Ветхом Завете упоминается о посте Моисея (Исх. 34), Илии (3 Цар. 19). Пост назван Великим как по своей продолжительности, так и по своему значению: он подготавливает верующих к самому главному православному празднику – Светлому Христову Воскресению.

Пост не следует понимать только как воздержание от некоторых видов пищи, так как это всего лишь внешняя сторона. Мы должны знать, что соблюдение внешнего поста в пище служит для того, чтобы достичь высот на нашем духовном пути [4, с. 45]. О смысле подвига поста Церковь напоминает нам и в стихирах, которые поются в начале Великого поста: «Постное время светло начнем, подвигом духовным себе подложивше, очистим душу, очистим плоть, постимся якоже в снедах от всякия страсти, добродетельминаслаждающагося духа: в нижесовержающаюсялюбовию, да сподобимся всивидети всечестную страсть Христа Бога и святую Пасху, духовно радующагося» [12, с. 53]. В то же время, как говорил Господь Иисус Христос: «Когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим» (Мф. 6: 16–18). Свяtitель Феодан Затворник называет пост «курсом спасительного врачевания душ, баней для омытия всего ветхого, невзрачного, грязноватого»

[9]. Пост – это особое, драгоценное время, данное нам, чтобы стать свободнее от греховных пристрастий, чтобы обновить в наших сердцах веру, надежду и любовь.

Подчеркивая важность Великого поста, Церковь начинает подготовку к нему за несколько недель до его начала. Эти недели называются неделями подготовительными к Великому посту. В эти дни святая Церковь предлагает готовящимся вступить в постное поприще образы, как милосердия и долготерпения Божьего к кающимся грешникам, так и неотвратимости суда и воздаяния грешникам, не отозвавшимся на призыв к покаянию. Начало поста предваряет седмица Сыропустная. В дни сырной седмицы в пищу не употребляется мясо, что бы облегчить переход к строгому воздержанию предписываемым Великим постом. Молитвословия сырной седмицы напоминают о приближающихся днях покаяния молитвой Ефрема Сирина: «Господи и Владыко живота моего...». В среду и пятницу седмицы не совершается полная Литургия [8, с. 64].

Богослужения Великого поста отличаются как по своему характеру, так и по содержанию. Это время усиленной молитвы и покаяния. В первую седмицу Великого поста Церковь предлагает нам особые богослужения, помогающие правильно вступить на поприще поста, чтобы с пониманием и любовью встретить главный праздник православного христианина – Светлое Воскресение Господа Иисуса Христа.

Богослужения Великого поста начинаются с чина прощения в неделю Сыропустную. Испросив у всех прощения, мы налагаем на себя ограничения, чтобы возрасти во Христе, и в подвиге воздержания очищать наши сердца, чтобы достойно встретить Христа Воскресшего [13].

В современной богослужебной практике накоплен значительный уставной богослужебный материал. Совокупность уставных предписаний является сокровищем духовной мудрости многих выдающихся богословов, «песнописцев и творцов канонов». Весьма полезно попытаться осмыслить, структурировать, обобщить соответствующий материал и представить как совокупность сведений об особенностях богослужений первой седмицы Великого поста.

Во время Великого поста меняется строй и характер богослужений. Это особенно заметно в первую седмицу. Богослужения первых дней поста более строгие, покаянные, по своему характеру менее торжественные, так как пост – время, которое необходимо проводить с сокрушением и печалью о грехах.

Строй великопостных богослужений заметно изменяется в седмичный день, но практически нет изменений в богослужениях субботы и воскресения. Таким образом строй Великопостных богослужений следующий: в понедельник, вторник и четверг утреннее богослужение состоит из Утрени, Часов, Изобразительных, Вечерни и Великого повечерия. Вечером в первые четыре дня Великого поста на Великом повечерии совершается чтение Великого покаянного канона преподобного Андрея Критского. В дни Великого поста полная Литургия, на которой совершается освящение Даров, Евхаристия служитя только по субботам и воскресным дням, а в среду и пятницу совершается особое чинопоследование, которое никогда не совершается вне Великого поста – это Литургия Преждеосвященных Даров [7]. В субботу совершается Литургия Иоанна Златоуста, а в воскресенье Литургия Василия Великого на которой вместо «Достойно есть...» поется « О тебе радуется...» [10, с. 472]. В седмичные дни почти прекращается пение, оно заменено чтением, содержание которого направлено на пробужде-

ние покаянных чувств. Вместо радостного Евангелия Христова читаются ветхозаветные Писания [5, с. 37]. Также за седмицу дважды прочитывается Псалтирь, которая преимущественно способствует возбуждению молитвенного и покаянного духа. «Читаются также грозные речи пророка Исаии, обличающие беззаконных и ободряющие надеждою кающихся. Читаются места из книги Бытия, в которых описывается сотворение и грехопадение человека и изображаются, с одной стороны, страшные проявления гнева Божия на нечестивых, а с другой – милость Его к праведным» [3, с. 553]. На всех службах читается молитва преподобного Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего», с земными поклонами. Из внешних особенностей выделяется то, что редко отверзаются Царские врата, не все светильники возжигаются. Службы сопровождаются большим числом земных и поясных поклонов. Священнослужители облачены в черные ризы [2].

Особенности богослужений первой седмицы Великого поста можно рассмотреть на примере суточного круга богослужений понедельника.

Богослужебный круг понедельника первой седмицы Великого поста начинается с Полунощницы всудневной. Великопостная Полунощница совершается по обычному уставу, отлично лишь чтение на ней молитвы Ефрема Сирина с шестнадцатью поклонами, но в первый день поста молитва Ефрема Сирина читается только с тремя поклонами. В этом, казалось бы, незначительном отличии видится, с каким вниманием Церковь относится к постящемуся человеку, заботясь о последовательном и постепенном увеличении телесного подвига, чтобы не было сразу слишком тяжело [6, с. 128].

Утренняя начинается с Двупсалмия с добавлением Трисвятого по Отче наш, далее без изменений, а после великой ектении следует важная особенность, которая и выделяет великопостную утреню: вместо «Бог Господь» со стихами поется «Аллилуиа» со своими стихами. Это изменение соответствует постному характеру богослужений. «Бог Господь – более праздничное песнопение: Господь пришел к нам на землю спасать нас, Мессия явился, и мы Его встречаем. Аллилуия, как более скромное песнопение, лучше подходит к порядку великопостных служб» [6, с. 130]. В связи с этим местом тропарей на «Бог Господь» поются Троицны гласа. Это тоже тропари, но содержащие прославление святой Троицы [7]. Кафизмы так же читаются по особому порядку. Следующая важнейшая особенность великопостной Утрени – особый порядок чтения канонов Минеи и Трипеснцев Троицы. Каноны на Утрени должны петься со стихами библейских песен, каждый номер песни закреплен за определенным отрывком Священного Писания, есть различные способы соединения стихов библейских песен с тропарями канона. Окончание Утрени имеет свои особенности: славословие всегда читается, а не поется, «Благо есть» читается дважды, Вместо сугубоектрии – «Господи помилуй», далее – молитва Ефрема Сирина с 16-ю поклонами. А затем сразу читается первый час [7]. Можно сделать вывод, что Великопостная утренняя имеет достаточно много отличительных особенностей.

Великопостные Часы также обладают несколькими особенностями. На каждом часе, после прочтения трех обычных псалмов, стихословится рядовая кафизма с обычными «Славами». На каждом часе поются особые тропари, соответствующие данному часу с земными поклонами. На 6-ом часе после первой половины богородична читается паремия из Книги пророка Исаии, перед которой и после которой положен каждый раз особый прокимен Троицы. В кон-

це каждого часа, после возгласа священника, читается великопостная молитва святого Ефрема Сирина: «Господи и Владыко живота моего», с 16-ю поклонами, а на 9-ом часе всегда только с 3-мя поклонами. По Трисвятом и «Отче наш» читается не кондак праздника или святого, как бывает обычно, а особые тропари, помещенные наряду в каждом часе и имеющие отношение, по своему содержанию, к воспоминаниям каждого часа [2]. Обычно 3-й, 6-й и 9-й читаются подряд и к ним присоединяются изобразительны и вечерня [14, с. 184].

Непосредственно за 9-ым часом всегда следуют Великопостные Изобразительны, причем сами изобразительные псалмы опускаются, а последование начинается пением Заповедей блаженства, причем к каждой заповеди припеваётся: «Помяни нас, Господи, егдаприидеши во Царствии Твоем». После «Честнейшую херувим» и возгласа священника: «Боже, ущедрины...» произносится молитва Ефрема Сирина, а после сразу, без возгласа начинается великопостная вечерня. Если служит литургия Преждеосвященных Даров, то после молитвы и поклонов читается: «Всесвятая Троице, единосущная держава...» и далее обычное окончание [2].

На великопостной Вечерне всегда читается 18-я кафизма, чтения триоди выносятся на первое место, триодные стихиры не отменяются никогда. Паремии читаются из книг Бытия и Притчей Соломоновых. Чтения из этих книг закрепились в связи с тем, что время Великого поста являлось временем оглашения, подготовки ко Святому Крещению, которое совершалось на Лазареву Субботу, на Пасху и на Пятидесятницу. Было желательно читать в этот период важнейшие книги Священного Писания. Книга Бытия повествует нам о творении мира и человека. Книга Притчей Соломоновых – нравоучительная книга, дающая нам мудрые и назидательные изречения. Отличительной особенностью великопостной Вечерни можно выделить также то, что после «Ныне отпускаеши» вместо обычных тропарей особым великопостным распевом поются тропари: «Богородице Дево», «Крестителю Христов» и «Молите за ны» с земными поклонами. Заменяется сугубая ектения чтением «Господи, помилуй» 40 раз, читается молитва «Небесный Царю» и молитва преп. Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего» [6, с. 132].

Великое повечерие на первой седмицы Великого поста совершается с чтением Великого покаянного канона преподобного Андрея Критского. Великим постом канон преподобного Андрея Критского прочитывается дважды. На первой седмице он разделяется на четыре части и прочитывается в первые четыре дня, в среду и четверток к нему присоединяется канон преп. Марии Египетской. Канон содержит в себе образы различных эпизодов Ветхого и Нового Завета. Повествование ведется к душе человеческой, к ее нравственному состоянию, побуждает воздерживаться от зла, научает подражать добрым примерам.

Таким образом, присутствуя на Богослужениях первой седмицы Великого поста и выделяя для себя важные Великопостные особенности: совершение Литургии Преждеосвященных Даров в среду и пятницу, чтение покаянного канона преп. Андрея Критского, увеличение чтений из Псалтири, молитва Ефрема Сирина с поклонами и остальные изменения, мы видим, что они способствуют дальнейшему достойному созерцанию и сердечному соучастию в предстоящих событиях Великого поста. Богослужения первой седмицы вводят нас в Великий пост, воспитывают, вдохновляют, увещевают, направляют на постный подвиг. Великопостные особенности являются мощной духовной инъекцией в оздоровле-

Литература:

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – Москва: Российское Библейское Общество, 2007. – 1377 с.
2. Аверкий (Таушев) архиепископ. Литургика / архиепископ Аверкий. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – http://www.golden-ship.ru/load/a/averkij_taushev/liturgika/222-1-0-1306 Дата доступа: 04. 04. 2016.
3. Булгаков, С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителя / С.В. Булгаков. – Москва: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – 944 с.
4. Иларион (Алфеев), игумен. Вы – свет мира. Беседы о христианской жизни / игумен Иларион. – Клин, 2001. – 384 с.
5. Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Лекции по литургике / схиархимандрит Иоанн. – Москва, 2002. – 204 с.
6. Красовицкая, М.С. Литургика / М. С. Красовицкая. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2011. – 280 с.
7. Михаил (Тахи – Заде), иеромонах. Конспект лекций по литургике / иеромонах Михаил. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:- http://royallib.com/read/tahizade_mihail/konspekti_lektsiy_po_liturgike.html#0/ Дата доступа: 04. 04. 2016.
8. Никулина, Е.Н. Литургика. Богослужебный устав и гимнография / Е. Н. Никулина. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2015. – 208 с.
9. О Великом Посте. Праздники, седмицы и особенности Богослужения в Великий Пост. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/86929.html>. – Дата доступа: 27. 03. 2016.
10. Розанов. В. В. Богослужебный устав Православной Церкви / В. В. Розанов. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. – 796 с.
11. Скабалланович, М. Н. Толковый типикон / М.Н. Скабалланович. – Москва: Паломник, 1995. – 908 с.
12. Триодъ Постная. Часть 1. – Москва, 1974. – 520 с.
13. Филарет (Вахромеев), митрополит. Слово в понедельник первой седмицы Великого поста / митрополит Филарет. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://www.church.by/news/v-ponedelnik-pervoj-sedmicy-velikogo-posta-mitropolit-filaret/> – Дата доступа: 15. 03. 2016.
14. Шиманский, Г.И. Литургика: таинства и обряды / Г. И. Шиманский. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2004. – 352 с.

Б.А. ГРИШКО

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

УЧРЕЖДЕНИЕ ЛИТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ И ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА ВЕЛИКИХ КНЯЗЕЙ ГЕДИМИНА И ОЛЬГЕРДА

Великий князь Гедимин (1316 – 1341 гг.) проводил активную церковную политику, в ходе которой вступил в дипломатические взаимоотношения с папой римским и Константинопольским патриархатом. Сохранилась переписка Гедимины с папой Иоанном XXII [7], в которой он называет себя «королем» [7, с. 22 – 23]. Папа в ответной грамоте подтвердил королевский титул Гедимины.

Гедимин, язычник по исповеданию, был дважды женат на православных княжнах. Князь позволял своим подданным и детям свободно принимать

христианство. Известно, что из семи его сыновей четверо (Наримонт, Любарт, Кориат и Евнут) были крещены в православие, трое (Ольгерд, Кейстут, Манвид) остались язычниками, а три дочери вышли замуж за соседних христианских правителей: Альдона вступила в брак с польским королем Казимиром в 1325 г.; Мария – с тверским князем Дмитрием, претендентом на великое княжение Владимирское в 1320 г., Айгуста-Анастасия – с московским князем Симеоном Гордым, сыном Ивана Калиты в 1333 г. или 1334 г. [15, с. 216–219]. Таким образом, между язычниками и христианами устанавливались не только политические союзы, но и прочные династические связи.

Великий князь Гедимин отправил одновременно обращение к папе римскому с просьбой о крещении и в Константинополь о создании Литовской митрополии. Он, вероятно, отправлял в столицу Византийской империи письменные ходатайства по вопросу создания митрополии, однако ни эти послания, ни постановления патриарха и синода об учреждении Литовской митрополии до нас не дошли. Как предполагают исследователи, в делах веры он более всего преследовал политические интересы.

В 1316 г., согласно историку Е.Е. Голубинскому, произошло утверждение самостоятельной Литовской митрополии [2].

Фактически это означало образование на землях ВКЛ центра церковно-политической и культурно – религиозной жизни, способного конкурировать с кафедрой митрополита Киевского и всея Руси, находившейся на протяжении большей части XIV в. в сфере влияния великих князей московских. Данное событие повлияло на политическую и этноконфессиональную ситуацию во всем восточноевропейском регионе и оказало мощное воздействие на церковную политику правителей ВКЛ – Гедимины и Ольгерда.

В Новгороде митрополичью кафедру занимает Феофил, грек по происхождению, о котором сообщается в актах Константинопольского Патриархата с 1316 по 1329 год. Под управлением Феофила кроме Полоцкой епархии перешли обширные территории, входившие ранее в состав Туровской кафедры, которая с начала XIII века до начала XIV столетия ни разу не упоминается в письменных источниках. Эти территории получили статус митрополичьих. В 1330 году Феофил умирает [6, с. 47].

Основной политической задачей великого князя было расширение территории ВКЛ: он присоединил ряд восточнославянских земель с городами Полоцк в 1307 г., Гродно и Берестье в 1315 г., Витебск в 1320 г., Минск в 1326 г., Туров и Пинск в 1320-е гг. На реке Ирпень в 1321 г. состоялась битва, в которой Гедимин одержал победу над союзными войсками южнорусских князей, после чего в сфере влияния ВКЛ вошли Киевская земля и Волинь [11, с. 324]. Резиденция Гедимины находилась в Вильно, который, став столицей ВКЛ, приобрел статус центра политической, церковной и культурной жизни [4, с. 345].

Великий князь Гедимин погиб при осаде немецкой крепости Байербург в 1341 г. К концу его правления в составе ВКЛ две трети населения было православным. Для управления государством ему необходимо было заручиться поддержкой Православной церкви. Для этого он в 1316 г. добился в Константинополе учреждения отдельной митрополии для своих земель. В эпоху Гедимины, который до конца жизни оставался язычником, намечился поворот в сторону активного взаимодействия с Православной церковью. Подобная тактика получила развитие в последующую эпоху правления Ольгерда.

После смерти Гедимины ВКЛ было поделено между его наследниками. По прошествии нескольких лет власть оказалась в руках Ольгерда и Кейстута. Для эффективной координации совместных действий по управлению государством и сопротивлению внешним агрессорам братья заключили соглашение, по условиям которого Кейстут получил северо-западную часть ВКЛ (Трокское княжество со столицей в Троках), а Ольгерд, владевший до этого Витебским княжеством, – восточную и южную части со столицей в Вильно. При поддержке Кейстута Ольгерд начал процесс консолидации власти в своих руках.

В 1345 г. во главе государства стал великий князь литовский Ольгерд (1345–1377 гг.), выступивший активным продолжателем политики своего отца Гедимины. Расширение влияния и территории ВКЛ в восточнославянском регионе явилось одной из задач военно-политической программы великого князя, которую необходимо было решать в условиях, когда «политическая жизнь ... протекала в рамках непрекращавшихся столкновений центростремительных и центробежных сил, в постоянной конфронтации программ консолидации древнерусских территорий с программой политического дробления Руси» [3, с. 14].

В эпоху правления Ольгерда активизировалось противостояние между Великим Княжеством Литовским и Великим Княжеством Московским, в борьбе которых большую роль играли военно-политический и этноконфессиональный факторы [13, с. 234]. Противостояние правителям Великого Княжества Московского подталкивало Ольгерда к активному использованию церкви в своих политических мероприятиях: увеличение числа епархий в ВКЛ происходило прямо пропорционально увеличению восточнославянских территорий, включавшихся в его состав. А после присоединения Киева, древнего церковного и политического центра восточнославянского региона, создались условия для выделения самостоятельной церковной структуры на территории ВКЛ. К тому же уникальная конфессиональная ситуация в княжестве (восточнославянское православное население под властью языческих князей) открывала перед Ольгердом широкие возможности в сфере церковной политики. Он, не являясь «духовным сыном» константинопольского патриарха и киевского митрополита, мог проводить более свободную политику в сфере церковно-политических отношений, нарушая установившуюся каноническую практику, основанную на принципах «симфонии».

Первая попытка Ольгерда восстановить Литовскую митрополию произошла около 1352 г. [8, с. 435]. Он пошел на крайне смелые шаги: еще при жизни митрополита Феогноста отправил в Константинополь своего кандидата Феодорита для посвящения на литовскую кафедру, что было грубым нарушением церковных канонов [12, с. 104].

Таким образом, Ольгерд, организовав миссию Феодорита, предпринял действия, недопустимые с канонической точки зрения, что вызвало резкую реакцию патриархата [9, с. 254], что побудило митрополита киевского Феогноста выдвинуть в качестве своего преемника по кафедре владимирского епископа Алексия.

Алексий был выходцем из влиятельной семьи бояр Бяконтов, переселившихся в начале XIV века из Чернигова в Москву. Благодаря совершенному исцелению от болезни глаз ханши Тайдулы в Орде Алексий завоевал особое расположение у татар. После смерти Феогноста в 1353 г. Алексий, получив от ханши Тайдулы проезжую грамоту, отправился в Константинополь для посвя-

щения [1, с. 142].

Церковная политика великого князя литовского Ольгерда была одной из важнейших составляющих его политической деятельности и включала в себя проведение дипломатических акций, развитие структуры Церкви, разработку религиозно-идеологических обоснований великокняжеской власти. Среди ее характерных черт можно назвать ориентацию на взаимоотношения с Константинопольским патриархатом и активную конкуренцию с церковной политикой великих князей московских. Основной целью церковной политики Ольгерда являлось создание самостоятельной структуры церкви с собственным митрополитом на землях восточноевропейского региона, входящих в ареал влияния ВКЛ, что вытекает из сформулированной им в 1371 г. церковной программы. Требование великого князя литовского «дай нам другого митрополита на Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль и Нижний Новгород!» находилось в рамках принятой политической линии «вся Русь должна принадлежать Литве». Под натиском серьезных аргументов Ольгерда патриарх вынужден был пойти на принятие компромиссного решения – посвятить своего кандидата в митрополиты литовские с перспективой его последующего перехода на киевскую кафедру.

Расширение влияния и территории ВКЛ в восточнославянском регионе явилось одной из задач военно-политической программы великого князя Ольгерда. Центральной проблемой его церковной политики в 50-е – 60-е гг. XIV века было получение самостоятельного митрополита для Великого Княжества Литовского. На пути к этой цели Ольгерду приходилось преодолевать сопротивление правителей Византийской империи и Великого Княжества Московского. Противостояние правителям Великого Княжества Московского подталкивало Ольгерда к активному использованию церкви в своих политических мероприятиях: увеличение числа епархий в ВКЛ происходило прямо пропорционально увеличению восточнославянских территорий, включавшихся в его состав. А после присоединения Киева, древнего церковного и политического центра восточнославянского региона, создались условия для выделения самостоятельной церковной структуры на территории ВКЛ. Первая попытка Ольгерда восстановить Литовскую митрополию была совершена около 1352 г., когда митрополит Феогност был еще жив: Ольгерд отправил в Константинополь своего кандидата Феодорита для посвящения на литовскую кафедру, что было грубым нарушением канонов. Это свидетельствует о существовании у великого князя амбициозных религиозно-политических планов. Действия Ольгерда побудили митрополита киевского Феогноста выдвинуть в качестве своего преемника по кафедре владимирского епископа Алексия. После исчезновения Феодорита Ольгерд в 1354 г. выдвинул своего второго кандидата – Романа, которому удалось получить каноническое посвящение в сан литовского митрополита в Константинополе. Ольгерд, организуя посвящение Романа, использовал изменение внутренней ситуации в Русской церкви (смерть митрополита Феогноста) и учел ряд вероучительных аспектов, демонстрируя свою готовность стать верным христианским правителем, заботящимся о развитии церкви.

Таким образом, Великий князь Литовский последовательно совершенствовал свою церковную политику, переходя от примитивных методов воздействия на ситуацию (поставление митрополита Феодорита с нарушением церковных канонов) к углубленным и развитым, учитывающим традиции и

каноническую практику Православной церкви (поставление митрополита Романа и давление на митрополита Алексия). Подобные действия великого князя литовского вынудили Константинопольский патриархат стать на путь поиска церковно-политического компромисса. Патриарх пытался урегулировать обстановку, издав и отправив на Русь серию соответствующих актов и посланий. В это время Ольгерд готовился к проведению последующих церковно-политических акций.

Литература:

1. Борисов, Н.С. Русская церковь и политическая борьба XIV–XV вв. / Н.С. Борисов. – М., 1986. – 344 с.
2. Голубинский, Е.Е. История Русской Церкви. В 2 т./ Е.Е. Голубинский – Минск: Крутицкое патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1997. – 920 с.
3. Греков, И.Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды / И.Б. Греков. – М.: Наука, 1975. – 520 с.
4. Гудавичюс, Э. История Литвы с древнейших времен до 1596 г. / Э. Гудавичюс. – М.: Фонд Valtrus им. И. Д. Сытина: Valtrus, 2005. – Т. 1. – 660 с.
5. Думин, С.В. Другая Русь. (Великое Княжество Литовское и Русское) / С.В. Думин // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX – начала XX вв. – М., 1991. – С. 130 – 140.
6. Кривонос, Ф.П., протоиерей Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / прот. Ф. Кривонос. – Минск: ВРАТА, 2012. – 240 с.
7. Литов, А.Н. Послания Гедимины /подг. В.Т. Паишуты, И.В. Шталь. – Вильнюс: Минтис, 1966. – 197 с.
8. Макарий (Булгаков), митр. История русской Церкви: в 9 т. / митр. Макарий (Булгаков). – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Т. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589) / А.А. Турилов (гл. ред.). – 1995. – 704 с.
9. Мейендорф, И., прот. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке / прот. И. Мейендорф. – Париж : YMCA-Press, 1990. – 440 с.
10. Оболенский, Д. Византийское содружество наций / Д. Оболенский. – М., 1998. – 412 с.
11. Шабульдо, Ф.М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого Княжества Литовского / Ф.М. Шабульдо. – Киев : Навукова думка, 1987. – 184 с.
12. Amman, A.M. Die Anfänge der Hierarchie im Kiewer Rus'-Reich / A.M. Amman // Ostkirchliche Studien. – Berlin, 1953. – № 2. – P. 59–64.
13. Ochmanski, J. Dawna Litwa / J. Ochmanski. – Wrocław–Warsawa–Kraków, 1964. – 234 p.
14. Rowell, S.C. Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345 / S.C. Rowell. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 375 p.
15. Tegowski, J. Pierwsze pokolenia Giedyminowiczow / J. Tegowski. – Poznan: Wrocław, 1999. – 340 с.

Ю.А.ЗЫРЯНОВА

студентка Института теологии Белорусского
государственного университета

ОБРАЗ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ (ПО КНИГЕ СУДЕЙ)

Книга Судей Израилевых – часть Библии, Ветхого Завета. В книге излагается история евреев от последних лет жизни Иисуса Навина до смерти

Судьи Самсона. Книга Судей получила свое название от имени тех лиц, т. е. Судей израильских, о деятельности которых она преимущественно повествует. Судьи – лица, управлявшие еврейским народом в период от Иисуса Навина до воцарения первого царя Саула [2].

В основе текста Книги Судей лежат древние предания о героях, вмешавшихся в судьбы израильского общества, благодаря которым в беспокойной и тревожной жизни Израиля, окруженного со всех сторон опасными и непримиримыми врагами, наступали периоды относительного покоя. Все эти истории когда-то были местными преданиями отдельных колен, красочными и живыми. При объединении в целостное повествование эти бережно хранимые предания были упорядочены. Из местных легенд они превратились в историю всего народа [2].

Интерес к теме мужчин и женщин направлен на понимание их целей и положения в современном обществе. Сегодня в мире существует много голосов, говорящих о женщинах. Слышен голос, требующий равных прав для женщин во всем мире. Среди богословов нет однозначного мнения по этому вопросу. Психологи и философы также не могут прийти к единому мнению. Однако движение за уравнивание прав мужчин и женщин привело к неоднозначным результатам. В современном обществе упала ценность мужчины; эмансипация, создание большого спектра рутинных работ, контрацептивы, упор на наименьшее количество детей освободили женщину от преобладания домашнего труда. Женщины стали конкурентами мужчинам во многих профессиях, многомиллионная потеря мужской части населения Европы в войнах XX века, позволившая женщинам легко без конкуренции влиться в рынок труда. Интересным является тот факт, что это движение не ново для общества. Его можно проследить с момента появления первой женщины Евы, которая, в некотором смысле, искала освобождения от Божьих правил.

Сперва рассмотрим мужской образ в Книге Судей. Повествование начинается с Гофонила – первого из числа Судей Израильских. За грехи сынов Израилевых Бог передал их в руки Месопотамского царя. Гофониил был их спасителем. Отличался быстротой своих действий, был мужественным и сильным лидером. Он нанес столь великое поражение врагам Израиля, что те долгое время не могли оправиться от него. Следующим Судьей являлся Аод, который освободил израильтян от Еглона, царя Моавитского, угнетавшего их 18 лет. Аод убил царя во время личной аудиенции, что говорит о его хитрости и способности нарушать традиции. Был сильной личностью и способным воином. Семигар был учеником и приемником Аода. Обладал громадной силой и храбростью, а также вспыльчивостью и непосредственностью. Варак – израильский полководец. Его имя связано с пророчицей Деворой. В данном эпизоде (Суд. 4) Судьей является скорее Девора, нежели Варак. Варак являлся мужественным лидером, однако не до конца был уверен в собственных силах, а также в Божьей поддержке, нуждаясь в поддержке пророчицы.

В Книге Судей легко усматривается цикличность повествования: народ Израиля «делает злое перед очами Господа» (Суд. 3:12), Господь карает Израиль используя идолопоклонных царей, израильтяне взывают к Господу, который дает им лидера, или Судью. Следующий персонаж, Сисара, примечателен тем, что он первый военачальник вражеского лагеря, который означается в Книге Судей по имени. Сисара был ханаанским военачальником, имел сильную ар-

мию, которая была вооружена гораздо лучше, чем израильская. Во время сражения с израильтянами, Сисара, зная, что его войско сильнее, замечая намеки на поражение со своей стороны, предпочитает бежать с поля боя и бросает свою армию. Поступок трусливый и недостойный. Интересно, что погибает Сисара от руки женщины, которая являлась супругой некоего Хавера, который приютил беглеца.

Следующим Судьей Израиля является Гедеон. Личность яркая и легендарная, он обладал способностью нестандартно мыслить, несомненно обладал храбростью и силой. Однако можно сказать, что он был нерешительным и мстительным, способным нарушать завет Божий. Господь взывал к нему со словами о том, что он Судья Израиля. Гедеон же, не насыщенный верою, просил материального подтверждения слов Господа. После того, как Гедеон одержал победу, он взял некоторую часть вражеских сокровищ, однако Господом ему было запрещено делать это. Также в конце истории о Гедеоне есть намек на то, что тот стал идолопоклонником. Возможно, именно с неверными решениями Гедеона можно связать деятельность его незаконного сына от наложницы, Авимелеха. Авимелех был жестким и кровожадным правителем, проявлял необычайную изощренность и жестокость. Он убил своих братьев, за исключением Иофама, младшего брата, который бежал. Иеффай, следующий Судья Израиля, был сыном блудницы, изгнанный из дома своего отца, долгое время разбойничал. В период бедствий старейшины Израиля обратились к нему с просьбой стать Судьей. Иеффай согласился на своих условиях. Он также был сильным и талантливым правителем. В истории Иеффая примечателен следующий момент: перед сражением с аммонитянами он дал обет Господу, который обещал выполнить в случае победы Израиля; обет, в результате выполнения которого пострадала его дочь. Самсон как библейско-историческая личность представляет собою характерный тип народного героя времен Судей. Рассматривая образ Самсона, можно заметить, что это был человек истинной веры, но который не исполнял завета Моисея о том, что нельзя израильтянам жениться на дочерях народов, что подвержены идолопоклонству; его можно уличить в мстительности, и, возможно, в инфантильности и безответственности.

Последними двумя персонажами книги являются некий левит и Миха, ефремлянин, соорудивший в своем доме языческое святилище. Этот поступок шел в разрез с запрещением изготавливать «кумиров», о чем записано в книге Исход (Исх. 20:4). Также Миха посвятил молодого левита, который стал в его доме священником; подобная практика была также запрещена. Левит, о котором сейчас пойдет речь, не имеет отношения к евремлянину Михе, хотя оба имели отношение к Вифлеему Иудейскому и жили в горной местности. У этого левита была наложница, которая была неверна ему, из-за этого вернулась в дом отца. Левит вернулся за ней и на пути к собственному дому остановился на ночлег в Иевусе (Иерусалиме). Из-за этого решения погибла его наложница, а также дочь человека, у которого на ночлег остановился левит. В результате дальнейших действий левита: объединения колен против своих обидчиков, исчезает колено Вениаминово.

А сейчас рассмотрим образы Деворы, Иаили, матери Самсона и Далиды. Девора, прежде чем стала Судьей Израиля, прославилась как пророчица. Она, по всей вероятности, была либо ефремлянкой, либо из колена Иссахарову. Девора играет значимую роль в жизни и истории еврейского народа. Она была

популярной и уважаемой личностью. Согласно Суд. 4:5, она играла роль политического лидера, Судьи Израиля, к ней за советом приходили «сыны Израиля». В то же время есть упоминание о ее замужестве. Эта женщина показана не только как сильная личность, но и как реализовавшаяся в семейной жизни.

К событиям, в которых участниками были Далида и Варак, причастна еще одна женщина, Иаиль. С характерным восточным гостеприимством Иаиль, жена Хевера, предложила вражескому полководцу спрятаться у нее в шатре, «развязала мех с молоком, и напоила его и опять покрыла его» (Суд. 4:19). Муж Иаили был лоялен по отношению к Асорскому царю. Иаиль нарушила закон гостеприимства, формирование которого уходит корнями еще в период возникновения древнейших цивилизаций (он возник вследствие развития торговых отношений). Однако нарушение основных традиций востока не имеют никакого значения, учитывая, что этот поступок воспевается Вараком и Деворой («Да будет благословенна между женами Иаиль» (Суд. 5:24)), можно сказать, что поступок этот был прекрасным и героическим.

Анализируя Суд. 13 можно прийти к выводу, что образ матери Самсона сводится к тому, что она была верной, разумной и рассудительной, доверяющей мужу Маною женой, а также к тому, что она была матерью и советницей Судьи, в последнем можно увидеть и религиозную роль этой женщины в жизни еврейского народа.

В Суд. 16 идет повествование о женщине-филистимлянке вольного поведения, жившей в долине Сарек, в колене Дановом, которую полюбил Самсон и которая, выманив у него тайну необыкновенной силы, предала его в руки филистимлян. Образ Далиды, приведшей Судью к смерти, несомненно отрицательный.

Итак, можно сделать вывод, что мужчины играли основополагающую роль в служении церкви, являлись лидерами общества. В ходе анализа мужских образов в Ветхом Завете (по Книге Судей) было выявлено следующее: именно мужские образы являются отражением общего положения, в котором находился Израиль. Если в начале первой части Книги Судей мы видим таких героев, как Гофониил, Аод, Семигар, Варак, которые отличаются особым благочестием, и, симметрично этому, Израиль при этих Судьях находится в независимости от других народов, славит Истинного Бога, то в конце первой части на первый план выходит образ Сисары, который открывает следующее: имея превосходство в силе военной, но, не имея силы духовной, невозможно добиться успеха. Еще можно предположить, что образ Сисары является как бы переходным, он подводит ко второй части Книги Судей, где мужчина, несомненно, является воителем и завоевателем, но не всегда благочестивым, бескорыстным и верующим в Бога человеком. Образы Иеффая, Самсона, Гедена и Авимелеха являются, несомненно, спорными. Проводя параллель с Израилем в целом, можно заметить, что годы спокойствия (не вторжения иных народов на территорию Израиля) сокращаются. Благочестие героев-мужчин второй части книги является редким исключением. В третьей части Книги Судей ключевой является следующая фраза: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд 17:6); «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд 21:25, 18:1 и 19:1). И действительно, по сравнению с первой и второй частью Книги Судей, в третьей части Книги Судей нет упоминаний ни об одном лидере или воителе, сильном, мужественном человеке. На основе всего

выше сказанного, я могу сделать предположение, что роль мужчины в Книге Судей заключается в следующем: мужчина играет роль отражателя общей ситуации, в которой находился Израиль и народ израильский; и именно с помощью образа мужчины автор Книги Судей показывает, насколько благочестив и привержен Богу Израиль в тот или иной момент в Книге Судей.

Роль женщины в религиозной и общественной жизни в Книге Судей неоднозначна. В общественной жизни положительная роль женщины заключается в том, что она является мудрой и доброй матерью, верной и преданной женой, покорной и любимой дочерью, а также сильной и преданной израильянкой (Девора, возможно, Иаиль). Отрицательная роль заключается в том, что некоторые женщины обладают статусом наложницы, являются плохими матерями и женами; заметно, что в основном отрицательную роль в общественной жизни сыграли женщины из других народов, не верящих в Единого Бога. О религиозной роли женщины можно сказать следующее: основным критерием определения положительной или отрицательной религиозной роли женщины является вера или неверие в Элогим соответственно. Следовательно, роль Судьи, истинно верующей женщины, смиренной перед волей Господа является положительной, а роль женщины языческих вероисповеданий, а также израильянок, что отклонились от истинной веры в Бога, являются отрицательными. Было проведено наблюдение, что в Ветхом Завете женщины принимали активное участие в религиозной жизни Израиля, но в целом они не были лидерами. Исследование текста Книги Судей позволило сделать вывод, что женщины как Девора, были явным исключением. Всякий раз, когда в Библии отмечена та или иная женщина, акцент всегда делается на ее женскую добродетель.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Четвертое издание. Синодальный перевод. – М.: Моск. Патриархат, 1989. – 2516 с.
2. Лопухин, А.П. Книга Судей Израилевых. Предисловие / А.П. Лопухин // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания [Электронный ресурс]. – 2006 – 2016. – Режим доступа: <http://www.bible.in.ua/under/Lop/07.html>. – Дата доступа: 22.04.2016.
3. Толкование Библии [Электронный ресурс]: Книга Судей. – Режим доступа: <http://otveti.org/tolkovanie-biblii/sudey/>. – Дата доступа: 20. 04. 2016.

А.А.ВАЛЕНТО

СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ГЛОССОЛАЛИЯ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Глоссолалия является объектом исследования вследствие неоднородности своего распространения, употребления, смысловой нагрузки, вариаций толкования. Проявления «говoreния языками» доказываются в различных существенно отличных культах. «Дионисия, Осириса, Орфизма и в так называемых Элевсинских мистериях» [1, с. 40]. В «Энциклопедии Британника» упоминаются «речи пифийской пророчицы Апполона в Дельфах» [2, с. 35]. «Энциклопедия религии» указывает, что феномен был известен в индусских Ведах,

корни которых уходят в глубокую древность, также это труды «Патаньяли Сутры Йоги и тантрические книги тибетского ламаизма» [3, с. 52]. В широком контексте, феномен известен в буддизме, индуизме, синтоизме и даже исламе, где его представляют дервиши, являющиеся последователями суфийского течения. Шаманы в Судане, культ шанго на западном побережье Африки, зоркульт в Эфиопии, вуду на Гаити, туземцы Южной Америки и Австралии, – вот далеко не полный перечень тех, кто деятельно использует глоссолалию в своих повседневных ритуалах. Кроме того, весьма частые сведения о глоссолалии находятся у шаманов северных народов – чукчей, эскимосов и др.), в которых феномен является органичным дополнением к стремлению человека приобщения трансцендентному и, само по себе, не претендует на исключительность доказательства божественного внимания, исследуется наравне с другими феноменами проявления священного в религии.

Базовая проблематика и понятийно-терминологические средства глоссолалии, включая и сам термин «глоссолалия», восходят к статье Мея 1956 года. Предположительно, именно Мей вызвал понятийную путаницу «глоссолалия» и «ксеноглоссолалия». «Данный термин он применил по отношению к пятидесятникам, хотя значения термина в контексте библии, по всей видимости, не знал, и не приводит никаких аргументов в пользу именно этого определения» [4, с. 1]. Употребляемый в работе термин, по изложению «Энциклопедии религии и общества», «традиционно описывает выражение глубоких религиозных переживаний незнакомыми, для говорящего, словами» [5, с. 226–228]. В «Энциклопедии религий» глоссолалия рассматривается как практика «необычного речевого поведения, которое в многочисленных западных и не-западных религиозных обществах постулируется как ритуально-религиозное» [6, с. 172].

С древности и в Средние века подобные проявления феномена рассматривались как подчинение человека иным силам. В XIX веке эти проявления стали называть иначе: душевной болезнью. А в XX веке, в период господства материализма, проанализировав предыдущий опыт трактования, посчитали и это название недостаточно ёмким и обоснованным, так как оно содержало упоминание слова «душа», само понятие которой материалистами отвергалось, так что название переименовали: психические расстройства.

Исследования, посвященные данной проблеме, начались в рамках нарушения физиологических систем работы мозга, и, в первую очередь, обмена веществ, однако, впоследствии была доказана несостоятельность теории. «И вот после долгих десятилетий, во время которых пытались найти сугубо материальные причины возникновения психических расстройств, медицина пришла к выводу, что найти их не удалось» [6, с. 63]. На данном этапе выдвинуто множество гипотез, исходящих из различных базисных принципов и направлений, стремящихся исчерпывающе объяснить природу глоссолалии, ни одно из которых не может считаться до конца исчерпывающим.

Был проведен поиск ответа на вопрос зарождения в сознании человека идеи практики. В целом, У. Джеймс задает тон дальнейшим изысканиям, представляя сознание человека постоянно колеблющимся полем, в котором нормальное состояние занимает отведенную ему часть при этом не нормальное состояние сознания равноценно нормальному и потому, не рассматривая измененных состояний сознания, полностью отобразить человеческий опыт

невозможно. Это положение является стартовой площадкой многочисленных вопросов: определение ИСС, установление рамок патологии и др.

Нейропсихолог, Уоррен Браун, объясняет феномен глоссолалии динамической теорией ядра. «Теория определяет сознание как временный и динамично меняющийся процесс в коре головного мозга, который характеризуется высокой степенью функциональности взаимосвязей среди распространенных областей. Таким образом, функции мозга не локализованы, а представляют два различных типа деятельности: сознательное и бессознательное. Различные действия или мысли сначала испытывают в сознательном состоянии, которые затем интегрируются в иерархии подсознания» [8 с. 265].

Связь глоссолалии с определенной областью мозга была проиллюстрирована работой Р. Филипчелка и Д. Мюллер, которые на основе предыдущих исследований (Фенвик, (1983), Рамачандран и Блакесли (1998), Спрингер и Детч (1981)) предполагали зависимость успешности глоссолалической практики от доминирующего полушария. «То есть, склонность к этому «дару» может находиться под сильным влиянием различных моделей доминирующего полушария» [7, с. 184]. Г. Роковер подтвердил чаяния психологов, связывающих глоссолалический религиозный опыт с активностью правого полушария. «При проведении современной визуализации структуры мозга, были проиллюстрированы различные мозговые структуры, которые становятся активными во время религиозного опыта. Некоторые состояния были воспроизведены при помощи транскраниальной магнитной стимуляции, в процессе выяснилось, что стимуляция правой височной доли сообщает человеку чувство присутствия «иного»» [8, с. 258]. Поскольку глоссолалия многоуровневый опыт, предполагающий разность контекстов, а подход не рассматривает погрешности, сопряженные с вопросом личности, но связан лишь с нейробиологией, нельзя жестко сказать, что её контролирует какой-то определенный участок мозга. В целом, ученым удалось указать на определенные участки нервной системы, которые облегчают практику глоссолалии. Возможно, активация этих зон мозга приводит к легкому принятию и закреплению практики, а дезактивация – к её ослаблению или неприятию.

Впоследствии, ученых заинтересовывает глоссолалия как часть мистического состояния, которое рассматривается в контексте ИСС (измененные состояния сознания). Некоторые ученые (например, В. И. Лебедев) изучают такие состояния, проявляющиеся вследствие сенсорной депривации. Другие интерпретируют изменения, исходя из различных гипотез устройства сознания (дискретное, континуальное и смешанное), где глоссолалия объяснялась как результат деавтоматизации (Ч. Тарт), презентация архаичного корня сознания (К. Маргиндейл), или как подвижную структуру, постоянно находящуюся во взаимосвязи с другой, вследствие чего, выводится невозможность однозначной характеристики феномена (А. Дитрих). Иные ученые (Ф. Гудман) считают глоссолалию наученным действием, становящимся впоследствии автоматическим механизмом. На основании предложенных взглядов структурного устройства сознания, а также предполагая внутреннюю непротиворечивость расшифровки терминов ИСС и мистического состояния сознания (встреча с «иным», сопряжение с трансцендентным, неопишущим, ужасающим, притягательным и т.д.) возможно дешифровать положение глоссолалии по основным пунктам:

- особое состояние достигается посредством особых техник, препаратов

и т.д., то есть, основание предполагается в воздействии особых факторов на сознание;

- минимальное присутствие сознательного в практике;
- общий курс понимания глоссолалии не как нормы, но и не как патологии (скорее, вопрос корреляции степени бессознательного и патологии, а также занимаемое место феномена и его интерпретация в жизни индивида).

(На основании предложенных взглядов структурного устройства сознания, а также предполагая внутреннюю непротиворечивость или равнозначность расшифровки терминов ИСС и мистического состояния сознания (встреча с «иным», соприкосновение с трансцендентным, неопишущим, ужасающим, притягательным и т.д.) в свете определения состояния сознания, положение глоссолалии дешифруется по таким пунктам как минимальное присутствие сознательного в практике, общий курс понимания глоссолалии не как нормы, но и не как патологии (скорее, вопрос корреляции степени бессознательного и патологии, а также занимаемое место феномена и его интерпретация в жизни индивида), также, базовый постулат ученых можно свести к пониманию глоссолалии как достигнутому, посредством особых техник, препаратов и т.д., особому состоянию, то есть, основание предполагается в воздействии особых факторов на сознание.)

Проводя сравнительный анализ структур ИСС, несмотря на впечатляющее разнообразие, зафиксирована близость их основания при помощи электроэнцефалографа. Трансподобность глоссолалии определяется превалированием нижних альфа-волн, характерных для состояния сна, ИСС, имеющих примерно равное значение в обеих практиках. На это указывают исследования Дюбуа, который считал это сдвиг в сознании как захват парасимпатической нервной системы контроля, что впоследствии ведет к меньшей сопротивляемости мозга, к экспансии трансподобных состояний.

Миддлмисс, при анализе гипнотического опыта находит отличительные черты, сближающие гипноз с глоссолалией: ситуация и контекст, техника и эффект. Техника предполагает вовлечение большого количества людей, побуждает делиться своими переживаниями и опытом с другими, обстановка и лидер являются гарантами спокойствия, умиротворения, внушают надежность и ведут к расслаблению. Восприятие информации при этом пассивно, некритично, подкреплено особыми, чудесными ожиданиями и возбуждается самим лидером, что подготавливает почву для принятия сверхъестественных интерпретаций, ведущие к возможным исцелениям, имеющим психосоматическую природу. «Сам опыт, равно как и гипноз, сопровождается потерей чувства времени, физическими изменениями (резкие чувства холода и жары, чувство теплоты в конечностях, изменения в ритме сердцебиения, дыхания, дрожание век, перемещение конечностей в необычные позиции при расслаблении тела, произвольные движения» [10, с. 120].

Постфактум, теории указывают на идею влияния глоссолалии/ гипноза / транса на сознание, ведущие к большей внушаемости индивида и принятие им разнообразнейших установок.

При изучении работ, посвященных выяснению личностных характеристик глоссолалистов, возникают определенные трудности. Заметно влияние «защитников» глоссолалии, утверждающих феномен как терапевтическое средство, а также, ученым не всякий раз удается подтвердить, или же опровергнуть

результаты предыдущих исследований, выводы, зачастую, неоднозначны. Было выявлено, что глоссолалия понижает уровень самоконтроля, ведущего к автоматизму и уменьшению восприимчивости (А. Слотеграф). Практикующие глоссолалию отличаются повышенной тревожностью, меньше подвержены неврозам, склонны к воплощению аффектов, занимают относительно не высокий социоэкономический статус (Д. Смит, Дж. Флик). Некоторые предположения не были защищены, например, экстравертированность/ интровертированность, однако, экстравертированность глоссолалистов указывается чаще, нежели интровертированность; было указано, что глоссолалия не гарантирует психологической устойчивости, не смотря на частые умозаключения о психологической пользе (Л. Френсис, М. Роббинс). Сравнительное исследование, однако, не выявило повышенного психопатологического фона глоссолалистов, что дало возможность интерпретировать глоссолалию как личный способ разрядки, говорящую лишь о предпочтениях индивида.

Литература

1. Коркина, М.В. Психиатрия / М. В. Коркина, Н. Д. Лакошина, А. Е. Личко. – Москва: Медицина, 1995. – 643 с.
2. Порублев, Н.В. Феномен глоссолалии/ Н. В. Порублев. – Мельбурн, 1995. – 47 с.
3. Goodman, F.D. *Encyclopedia of Religion*/ F.D. Goodman. – University of Chicago Press, 1987. – 472 p.
4. Samarin, W. J. *Language in Society* / W. J. Samarin. – Cambridge University Press, 1972. – 21 p.
5. William, H. S. *Glossolalia*/ H. S. William// *Encyclopedia of Religion and Society*. – London, 1998. – 226–228 p.
6. Goodman, F.D. *Glossolalia* / F.D. Goodman// *Encyclopedia of Religion*. – University of Chicago Press, 1987. – 172 p.
7. Опарин, А.А. В поисках бессмертия. Археологическое исследование Первой книги Царств / А. А. Опарин. – Харьков: Факт, 2004. – 257 с.
8. Philipchalk R., Mueller D. / R. Philipchalk, D. Mueller *Glossolalia and Temperature Change in the Right and Left Cerebral Hemispheres // The International Journal for the Psychology of Religion*. – 2000. – Vol. 10, № 3. – P. 181-185.
9. *A Psychological and Neurological Study of Glossolalia* / H. Rockower // *Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research, School of Humanities and Social Sciences, School of Languages, Cultures, and World Affairs, College of Charleston*. – 2011. – № 10. – P. 258-270.
10. *Interpreting Charismatic Experience: Hypnosis, Altered States of Consciousness and the Holy Spirit?/ Cartledge M.J // Journal of Pentecostal Theology*. – 1998. – № 13. – P. 117-132.

Е.М.ЛИПАЙ

студентка Института теологии Белорусского
государственного университета

ФЕНОМЕН ДЕТСКОЙ СВЯТОСТИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Юность – состояние души, готовой к преображению во Христе. Мудрость находится в зависимости не от возраста, а от обитающего в человеке «духа и дыхания Вседержителя» (Быт 2.7), она – принадлежность человека вообще, как разумного существа, но не одних стариков (ср. Пс 118.100; Дан 2.21) [4].

Среди святых всех времен определенное место в православном календаре занимают дети. Православное благочестие с особой любовью относится именно к детям, ставшим жертвами внезапной насильственной смерти. В их случае жертвенная смерть соединялась с чистотою их невинности. Тем самым еще не совсем зрелые в физическом смысле отроки и младенцы становились истинной «солью земли» и «светом мира».

Святой – это человек, в ком пребывает особый вид духовно-благодатного возрастания. В этом смысле и взрослый, и ребенок уравниваются в едином признаке поэтапного роста, развития как устремленности к горнему миру.

Мученический венец за верность Богу и обычаям отцов задолго до Христа приняли некоторые дети-израильтяне. Царь Антиох во II в. до Рождества Христова, разорив Иерусалим, разграбил храм и превратил его в идольское капище. Иудейские законы были отменены, а обряды запрещены. Две женщины-иудеянки тем не менее исполнили закон и обрезали своих младенцев, за что были схвачены и претерпели страшные мучения вместе со своими младенцами [6, с. 28].

Маккавейские отроки (1 августа, 166 г. до Р.Х.) вместе со своей матерью были схвачены и отправлены к царю в Антиохию, где подверглись устрашениям и пыткам, дабы отступили от отеческого закона и Бога Саваофа. Все они, начиная с самого старшего, были умерщвлены на глазах у матери Соломонии.

Антиох Эпифан, проводя политику эллинизации населения, ввёл в Иерусалиме и всей Иудее греческие языческие обычаи. Он осквернил Иерусалимский храм, поставив в него статую Зевса Олимпийского, к поклонению которому принуждал иудеев.

Девяностолетний старец – законоучитель Елеазар, который за приверженность к Моисееву закону был судим, с твёрдостью пошёл на мучения и скончался в Иерусалиме. Такое же мужество показали ученики святого Елеазара: семь братьев Маккавеев и их мать Соломония. Они были судимы в Антиохии царём Антиохом Епифаном, где, бесстрашно признав себя последователями Бога Истинного, отказались принести жертву языческим богам. Старший из отроков, дававший первым ответ царю от имени всех семи братьев, был предан ужасным истязаниям на глазах у остальных братьев и их матери; остальные пять братьев один за другим претерпели те же мучения. Остался седьмой брат, самый младший. Антиох предложил святой Соломонии склонить отрока к отречению, чтобы ей остался хоть последний сын, но мужественная мать укрепляла и его в исповедании Истинного Бога. Отрок решительно отклонил ласкательства царя и так же твёрдо перенёс муки, как и его старшие братья. После смерти всех детей святая Соломония, стоя над их телами, воздела руки с благодарной молитвой Богу и скончалась. Подвиг святых семи братьев Маккавеев воодушевил Иуду Маккавея, и он поднял восстание против Антиоха Епифана и, одержав победу, очистил Иерусалимский храм от идолов [7, с. 56].

Трое отроков в печи Вавилонской – Анания, Азария и Мисаил (17 декабря) за 600 лет до Р.Х. при царе Навуходоносоре явили чудо: в огромной раскаленной печи ходили посреди пламени, воспевая Бога, и огонь им не повредил [5].

Третья глава «Книги пророка Даниила» содержит непосредственный рассказ о прославившем отроков чуде. Создав золотого истукана, царь повел всем своим подданным поклониться ему, как только они услышат звуки музыкальных инструментов, под страхом смерти от сожжения. Трое иудеев не сделали этого (так как это было противно их вере), о чём их враги незамедли-

тельно донесли царю. Навуходоносор ещё раз приказал им поклониться идо-лу, но Анания, Мисаил и Азария отказались, заявив: «Бог наш, Которому мы служим, силен спасти нас от печи, раскаленной огнём, и от руки твоей, царь, избавит» (Дан. 3:17), после чего Навуходоносор отдал приказ об их казни, и юношей бросили в жарко истопленную печь.

А между тем слуги царя, ввергшие их, не переставали разжигать печь нефтью, смолою, паклею и хворостом, и поднимали пламень над печью на сорок девять локтей и вырывался, и сожигал тех из Халдеев, которых достигал около печи. Но Ангел Господень сошёл в печь вместе с Азариею и бывшими с ним и выбросил пламень огня из печи, и сделал, что в середине печи был как бы шумящий влажный ветер, и огонь нисколько не прикоснулся к ним, и не повредил им, и не смутил их. Тогда сии трое, как бы одними устами, воспели в печи, и благословили и прославили Бога. (Дан. 3:22-26, 46-51) [1].

Мучениками стали и четырнадцать тысяч Вифлеемских младенцев, невинно убиенных по приказу царя Ирода только за то, что среди них мог оказаться Младенец Христос.

Избиение младенцев описывается только в Евангелии от Матфея. Согласно евангельскому рассказу, волхвы, пришедшие поклониться новорождённому Иисусу, не выполнили просьбу иудейского царя Ирода Великого и не сообщили ему местонахождение младенца. При этом Иосиф Флавий утверждает, что Ирод умер, «процарствовав тридцать четыре года после умерщвления Антигона [после завоевания Иерусалима] и тридцать семь лет после провозглашения себя царём со стороны римлян» [3]. Это может указывать на то, что дата его смерти – 2 год до н. э. или начало 1 года до н. э., то есть до традиционной даты Рождества Христова.

«Тогда Ирод, увидев себя осмеянным волхвами, весьма разгневался, и послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов» (Мф. 2:16).

Далее евангелист сообщает, что избиение было предсказано пророком Иеремией (Иер. 31:15). Согласно евангельскому рассказу, Иисус спасся благодаря бегству в Египет, куда Иосифу Обручнику повелел отправиться явившийся во сне ангел [1].

За древним преданием, которое Церковь сохранила для нас, о тысячах и тысячах избитых в Вифлееме младенцев, стоит не желание установить их точное количество, а подчеркнутое напоминание о масштабах борьбы извращенного грехом человечества против Бога. Из сочинений священномучеников Иринея, епископа Лионского (†202) и Киприана, епископа Карфагенского (†258), следует, что уже при их жизни Вифлеемские младенцы повсеместно почитались святыми [3, с. 117].

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 1376 с.
2. Абраменкова, В.В. Агиологическая психология: детская святость / В.В. Абраменкова // Московский психотерапевтический журнал. – 2005. - №3. – С. 118-145.
3. Ильюшина, Л.А. О святости / Л.А. Ильюшина. – СПб: Нева, 2003. – 479с.
4. Лопухин, А. Толковая Библия под редакцией Лопухина. Новый Завет. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Lopuhin/tolkovaja_biblija_51=22– Дата доступа: 14.05.2015.

5. *О святости в Священном Писании. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/dictionary/17/svyatost-all.shtml>. – Дата доступа: 18.03.2015.*
6. *Поселянин, Е.Н. Святая юность: Рассказы о святых детях и о детстве и отрочестве святых / Е.Н. Поселянин. – Москва: Международный издательский центр православной литературы, 1994. – 391с.*
7. *Святая молодость; по благословению высокопреосв. Александра, архиеп. Костромского и Галичского. – Москва: Издательство храма Святой мученицы Татианы, 2002. – 360 с.*

Б.В.СЕРДЮК

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ПОСЛЕДСТВИЯ РЕФОРМЫ ПАПСТВА 11–12 ВВ.

Григорианская реформа папства XI–XII вв. была направлена на преодоление глубокого кризиса в католической Церкви. Папа Григорий VII и его сторонники стремились, путем увеличения роли папства в Церкви, победить симонию и светскую инвеституру, вывести Церковь из духовного кризиса.

В ходе реформы, борьба за инвеституру привела к ряду столкновений папы Григория VII с императором Генрихом IV. Папе так и не удалось овладеть монополией на поставление на церковные должности, но его последователи пошли дальше. В 1122 император Генрих V (1081 – 1125) и папа Каликст II (1119 – 1122) заключили компромиссный Вормсский конкордат (1122 – 1123). По его условиям избранные прелаты получали духовную инвеституру – возведение в сан (кольцо и посох) от папы, а светскую – право на землевладение (скипетр) от императора [1, с. 198]. В Германии обеспечивалось участие императора в избрании прелатов, которым сразу же давалась светская инвеститура, в Италии и Бургундии император был лишён участия в избрании и вручал инвеституру лишь по прошествии шести месяцев. Отсюда видно, что в этом официальном перемирии 1122 года была четко обозначена разница между светской юрисдикцией епископа, распространяющейся на его феодальные владения или доходы, полученные в держание от короля, и его священным саном, который могла даровать только Церковь. В целом, Вормсский конкордат был более выгоден Церкви, чем императору. Его конкретными последствиями стали крушение старой епископальной системы и усиление церковных и светских князей Германии. Но соглашение не ликвидировало фундаментальных противоречий между светской и религиозной властью. Острые споры продолжались в последующие столетия [2, с. 81]. Вормсский конкордат вырвал из рук светских властей право автономно, независимо от Рима, поставлять епископов на местные кафедры. Это безусловно содействовало общему подъему духовности в Церкви [2, с. 99].

Что касается идеи верховенства папства в Церкви, то подобные мысли были сформулированы еще до понтификата Григория VII Гильдебранда его предшественником папой Львом IX. Гильдебранд хотел начать централизованное обновление Церкви, опираясь на эту идею. Однако помимо требований независимости и духовного обновления папство приложило определенные усилия к тому, чтобы его претензии на вселенскую юрисдикцию были признаны в христианском мире повсеместно.

Дабы максимально приблизиться к обладанию вселенской теократиче-

ской властью, папа должен был сперва утвердить абсолютную власть в Церкви. В данном процессе показательным является Диктат Папы (лат. *Dictatus papae*). Статус этого документа еще не определен историками. Неизвестно, был ли это отчет по программе усиления или просто намеченный план действий. Тем не менее, данный документ ярко показывает стиль мышления Григория VII. Фактически, за исключением пяти пунктов, касающихся взаимоотношений Рима со светской властью, этот список охватывает исключительно вопросы божественного происхождения первенствующих прав и прерогатив папы [1, с. 165].

Согласно «Диктату папы» Бог возложил на папу сохранение божественного порядка на Земле. Папе обретае могущественное оружие против светских властителей: отлучение. Если учитывать, что средневековая Европа была до суеверности набожной, можно представить, какое значение имело для человека той эпохи сознание гибели души, и гарантированные адские муки. Папа Григорий отлучил императора от Церкви, и освободил его вассалов от обязательств верности. Это вынудило императора на время признать поражение.

Если учесть весьма скромный статус папства до 1046 года, то волевой и неприкрытый характер этих притязаний бросается в глаза. Несмотря на свою краткость, документ фактически является исчерпывающим изложением понимания Григорием VII и сторонниками преобразований XI века нового церковного устройства под верховенством папы.

«Диктат папы» Григория VII положил начало процесса осмысления верховенства папы. Григорий VII именовал себя наместником апостола Петра. Его последователи находили себе все новые и новые титулы. К концу века Иннокентий III был даже готов отказаться от старой формулы «викарий святого Петра» взамен на более всеобъемлющую – «викарий Христа». В связи с этой терминологией интересно отметить, что само понятие «Церковь» (*ecclesia*) в тот же самый период претерпело специфическую трансформацию. С этих пор «Церковь» стала осуществляться почти исключительно с духовенством или священноначалием. Фактически, вполне привычным стало говорить о церковной иерархии или о церковной власти, исключая мирян. Иными словами, значение библейского термина *ecclesia*, всегда охватывавшего всю совокупность верующих, было утрачено или забыто. По сути, Католическая Церковь стала превращаться в жестко структурированную иерархическую систему с четко прописанной подчиненностью одних ведомств другим. Во главе же всей этой бюрократической организации стоял папа.

Литература:

1. *Йозеф Лорци. История Церкви / Т.1. Древность и Средние Века / Йозеф Лорци. – М.: Христианская литература, 1999. – 511 с.*
2. *Бизескул, В.П. Новое исследование по истории папства / Бизескул В.П. – СПб., 1899. – 38 с.*
3. *Пападакис, А. Христианский восток и возвышение папства / Аристидис Пападакис – М.: ПСТГУ, 2010. – 630 с.*

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ МЕЖДУНАРОДНОГО ОБЩЕСТВА СОЗНАНИЯ КРИШНЫ

На сегодняшний день актуальным остается вопрос о новых религиозных движениях (НРД), и в частности, такого движения как Международное общество сознания Кришны (далее МОСК).

Общество сознания Кришны представляет собой недавно сформировавшееся, но интенсивно распространяющееся явление. Кришнаизм (или вайшнавизм), как считают сами адепты МОСК, имеет основу своего вероучения в канонических писаниях индуизма, и во многом следует букве Вед. Невозможность уложить все многообразие классического индуизма в конкретные рамки привело к возникновению гипотезы о том, что индуизм не является целостной религией, а представляет собой совокупность различных религиозных учений и верований.

За многие годы своего существования индуизм обрел своеобразную терпимость по отношению к самым различным точкам зрения и формам выражения религиозной веры и практики, что способствовало возникновению в недрах индуизма различных сект. Каждая из них сегодня претендует на то, чтобы называться частью традиционного индуизма, или, по крайней мере, частью одного из его основных направлений, таких как шиваизм и вишнуизм [5, с. 4].

Изучая историю возникновения кришнаизма как одного из направлений индуизма нельзя не заметить, что любая из древних религий, даже столь универсальная, как индуизм, выходя за пределы своего традиционного обитания, становится для иной культурной и религиозной среды новой и необычной (нетрадиционной).

Современные кришнаиты, члены МОСК, описывая сущность своего религиозного исповедования настаивают на древности своей религиозной традиции. Однако, слова самого основателя МОСК Бхактиведанты Свами Прабхупады, утверждавшего: «Мы не имеем ничего общего ни с индуизмом, ни с буддизмом. Мы учим истине», – свидетельствуют об обратном [1, с. 4]. Из подобных высказываний составление понятия об истине и о религиозной доктрине кришнаизма представляется довольно проблематичным.

Вопрос о преемстве МОСК индуистской традиции сложен еще и тем, что одним из важных свойств индуизма является его эзотеричность, закрытость для непосвященных. Тем не менее, классический кришнаизм, обладающий свойственной индуизму гибкой мировоззренческой системой взглядов, сумел легко приспособиться к быстроменяющимся условиям современной жизни. Именно в кришнаизме в наибольшей степени нашла свое отражение общая тенденция индуизма XX века к упрощению ритуала и культовой практики в повседневной жизни, изменение статуса высшего брахманского сословия [5, с. 6].

Основным источником вероучения кришнаитов является «Бхагавадгита». Кроме этого существует большое количество книг, которые излагают нравственные, этические аспекты религиозной жизни кришнаитов, что позволяет достаточно полно описать основные положения вероучения и культ кришнаизма в том виде, в котором они существуют сегодня. Большинство этих книг, напи-

санных самим Прабхупадой, представляют собой переведенные им с санскрита на английский язык и прокомментированные им же тексты Вед и Упанишад, а также его комментарии к трактатам последователей Чайтаньи Махапрабху, который заложил в начале XVI века основы движения сознания Кришны.

Следует отметить, что современные последователи Бхактиведанты Свами Прабхупады учат, что МОСК, известное также под названием ИСККОН (ISKCON – аббревиатура от International Society for Krishna Consciousness) [2, с.95], наследует одну из четырех вайшнавских традиций Индии – традицию Гаудия-вайшнавизма. Официальный титул этой традиции – «Бхарма-Мадхва-Гаудия сампрадая». Истоки ее связаны с вайшнавским теологом и религиозным деятелем Мадхвой (1238-1317гг.), а также Чайтаньей Махапрабху (1486-1533гг.), религиозным реформатором и проповедником, родившимся и жившим в Бенгалии [5, с. 6].

В основе кришнаизма лежит почитание Кришны, который, по учению кришнаитов, является личностным воплощением на земле бога Вишну. Кришнаизм является одним из самых значительных самостоятельных направлений в вишнуизме [5, с.9]. В «Бхагавата-пуране» Кришна представляется как высшее личное божество (Бхагаван), а все остальные божества являются его аватарой, в том числе и Вишну [4, с.156]. В индуизме образ Кришны многозначен, по всей видимости, в нем слились различные религиозные, мифологические и даже исторические прототипы. В переводе с санскрита Кришна означает «черный», «темный». Это же имя в Ведах носят и различные демоны – асуры [5, с. 10].

Рассуждая о том, может ли МОСК, организация, созданная Прабхупадой в 1966 году, считать себя наследницей древней вайшнавской традиции, следует дать несколько пояснений, без которых понять образ мысли Прабхупады, коренного индийца, покинувшего Индию ради проповеди кришнаизма на Западе, практически невозможно. Прабхупада, проповедуя кришнаизм во всем мире, учил, что цепь ученической преемственности, к которой принадлежал и он, началась с самого Чайтаньи. Для чайтанистов Чайтанья рассматривается как совместное воплощение Кришны и Радхи (олицетворение духовной энергии наслаждения Кришны). [3, с. 155]. Чайтанья Махапрабху, по словам Прабхупады, предсказал, что движение санкиртаны (совместного воспевания святых имен) [5, с. 13] разойдется по всему миру. Прабхупада, считая себя полноправным носителем древней традиции, был готов, искренне следуя даршане (теоретическому видению) и руководствуясь предсказаниями Чайтаньи, проповедовать бхакти-йогу даже в Америке.

На решение Прабхупады следовать с проповедью кришнаизма на Запад оказало влияние сразу нескольких причин: принятие санньясы, замысел перевести и издать «Шримад-Бхагаватам», желание донести учение Чайтаньи на Западе [2, с. 34], тем более, в юности, обучаясь в шотландской христианской школе, Прабхупада получил познания о христианстве, некоторые элементы европейского воспитания. Самой главной причиной было получение Прабхупадой от его гуру Шрилы Бхактисиддханты указания на то, что он должен быть готовым к проповеди на английском языке тем людям, которые не знают бенгальского и хинди [2, с. 20].

Последователи Прабхупады, для которых он сам являлся гуру и безусловным авторитетом в понимании древних писаний, весьма активно занимались адаптацией для самой широкой аудитории (в особенности студенчества и ин-

теллигенции) того учения, которое проповедовал Чайтанья в XVI веке в Индии, а Прабхупада во второй половине XX века на Западе [5, с.15]. Чайтанья учил тому, что каждый человек может достичь преданности Бхагавану, если он целиком посвятит себя воспеванию его имен [5, с. 16].

Своеобразное «индийское возрождение», получившее на Западе название «неоиндуизм», связано с деятельностью Кедарнатха Датта (1838 – 1934гг.), вошедшего в историю кришнаизма под именем Бхактивинода Тхакур. Для возрождения чайтаннизма он создал организацию Сабха, в деятельности которой имелись западные элементы. Помимо проведения киртана, традиционных инициаций, Сабха организовывала лекции, конференции, проводила экзамены. Вслед за Чайтаньей Бхактивинода Тхакур провозгласил равенство людей в служении единому Богу и подверг критике высшее духовное сословие, которое, по его мнению, лишь препятствовало своим посредничеством общению с Богом [3, с. 288].

Бхактивинода Тхакур передал стремление реформировать Гаудия-вайшнавскую традицию путем единой международной проповеднической миссии своему сыну Бхактисиддханте Сарасвита Тхакуру (1874 – 1937гг.), ставшему впоследствии учителем Прабхупады. Бхактисиддханта в 1918 году создал миссию Гаудия-матх, ставшую впоследствии одной из сектантских разновидностей неоиндуизма (неочайтанизм). Неочайтанизм, объединенный комплексом более или менее общих идей и представлений, не имел единого управления. Среди членов миссии Гаудия-матх было много образованных молодых людей, готовящихся к проповеди на Западе. Среди них был и А.Ч. Де, будущий Бхактиведанта Свами Прабхупада [5, с. 17 – 18].

Бхактисиддханта ввел в свои организации особую инициацию, пройдя через которую член миссии становился брахманом. Такое право было признано и за иностранцами. Ранее брахманами были лишь избранные, с этого момента каждый индеец мог стать избранным, «возлюбив Кришну». Это же право распространялось и на европейцев.

Бхактиведанта Свами Прабхупада (Абхай Чаран Де) родился в 1896 году и происходил из аристократической купеческой семьи. Его родители были вайшнавами. В биографии Прабхупады подчеркивается, что еще в детстве ему было предсказано пересечь океан в семьдесят лет и стать великим религиозным проповедником [2, с.7-8].

Встреча Абхая с его духовным учителем Бхактисиддхантой Сарасвати Тхакуром произошла в 1922 году. В ходе этой встречи Бхактисиддханта Сарасвати предложил Абхаю проповедовать учение Шри Чайтаньи «по всему миру» от его имени [5, с. 14-15.]. После смерти Шрилы Бхактисиддханты в 1936 году Абхай не остановил свою деятельность: перевел на английский язык и снабдил комментариями «Бхагавадгиту» и «Бхагавата-пурану» [5, с. 19]. С 1944 года стал выходить в свет его журнал «Back to Godhead» [2, с. 22].

Выполняя завещание своего учителя, Бхактиведанта создал в Америке новую организацию под названием Международное общество сознания Кришны (ИСККОН). В ней он придал кастовому делению еще более относительный характер, чем его предшественники в предыдущих миссиях на Западе. Еще в 1954 году в Индии Бхактиведанта Свами предпринял попытку основать Лигу преданных в Джханси, для которой сформулировал свой устав. Однако эта попытка не увенчалась успехом.

Тем не менее, Прабхупада сохранил этот устав и применил его по отношению к новому обществу, которое он создал в США.

На этот период в Америке приходился расцвет молодежных субкультурных движений. Бхактиведанта приобрел своих последователей из числа неформальных лиц (хиппи) [2, с. 64], многие из которых стали его учениками [5, с.18]. Западные ученики Прабхупады присоединялись к движению, пройдя специальное посвящение, после которого им вручались четки для повторения мантры. В движении «Харе Кришна» сохранилось и второе посвящение для наиболее успешных учеников. При втором посвящении ученикам вручался брахманский шнур, и они становились членами брахманской касты. Противоречивость данной ситуации заключалась в том, что брахманами зачастую становились люди с девиантным поведением (хиппи, бывшие наркозависимые, бросившие учебу студенты). Сам Бхактиведанта, осознавая такой парадокс, утверждал, что именно западная молодежь лучше всего подходит для создания новой духовной элиты, ибо эта молодежь «сыта по горло материализмом» [3, с. 290].

В свидетельстве о регистрации ИСККОН (1966г.) были сформулированы восемь пунктов, раскрывающих цели ее создания. Так, одними из главных направлений деятельности Международного общества сознания Кришны были: распространение в массах знания о сознании Кришны, обучение людей методам духовной практики данной организации, а также обеспечение единства всех людей и установление мира во всем мире. Кроме того, кришнаиты обязывались сблизить членов общества друг с другом и приблизить их к Кришне – «изначальному существу», и тем самым внедрить в сознание членов общества и всех людей представление о том, что каждая душа является неотъемлемой частицей Кришны; распространять и поощрять движение санкиртаны – совместного пения имени Кришны, следуя указаниям Шри Чайтанья Махапрабху; построить для членов общества и всех людей город в одном из мест, где, согласно их учению, проходили трансцендентные игры Кришны; а для достижения этих целей распространять периодические издания, журналы и книги [2, с. 96].

Принципы жизни, сформулированные Прабхупадой, привлекли в движение сознания Кришны большое количество людей, однако на практике следовать данным установленным нормам многие были практически не способны. Некоторые из инициированных не воспринимали свои действия как религиозную практику. Заинтересованная молодежь США, в числе которых были и отверженные обществом маргиналы, принесла в ИСККОН черты, свойственные молодежной субкультуре 60-х годов XX века, и которые впоследствии стали частью неофициальной культуры ИСККОН [5, с. 20]. Указанные причины, а также ряд внешних конфликтов и внутренних разногласий членов ИСККОН, борьба лидеров за сферы влияния, послужили фундаментом для возникновения кризиса ИСККОН после смерти Прабхупады в 1977 году.

Литература:

1. Равиндра Сварупа дас, *Религия и религии. Статья Пресс-центра МОСК. М., 1996.*
2. Сатсварупа Дас Госвами, *Прабхупада. СПб.: «Печатный Двор», 1993.*
3. Фаликов, Б.З. *Лютер и Чайтанья: демократизация кришнаизма на Западе. //*

Континент, 1996, № 3.

4. Фаликов, Б.З. *Неоиндуизм и западная культура. М., 1994.*
5. Феоктистов, П.В. *Кришнаизм. История. Современность. Вероучение. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия. Кафедра сектоведения, 1997.*

Н.М.БОЯРЦОНОК

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ПРОРОЧЕСТВО ИОИЛЯ О ДНЕ ГОСПОДНЕМ В КОНТЕКСТЕ ДРУГИХ КНИГ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Пожалуй, самой главой параллелью стоит считать упоминание апостолом Петром пророчества Иоиля об излиянии Святого Духа в день Пятидесятницы. Это пророчество предвозвещает всем людям, что в последние дни им будут сообщены дары Духа Святого.

Начальные слова пророчества: «и будет после сего» – святой апостол Петр заменяет выражением: «и будет в последние дни». Выражение «в последние дни», в пророческой традиции отсылает читателя к пришествию Мессии и концу времен. Видимо, поэтому апостол Павел заменил выражение «после сего», которое можно отнести к Ветхому Завету, на выражение «в последние дни», тем самым указывая на отношение этих слов к произошедшему в сионской горнице в день Пятидесятницы.

Далее следуют слова пророчества «излию от Духа Моего на всяку плоть». Архиепископ Аверкий (Таушев) пишет, что «излияние есть образ сообщения этих даров Святого Духа в особом изобилии, как бы в виде изливаемой воды или дождя. Излияние «на всякую плоть» указывает на сообщение даров Святого Духа всем людям» [2].

С этим предсказанием об обильном излиянии Святого Духа соединяется предсказание об имеющем быть после этого суде над нечестивым миром и о спасении праведников Божиих. Знамения приближения этого последнего Страшного Суда Божия над человечеством: «кровь, и огонь, и курение дыма». Это – символы кровопролития, возмущений, войны, опустошений. С этим соединятся и знамения на небе: затмение солнца и кровавый вид луны. Все эти ужасы на образном языке священных писателей обозначают вообще все те великие бедствия в мире человеческом, которые явятся предвестниками суда Божия над миром. «И покажу знамения на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна – в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и страшный» (Иоиль 2:30-31). Тут можно увидеть параллель с теми знамениями, которые описываются евангелистами при Голгофе: «было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце, и завеса в храме раздралась посредине» (Лк. 23:44-45).

«И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется; ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение, как сказал Господь, и у остальных, которых призовет Господь» (Иоиль 2:32). Это место в послании к римлянам цитирует апостол Павел, отождествляя его с тем временем, в которое он сам жил, что спасется и найдет убежище у Бога тот, кто будет призывать имя Его «Призовет не просто», – поясняет святой Иоанн Златоуст, «ибо не всякий, – говорит Христос, – говорящий Мне: Господи, Господи, войдет в Царство небесное, но при-

зовет с усердием, при хорошей жизни, с должным дерзновением». Разумеются здесь истинно верующие в Господа праведники» [3, с. 120].

После этого следует отметить еще одну существенную параллель – трубный глас. «Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень». Символика «трубного гласа», вероятно связанная с данным местом книги Иоиля, воспринята и в Новом Завете и имеет эсхатологическое значение. Об «ангельской трубе» упоминает Господь Иисус Христос говоря: «и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною» (Мф. 24:31), а также апостол Павел, говоря о воскресении умерших: «говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными (1 Кор. 15:52; 1 Фесс. 4:16). Указанный образ встречается и в новозаветном Апокалипсисе в восьмой главе: «и я видел семь Ангелов, которые стояли пред Богом; и дано им семь труб» (Откр. 8:2).

Наибольшее число аллюзий на книгу пророка Иоиля в Новом Завете связано с текстами эсхатологического и апокалиптического содержания:

1) звук трубы, сопровождающий наступление дня Господня (Иоиил. 2: 1), становясь предвестником наступления последних времен (1 Кор 15:52), сопровождает явление Господа в Его Второе пришествие и открытие печатей 7 ангелами Апокалипсиса (Откр. 8:6 – 11);

2) описание Суда над народами (Иоиил. 3: 1-14) отражается в словах о последнем Суде Сына человеческого над народами, который разделит праведников от грешников (Мф. 25: 31);

Обращаясь ко второй речи Иоиля – о великом и страшном дне Господнем, сталкиваемся с различными взглядами относительно исполнения этого пророчества. Одни думают, что оно нашло свое исполнение в разрушении Иерусалима халдеями, а другие относят его к разрушению Иерусалима римлянами. Блаженный Иероним Стридонский и святитель Кирилл Александрийский относили это пророчество к явлениям, которые совершились при смерти и воскресении Господа нашего Иисуса Христа. А Феодорит Кирский и Тертулиан видят здесь предсказание о страшном суде. Таким образом, пророчество Иоиля относят во-первых, к событиям ветхозаветным; во-вторых, к разрушению Иерусалима римлянами; в-третьих, – ко временам Мессии, а именно, к смерти и воскресению Христа, и к страшному суду.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета – М., 1991. – с. 1371.
2. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния апостольские. Беседы на Послание к Римлянам / святитель Иоанн Златоуст. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – 380 с.

Т.М.ВИШНЕВСКАЯ

студентка Института живописи, скульптуры и архитектуры И. Е. Репина, Санкт-Петербург

ОСОБЕННОСТИ ТВОРЧЕСТВА И.Е.РЕПИНА НА ВИТЕБЩИНЕ В УСАДЬБЕ «ЗДРАВНЁВО»

Илья Ефимович Репин – гений земли русской. Велико и его значение в белорусской культуре. На протяжении многих лет на Витебщине, в своей

усадьбе «Здравнёво», великий живописец создавал мировые шедевры, портреты и пейзажи, отражающие красоту и самобытность Беларуси.

В Здравнёво Илья Ефимович смог осуществить давнишнюю мечту – стать владельцем обширной усадьбы с хозяйством и угодьями. Сделку эту оформили в мае 1892 года. Как сообщают источники, в ноябре 1891 года, в залах Российской Академии художеств в Петербурге проходила первая персональная выставка работ И.Е. Репин к тому времени был уже знаменитым художником, создал большинство своих лучших произведений. Экспонировалось почти 300 картин, рисунков, этюдов, эскизов и знаменитые «Запорожцы, сочиняющие письмо турецкому султану», картину приобрел Александр III за 35 тысяч рублей. Известность, слава, материальная независимость стали отныне спутниками Ильи Ефимовича. Смог он осуществить давнишнюю мечту – стать владельцем обширной усадьбы с хозяйством и угодьями. Сделку эту оформили в мае 1892 года. Почти не торгуясь, договорились о цене за 12 тысяч рублей, Илья Ефимович приобрел 15 гектаров плодотворной земли, 45 гектаров хорошего елового леса, 40 голов скота, 4 лошади, сад и одноэтажный деревянный домик, стоявший на высоком берегу Западной Двины.

С усадьбой «Здравнёво» восемь лет будет связана жизнь художника и почти 40 лет – судьба его семьи. Об этом периоде своей жизни И.Е.Репин рассказывает увлеченно, с большим вдохновением [3]. Многого мы узнаем из воспоминаний его друзей и учеников [2]. На Витебщине искусство Репина набирает новые обороты: он начал работать на пленере, писать портреты на фоне замечательных пейзажей белорусской земли. Здесь Илья Репин создал известные картины «Белорус», «Осенний букет», «Лунная ночь», и огромное количество других работ, которые теперь находятся в Финляндии, Франции, Америке, Чехии, Беларуси. На них отображена красота витебского края, вдохновляющая художника, здесь находил он прототипы образов и сюжеты своих картин.

Как представляется, картина И. Е. Репина «Лунная ночь. «Здравнёво» в наибольшей степени передает атмосферу «белорусского» периода жизни и творчества художника. Образно-стилистический анализ свидетельствует, что «Лунная ночь. «Здравнёво» – уникальный портрет дочери художника Надежды, выполненный в стиле реализма. Главное место в композиции занимает женская фигура в белом и лежащая у ее ног собака. Надежда стоит спиной к зрителю, только слегка повернув голову. Такое композиционное решение позволяет сосредоточить внимание зрителя не на эмоциональном состоянии героини, а на общем образе и стилистическом подходе.

Герои картины собраны вместе. В образе Нади, в ее позе, в повороте головы мы можем наблюдать погруженность в свои мысли. В собаке легко узнать Пегаску, верного друга всей семьи. Дружеские и доверительные отношения между ними наполняют картину спокойствием, теплом и тишиной. В пейзаже также прослеживается молчание. На наш взгляд, именно пейзаж передает чувства героини картины.

Художник передает главное в картине и цветом, и тоном, и заметностью деталей на нем. Выделение композиционного центра и создание естественного зрительного впечатления достигается также светотенью, величиной фигур, цветовыми сопоставлениями и расстановкой между фигурами.

Внутренняя гармония и уравновешенность произведения во многом достигается не только благодаря массам и объемам предметов, но также их тону и

цвету. Луна создаёт общее освещение. Однако, на картине нет самого источника, излучающего свет. Источник света находится вне границ картинного поля, но он всё же там, в изображаемой действительности, в виде отражения светового потока. Яркость отражённого лунного света в бегущих волнах является самым светлым пятном в картине. На втором месте белое одеяние Нади, а последней по активности является собака. По этим пятнам мы прослеживаем ритм и уравновешенность композиции.

По структуре выявляется многослойность произведения. В процессе восприятия мы проникаем во все более и более глубокие слои структуры произведения. Один слой структуры служит базой для восприятия другого. Произведение искусства – многослойная структура, от звуков и красок до идей. Однако компоненты структуры здесь так связаны между собой, что можно говорить о их переплетении. Краски и линии выражают чувства через изображения образов, действий, но и сами по себе. Не зная сюжета, мы видим по краскам, что эта картина безмятежна, спокойна, мы чувствуем умиротворение, созерцательность.

Восприятие цвета неразрывно связано с восприятием объекта изображения. В природе все предметы и объекты всегда сгармонированы благодаря единству и объединённости красок общим освещением, взаимными рефлексам и контрастным взаимодействием цветов. Художник везде находит гармонию и согласовывает любые цвета.

Картина создана при очень ограниченной палитре. Художник использует холодные тона. Темно-синие, темно-лиловые и коричневые тона доминируют, фон и большую часть переднего плана они охлаждают, успокаивают и печалят. Тёмный по колориту ночной пейзаж леса тонет в пространстве. В воде мы видим прямое лунное отражение, оно передается холодными тонами и полуоттенками белого и желтого цвета, которые передают нам вибрации лунного света.

В образе Нади мы видим бордовые оттенки, в самой юбке и берете. Красный цвет юбки является контрастным к основному цвету гаммы – приглушенный. Так же главным пятном является верх ее одежды, белый. Однако, он не выступает открыто. Он прикрыт воздушным слоем, падающей тенью, игрой рефлексов. В нем используются разбеленные тона, желтые, голубые, красные, зеленые оттенки.

Мы читаем чувства художника не только в самих образах, но и в характерной энергии мазка. Обратим внимание на движение пятен краски. Мазки кисти очень определены, без ретулирующих смазываний, с отчетливыми границами на переломах формы. Ясная лепка. Волны словно вылеплены.

Кисть усиливает соединенность цвета, гибкость переходов. Небо написано тончайшим прозрачным наложением краски. Четко видно, что большая часть работы была проведена с помощью ножа-мастихина с минимумом использования масла и растворителя. Текстура холста заметна по всей картине, за исключением места с изображением прямого лунного отражения. Такая манера письма ведет к выводу, что художник отклоняется от академического подхода и начинает свободно экспериментировать. Этот подход характерен для работ импрессионистов и в особенности постимпрессионистов, где преследуемыми целями являются скорость выполнения работы и успешная интерпретация определенного момента. Общим качеством репинской живописи является связывающий всё эмоциональный тон. «Язык Репина, - справедливо отмечает Н. Н.

Волков, – это язык, выработанный для непосредственного воплощения жизни на холсте. Язык – искусства переживания» [1]. Репин уставший от городской суеты и монументальных исторических полотен стремится к смене не только физической, но и душевной обстановки. Именно это художник и находит в Здравнёво, где он с мастерской легкостью пишет семейные портреты и этюды. «Лунная ночь. «Здравнёво» является одной из таких работ и примером творческой экспериментации зрелого подхода Репина к живописи без ограничений академических рамок.

Жизнь и творческий эксперимент И.Е.Репина в Здравнёво всегда вызывали, и до сих пор вызывают большой интерес. Об этом периоде жизни художника писали такие известные искусствоведы, как И.Э.Грбарь, О.А.Лясковская, Н.Д.Моргунова-Рудницкая, М.А.Немировская и др. Прекрасные воспоминания о И.Е.Репине оставил К.И.Чуковский. Имя Репиных с любовью восстановлено. Усадьба «Здравнёво» – действующий, хорошо посещаемый туристический объект, памятник культуры, истории и архитектуры [4].

Таким образом, можно сделать вывод: наследие великого художника Ильи Ефимовича Репина тесно связывает два братских народа, белорусов и россиян, и наглядно свидетельствует о том, что мы разделяем одну общую историческую, культурную и цивилизационную судьбу. Культура, как и в былые времена оплодотворяет все жизненные процессы, обогащает творческий диалог, взаимодействие традиций, служит лучшему взаимопониманию народов.

Литература:

1. Волков, Н.Н. Композиция в живописи / Н.Н.Волков. – М., 1977.
2. Новое о Репине: Статьи и письма художника. Воспоминания учеников и друзей. Публикации / Ред.-сост. И.А.Бродский, В.Н.Москвинов. – Л., 1969.
3. Репин, И.Е. Далекое близкое / И.Е.Репин. – М., 1986.
4. Подлипский, А.М. Здравнёво: здесь жил И.Е.Репин / А.М.Подлипский. – Минск, 1990.

Е.С.СТРОЙЛОВА

**СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ АНТРОПОЛОГИЙ БЕМЕ И СУАРЕСА

Известно, что немалая часть работ протестанта Якова Беме и иезуита Франсиско Суареса посвящена антропологической проблематике. Живя в эпоху Реформации и Контрреформации (XV-XVI), данные богословы относились к разным конфессиям (Беме – протестант; Суарес – иезуит-католик), придерживались различных философских направлений (Беме увлекался мистикой; Суарес – метафизикой) и имели противоположные взгляды на Церковь и духовенство. Многие религиоведы и теологи считают их потенциальными противниками, однако эти богословы, признанные классиками и повлиявшие как на неконфессиональную христианскую мистику (Беме), так и на католическое богословие (Суарес), создали два учения о человеке, оставивших след в истории и оказавших огромное влияние на богословскую мысль. В их работах можно найти как различия во мнениях, так и сходства. Франсиско Суарес как и Яков Беме описывал пути становления человека, начиная от его

создания, и заканчивая событием Страшного суда, когда души людей вынуждены будут отправиться либо в Рай, либо в Ад. Они оба, впрочем, как и любой христианский теолог, выделяли четыре этапа существования человека: до грехопадения; во время грехопадения; после грехопадения и в будущей жизни, однако акценты делали на разном. Беме в периоде после грехопадения особо выделял аспект полного посвящения себя Богу и как следствие этого – смиренного перенесения земных страданий; Суарес говорил больше о физической и рациональной составляющей человека. Он уделял внимание третьему уровню (после грехопадения), наделяя его значением в силу того, что человек на этом этапе находится между добром и злом и, обладая своим собственным характером и личными особенностями, все же может найти Бога, а, найдя Его, выбрать сторону добра. Однако, в отличие от Беме, который на второе место по значимости ставил второй период становления человека (во время грехопадения), Суарес выделяет четвертый период (в будущей жизни), достаточно подробно описывая его.

Согласно Франсиско Суаресу Бог сотворил человека по Своему образу разумным и совершенным существом. В первом человеке не было лжи. Творец дал ему свободную волю, благодаря которой Адам и Ева были способны принимать правильные решения. Это описание первых людей полностью совпадает с определением, данным первочеловеку Яковом Беме. По его словам Адам, имевший в себе полноту радости и мира, святость, любовь, смирение, кротость, милосердие, был подобен Богу, Святой Троице, так как являлся образом Божественной манифестации. Описывая три ее принципа («мир Тьмы, из-за которого Бога Отца зовут Гневным, Неусыпным, Ревностным, и огнем Пожирющим; мир Света, из-за которого Бог Сын, Слово, Сердце Бога, именуется Богом Любящим и Милосердным и мир Четырех Стихий, возникающих из двух Внутренних Миров, и являющийся их Отражением, в котором Свет и Тьма, Добро и Зло перемешаны» [1, с. 101]), мистик указывает на духовное состояние человека, которому тоже присущи перемешанные темное и светлое начало, представляющие собой добро и зло.

Адам Якова Беме, так же, как и у Франсиско, всегда имел свободную волю. Неправильно воспользовавшись ею, первые люди совершают грехопадение. Об этом упоминает и Суарес, и Беме. Однако их взгляды расходятся на следующем суждении. Немецкий мистик считает, что человек, перестав быть покорным, кротким, смиренным, утратил свою святость, начал волноваться, странствовать и получил физическое хрупкое телосложение (обнаженность – крайняя форма примитивности). Но его связь с Богом все еще сохранилась. Он по-прежнему обладал тремя Божественными принципами, которые помогали выжить венцу творения, скрытому отныне в искаженном человеке. Таким образом, падший Адам представлял собой все того же райского первочеловека, но испорченного. Суарес, наоборот, настаивает на том, что решение Евы вкусить запретный плод привело к гибели мира благодатной связи с Богом, а людям открылось бытие в менее совершенном мире. Прежний первочеловек, изначально подобный ангелам, так как в нем была Божественная искра радости и святости, теперь, по словам Беме, стал меньше их. Эта мысль в чем-то сходна с учением Суареса, который говорил, что после грехопадения человек занял место между ангелами и материальным миром.

Чтобы помочь человеку выжить в этом мире и приблизить его к себе, Бог

дал ему два вида закона (божественный и человеческий), учит Франсиско. «Еще в Раю первочеловек был наделен божественными повелениями о невкушении запретного плода, рождении детей и так далее. Творец продолжает давать подобные божественные повеления и после грехопадения (заповеди Моисея). Эти предписания призваны привести падшего человека обратно к Богу. Однако, наряду с ними, Господь дает своему творению естественные (человеческие) повеления, необходимые для его выживания» [2]. Таким образом, Бог заботится о людях независимо от того, в каком состоянии они находятся. И теперь, когда человек еще больше нуждается в Его помощи, Творец не оставляет, но помогает ему. Эта идея очень похожа на мысль Беме о том, что после грехопадения человек пребывает в зверином обличи. Сокрытый в испорченном, добрый человек все же может спастись, если сумеет отказаться от своих низменных страстей и желаний, открыться Богу и пойти за Ним, исполняя все Его повеления. Однако, для полного спасения этого недостаточно. Поэтому, Творец посылает в мир своего Сына. Эту часть учения Беме и Суарес доносят одинаково. Однако, у Якова оно более подробно. Франсиско утверждает, что для дела спасения людей Богу-Сыну необходимо воплотиться. Согласие Девы Марии стать матерью Мессии позволяет Иисусу Христу совершить задуманное. Беме уточняет, что Бог-Сын принимает хрупкое тленное тело, хотя не обязан этого делать, ибо Он – Бог, вмещающий в Себя все. Но Сын совершает этот акт воплощения для спасения человечества. Теперь, когда Христос искупил грех Адама, нам остается лишь принять Мессию, поверить в Него и жить по Его заповедям. Тогда мы вправе надеяться на спасение и пребывание в Раю, что может произойти после смерти тела.

Необходимо сказать пару слов о состоянии, в котором находится человек сейчас, в промежутке между приходом Мессии и днем Страшного Суда. Суарес говорит, что люди имеют свободу воли и сейчас. Следовательно, они способны реально изменять мир. Бог ограничивает эту свободу. Он предвидит то, что будет; знает, как человек поступит в определенной ситуации и осуществляет Свое провидение, призывая человека, находящегося между добром и злом, сделать правильный выбор. Это положение называется принципом противоречия. Бог обладает тремя видами знания (что может и должно быть, что имеется в наличии, как и при каких условиях, будет выбрано и реализовано человеком действие). Это знание Бога не умаляет свободы человека. С другой стороны, божественное всемогущество тоже не подвергается сомнению. Божественная благодать воздействует на волю через разум человека, и, при поддержке Бога, человек реализует свою мысль в действии. Бог поддерживает человека, но выбор он делает сам, сохраняя неизменными свой характер и темперамент. Яков Беме в этом пункте придерживается совсем другого мнения. Он считает, что человек должен всецело отказаться от себя, предаться в руки Бога и уповать на Него. А Бог воздействует на людей через их души, через них Он советует им, как правильно поступать. Мистик также замечает, что Господь открывается всем, но по-разному: достойным – втягивая Свое существо в них; неспособным постигнуть это откровение – во всех окружающих его вещах. Веру человек должен искать всю жизнь и любить ее должен больше всего на свете. Даже если человек достиг истинной святости, он должен всегда помнить, что без Бога он никто и без Его помощи сам добиться ничего не может. Суарес, наоборот, учит тому, что святость человека определяется его природой. Это значит то, что природа

человека в принципе является святой, и сохранить ее такой может только сам человек. Все зависит от того, как много грехов совершит он в своей жизни.

Интересной также является мысль философов по поводу добра и зла, и, как следствие – Рай и Ада. Суарес утверждает, что Бог не творил зла. Зло – это отступление от добра, неделание блага. Даже проклятие Богом первочеловека не является злом, но добром и истиной, констатирующей свободный выбор Творца и творения. Ведь всякое бытие, где бы оно ни было – это добро, потому что это бытие. Всю жизнь человек выбирает между добром и злом, а после смерти наследует Ад или Рай в зависимости от того, какую жизнь он вел прежде. С этим утверждением мог бы согласиться и Беме. Однако в учении Франсиско есть небольшое дополнение. «Ад – не наказание, а выбор человека», – говорит богослов. Как только человек признает свою вину, он тут же будет освобожден. Дополняя данную мысль, можно привести слова Якова Беме, о том, что ад и рай есть в мире и сейчас.

Итак, в ходе проведенной работы удалось узнать особенности учения показательных представителей католической и протестантской церкви, живших в годы реформации. Исследуя учения этих богословов, можно сделать общий вывод о том, что они оба разрабатывали антропологические учения, которые во многих аспектах оказались схожими, в некоторых – различными, а сравнительный анализ прочих мыслей и вообще показал, что они являются индивидуальными относительно друг друга.

Литература:

- 1 Беме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Я. Беме. – Санкт-Петербург: Азбука, 2000. – 411с.
- 2 Suarez Francisco // The Catholic Encyclopedia [Electronic resource]. – 2015. – Mode of access: <http://www.newadvent.org/cathen/14319a.htm/> – Date of access: 20.03.2015.

А.В.БЛАШКО

студент Института теологии Белорусского государственного университета

МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ ДИТРИХА ФОН ГИЛЬДЕ-БРАНДА

Среди разнообразных христианских концепций и разработок особым образом можно выделить учение о метафизике любви. Данное учение включает в себя различные варианты духовного опыта, эмоционально-ценностные аспекты бытия индивида, которые соединены в единстве личности.

В эпоху новейшей философии происходит дистанцирование между бытием и ценностями. Преодоление этого разделения было предусмотрено через переосмысливание и интеллектуализацию ценностей.

Рассматривая эмоциональную симпатию как путь к познанию высших ценностей, стоит отметить, что она не предполагает градацию предметов по их ценностной характеристике, разделение предметов на лучшие и худшие. Главным критерием выступает сама любовь как таковая, являющаяся причиной, которая побуждает к совершенствованию как предметов любви, так и самого человека.

Эпоха утилитаризма оказала непоправимое воздействие на христианскую

концепцию любви. Между тем, она содержит в себе «возможность интенциональной трактовки духовных чувств и тем самым может быть использовано для преодоления недостатков рационалистической философии» [8, с. 196]. К высшим ценностям не могут быть применены эмпирические категории и характерные им свойства. Постигание высших ценностей возможно лишь через трансцендирование и духовный акт любви.

Изучением сущности любви и сопредельных ей понятий в 20 веке занимается выдающийся философ и католический богослов Дитрих фон Гильдебранд.

Принимая во внимание то, что Дитрих фон Гильдебранд является важным ученым и исследователем в европейской философской традиции, стоит отметить то, что его личность и наследие практически не изучены на постсоветском пространстве. Разработки и концепции Дитриха фон Гильдебранда сохраняют свою актуальность и значимость также и для русской религиозной философии и этики.

В своих трудах и разработках Дитрих фон Гильдебранд описывал человеческое сознание, рассматривал принципы его функционирования. Философ выделял эмоциональный аспект сознания как основополагающий и неотъемлемый для человеческой сущности. Человеческим действиям и поступкам сопутствуют эмоциональные переживания, которые составляют истинную культуру индивида. Пренебрежение эмоциональным аспектом познания и концентрация на научно-рациональном методе познания, может привести, по мнению Дитриха фон Гильдебранда, к искаженной интерпретации человеческого бытия и окружающего человека мира.

Дитрих фон Гильдебранд отмечает следующую особенность современного человека: человек охладел к ощущению и переживанию высших чувств, особенно таких, как любовь. Современный человек не способен не только прочувствовать любовь, направленную к нему, но и проявить любовь к другому человеку. Человек зачастую воспринимает мир как череду однотипных событий, человеческая жизнь начинает терять свою ценность. Невозможность переживания уникальности собственной жизни приводит к потере смысла существования, тоске, унынию и разочарованности человека. Причиной этому Дитрих фон Гильдебранд называет неумение человека любить. Анализ сущности любви Дитрих фон Гильдебранд предваряет рассуждением о возможности искажения результатов анализа сущности любви, вследствие определенных факторов, которые он называет «общефилософскими предрассудками». «Общефилософские предрассудки» представляют собой методологические ошибки, которые ученый может совершать в ходе исследования:

1. Беспричинное и необоснованное использование метода аналогии;
2. Выведение одного предмета из другого как базисного по принципу «не что иное как»;
3. определение любви на основе «себялюбия» как формы любви;
4. понимание более сложного явления посредством прохождения по иерархичной лестнице от более простого к более сложному.

Рассматривая любовь как сверхценностный ответ, автор выделяет следующие ключевые понятия:

- 1) Свойством любви является способность приносить счастье. Любовь позволяет человеку забыть о своем «Я» и отдаваться предмету любви. Счастье, которое было принесено предмету любви, становится причиной счастья и са-

мого субъекта. В роли источника счастья могут выступать также и другие позитивные ценностные ответы, например, восхищение и восторг. Сама способность восторгаться заставляет человека испытать счастье. Стремление человека испытать восторг, искусственно его смоделировав, не всегда осуществимо, так как происходит попытка перверсии. Искусственно смоделированный восторг можно назвать псевдовосторгом. Феномен счастья нельзя назвать мотивом или целью любви, оно является естественным притоком, великим даром любви.

2) На протяжении жизни индивид подвергается угрозе нарушения нравственного завета. Эта угроза берет свое начало в привязанности человека к предмету блага и возрастает в неспособности отказаться от данной привязанности. Дитрих фон Гильдебранд учит также о недопущении безнравственных отношений между полами. Источником легитимности отношений между мужчиной и женщиной является только Бог. Исказить любовь может безмотивированная ценностями страсть. Причиной возникновения страсти могут быть пороки человеческой души: гордыня, чувственность, стремление к наслаждению. В различных типах любви может присутствовать ревность, относящаяся к нравственной опасности. Самым частым местом проявления ревности являются отношения между мужчиной и женщиной.

3) Дитрих фон Гильдебранд выделяет два типа любви: естественную и сверхъестественную. Сверхъестественная любовь ассоциируется с христианством, с заповедью о любви к ближнему. Любовь между мужем и женой является связующим звеном между естественной и сверхъестественной любовью. Супружеская любовь может уклоняться либо в сторону естественной, либо в сторону сверхъестественной. В зависимости от этого любовь будет либо освящаться Христом, либо удаляться к естественному влечению.

4) Любовь – это не просто состояние, а способ бытия. Настоящая любовь совершает постоянный шаг для отрыва от эмпирического существования и перехода в вечность, сферу духовного. С субъективной точки зрения, любовь самодостаточна и не требует обоснования через другие сферы человеческой жизни (например, искусство, мораль и т.д.). Рассматривая любовь как ценностный ответ, можно отметить её особенность в стремлении выйти за границы себя, в возможности оказывать влияние на ценности всего общества.

Дитрих фон Гильдебранд называет ценностным ответом реакцию личности на ценность любви. Свойством любви как ценностного ответа, которое отличает любовь от других ценностных ответов, является эмоциональность и безоценочность. Согласно Дитриху фон Гильдебранду, любовь проявляется в двух установках: установке на единение и на благожелательность. Через любовь человек постигает не только сущность Другого, но и совершенствуется в самопознании. Таким образом, любовь соотносится с существованием человека и является важным его проявлением. Любовь усматривается в единстве тела и души, души и духа.

Особенность христианской трактовки любви заключается в том, что любовь – субъективный акт. Любовь не может изливаться на окружающих нас людей случайным образом. Любовь всегда предполагает заинтересованность в предмете любви.

Дитрих фон Гильдебранд отмечает тот факт, что любящий человек воспринимает все то, что касается предмета любви не просто с точки зрения объективно блага для себя, но исходя из объективности этого блага для любимого. Трансцендентный характер любви находит свое место в процессе заполнения пустоты между объективным благом субъекта и объекта. Любовь означает дарение себя, а взаимоотдача определяется сверхценностным ответом любви.

С помощью *Intentionunionis*, феномен любви определяется как сверхценностный ответ. Это происходит в следствие того, что источником счастья для любящего является любимый человек; любимый определяется как объективное благо для любящего; стремление к объекту любви превышает любые другие ценностные ответы.

Intentionbenevolentiae по мысли Дитриха фон Гильдебранда включает в себя три аспекта: 1) стремление принести счастье объекту любви (стремление принести счастье может быть более сильным и наоборот в зависимости от типа любви. Наиболее сильно такое стремление выражено в отношении между супругами и детьми); 2) заинтересованность в счастье, когда человек чувствует необходимость в счастье любимого; 3) третий аспект называется «дыханием доброты», которое проявляется в ощущении объектом любви любви любящего.

Любовь включает в себя и процесс деидентификации. Любить нельзя заставить, нельзя и запретить любить. Поэтому в любви проявляется не только человеческая целостность, но и его уникальность, незаменимость.

В индивидуальной любви идентификации протекает через наращивание духовного содержания взаимосвязи людей, а не через их упрощение и поиск тождественных моментов. В любви органично соединены природное и социальное, материальное и духовное, сознательное и бессознательное, личное и публичное, общепринятое и уникальное, знакомое и таинственное.

Литература:

1. Гильдебранд, Д. Фон. *Метафизика любви*. / Д. Фон Гильдебранд – СПб:Алетейя, 1999 – 630с.
2. Джероза, Л. *Каноническое право в католической церкви* / Л. Джероза – Москва: Христианская Россия, 1999–172с.
3. Зубец, О.П. *Любовь в зеркале морали* / О.П. Зубец. – Москва: Знание, 1989 – 64с.
4. Ивин, А.А. *Философия любви* / А.А. Ивин. – Москва: Политиздат, 1990 – 510с.
5. Камю А. *Любовь к жизни* / А.Камю. – Москва: Харьков, 1998 –398с.
6. Кришталь, Г. *Этика статевоcтi i подружнього життя. Моральнебогослов'я / Г. Кришталь – Львов : Український католицький університет,*
7. Марков, Б.В. *Философская антропология: очерки истории и теории* / Б.В. Марков. – СПб: Издательство «Лань», 1997 384 с.
8. Марсель, Г. *Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему*/ Г. Марсель Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1995–372 с.
9. Маслоу, А.Г. *Мотивация и личность*/ А.Г. Маслоу. – СПб.:Евразия, 1999 – 478с.].
10. Фейербах Л. *История философии // Собрание произведений: в 3 т.* Москва, 1967. Т. 1. – 416с.
11. Фромм, Э. *Искусство любить* / Э. Фромм Москва:Издательство «Республика», 1992 – 430с.
12. Хвастунова, Ю. В. *Альманах современной науки и образования* / Ю.В. Хвастунова. – Тамбов: Издательство "Грамота", 2007 – 203с.

КНИГА ИОВА

Знаменитый английский писатель Г. К. Честертон в середине XX века сказал замечательную вещь о Книге Иова: «Значения «Иова» не выразишь полно, если скажешь, что это – самая занимательная из древних книг. Лучше сказать, что это – самая занимательная из книг нынешних» [7, с. 170].

Главной загадкой и главной темой книги является богоборчество Иова, которое, как бы то ни было странным, закончилось тем, что Бог оправдал Иова. Эта книга подводит к принятию Евангелия, Нового Завета. Она в первую очередь о той борьбе, через которую и в которой человек вступает в новые отношения с Богом, где человек уже не раб, но друг [5, с.83].

В книге рассказывается о праведнике Иове, которого, с пощущения со стороны Бога, вознамерился искусить сатана. Сначала Иов лишается своих материальных богатств и своих детей, но он все равно остается верным Богу: «Господь дал, Господь взял; да будет имя Господне благословенно» (Иов. 1:20). Затем, Иов становится пораженным проказой, и, более того, жена Иова призывает к отступничеству от Бога: «ты все еще тверд в непорочности твоей! Похули Бога и умри» (Иов. 2:9). Но и сейчас Иов остается верным пред Богом: «неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем?» (Иов. 2:10). Далее, к Иову приходят три его друга, которые начинают говорить Иову о том, чтобы тот вспомнил: быть может, в чем-то все же он прегрешил пред Богом или оказался в чем-то неверен. На доводы друзей Иов отвечает кажущимся богохульством, Иов взывает к Богу, просит дать ему ответ: за что он так страдает? (Иов. 1:11-31:40). После чего, появляется некий Елиуй, который упрекает Иова за его осуждение Бога (32:1-36:33). Наконец, появляется Бог посреди бури и задает вопросы Иову о домостроительстве Им Самим, Богом, Вселенной (38:1-41:26). Иов раскаивается в «прахе и пепле» (Иов. 42:6) перед Богом, после чего Бог сразу же обращается к друзьям Иова: «горит гнев Мой на тебя, Елифаз, и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов. 42:7). Затем, Бог призывает друзей Иова принести за свои деяния жертву, говоря, что «раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лицо его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов. 42:8). Друзья Иова исполнили повеление Божие, Иов помолился за своих друзей; Иов также исполнил волю Бога и помолился за друзей своих, после чего «дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде» (Иов. 42:10). «И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние» (Иов. 42:12). «После того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних даже до четвертого рода; и умер Иов в старости, насыщенный днями» (42:16-17).

Так кратко можно пересказать содержание всех 42 глав книги, стоит также привести некоторые из слов Иова, обращенных к Богу, в которых Иов ропщет на Бога:

«Научите меня, и я замолчу; укажите, в чем я погрешил» (Иов.6:24)

«Разве я море, или морское чудовище, что Ты поставил надо мною стражу?...Если я согрешил, то что я делаю Тебе, страж человеков! Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?» (Иов.7:12, 20).

Друзья Иова использовали свои доводы, которые служили причиной страданий Иова, приведем также несколько из них:

«Бог не наказывает несправедливо. Вспомни же, погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы?» (Иов. 4– Иов. 8:3,20;Иов.11:10–11).

«Сблизься же с Ним, и будешь спокоен; чрез это придет к тебе добро. Прими из уст Его закон, и положи слова Его в сердце твое. Если ты обратишься к Вседержителю, то вновь устроишься, удалишь беззаконие от шатра твоего» (Иов. 22:21–23 – Иов. 11:13–16).

Довольно противоречивые факты получаются: друзья Иова старались в своих речах прославить Бога, Иов напротив – роптал; но именно Иов вышел оправданным пред Богом и более того, Бог сказал, чтобы Иов помолился за своих друзей для их же собственного прощения пред Богом. Давайте попытаемся разобраться со всем этим.

Иов вступает в богоборчество для защиты, а не нападения, из страха потерять Бога. «Любовь к Богу – первое и последнее сокровище, дело и цель всей жизни» [5, с.84].

Иов в книге предстает прообразом Христа. Иов подобно Христу претерпевает три искушения, подобно Христовым в пустыне.

Первым искушением для Сына Божьего стала проверка на то, насколько Христос пристрастился к земным ценностям. Христу дьявол предложил использовать духовные дары для того, чтобы получить материальную выгоду: «если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мтф. 4:3). Этим Сын Божий «должен был показать, кому Он служит – Богу или мамоне» [5, с.85]. Тоже потребовалось и от Иова, когда тот лишился своих детей, богатств и становится прокаженным. Испытание должно было выявить корыстные мотивы в богопочитании Иова. «Но сатана ушел ни с чем. Иов сказал: «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (1:21). [5, с. 85]

Второе искушение было на выявление самонадеянности: проверялось сколь высоко довлеет собственное «Его», самолюбие. Сатана предлагал Господу броситься с храма вниз, чем Христос мог бы засвидетельствовать Свое могущество и превосходство над простыми смертными; а Иову через жену, которая призывала «похулить Бога и умереть», «сатана предлагал бросить гордый вызов Богу для того, чтобы засвидетельствовать свою духовную независимость и негибаемость. Много общего в этих двух фразах, разделенных веками: «бросься вниз» и «похули Бога и умри», – и затаенная зависть, и тонкая игра на человеческих слабостях. Во втором к человеку обратился гордый дух, дух, возомнивший себя божеством» [5, с. 85].

Иов сказал жене: «ты говоришь как одна из безумных» (Иов. 2:10). Иов имел смиренный:

«Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое... вот, я лягу в прахе; завтра поищешь меня, и меня нет» (Иов. 7:17,21); «Тем более могу ли я отвечать Ему и приискивать себе слова пред Ним? Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать, а буду умолять Судию моего» (Иов. 9:14-15); «Не сорванный ли листок Ты сокрушаешь, и не сухую ли соломинку преследуешь?» (Иов. 13:25).

Даже тогда, когда Иов пытается роптать на Бога и изъявляет желание судиться с Ним, Иов остается смиренным сердцем:

«Разве к человеку речь моя? Как же мне и не малодушествовать?» (Иов. 21:4). «Неужели Он в полном могуществе стал бы состязаться со мною? О, нет! Пусть Он только обратил бы внимание на меня» (Иов. 23:6).

В третьем искушении сатана взывает к человеческой немощи, представляя «князем мира сего» (Ин. 12:31) и «требуя поклонения себе, взамен обещая освобождение от трудов и страданий» [5, с.87]. Сына Божьего дьявол пытался искушить и соблазнить всеми царствами мира, предлагая не идти ради спасения рода человеческого на смерть крестную. И для Иова сатана уготовал легкий путь, которым можно было избежать мучений и страданий – «солгать и притвориться» [3, с. 59]. «Это последнее искушение было столь тяжким, что сатана приберег его напоследок, выждав, пока Иов дойдет до последней грани изнеможения плоти и духа. Тогда он и подступил к нему, пустив в ход все свое умение играть на слабостях человека и главное свое оружие – лукавство. Он не явился открыто, но подослал людей, которые сами вряд ли подозревали, чьим орудием они служат» [5, с. 90].

Бухарев следующим образом высказывается на это: «Так как против Иова шел собственно сатана, то... друзья его оказались некоторыми споспешниками этой вражеской стороны» [2, с. 41]. Друзья эти предлагали сблизиться с Богом, но с тем Истинным и Чаемым Иовом, а ложным, самим сатаной. Но Иов понял этот коварный замысел и разгадал его: «А они ночь хотят превратить в день, свет приблизить к лицу тьмы», – так Иов сказал о друзьях, которые обвиняли его (Иов. 17:12). Друзья Иова желали того, чтобы Иов отказался от того Бога, которого он ощущал всем своим сердцем, всем своим разумением и, предав свою веру, перешел к ложному богу, который предлагал вступить в деловые отношения: делаешь то, что я (сатана) тебе скажу – я тебя поощряю, нарушаешь – будет тебе плохо. Увидев, подмену, которую дьявол хотел совершить, Иов стал остерегаться от этого и друзей своих:

«...что побудило тебя так отвечать?» (Иов. 16:3); «...чей дух исходит из тебя?» (Иов. 26:4) – такой вопрос задает Иов Елифазу и Вилдаду.

Сатана хотел, чтобы Иов отошел от тех доверительных отношений, которые у него (Иова) были выстроены с Богом на свободном выборе Иова; взамен Иов должен был отойти от этих соработнических отношений, где человек свободное существо, созданное по образу и подобию Божьему, и сделать из своего Бога лишь некий объект почитания – идол, и то, основанный не на любви, а на страхе быть преданным жуткому наказанию от Бога за неповиновение. Сатана хотел внушить Иову, что Бог не благ и дающий свободу человеку, и призывающий по этой свободе человека к любви своего Бога и ближнего, а лишь бездушный идол, который способен лишь называть человека за плохое и награждать за хорошее, т.е. предлагалась сделка, ты мне – я тебе. В таких отношениях речь не могла идти ни о каком доверии между Богом и человеком, ни о какой взаимной любви, а лишь какие-то, современным языком говоря, торгово-рыночные отношения.

Вот именно эту сделку-то Иов и отверг с полнейшим негодованием, чем и объясняются богоборческие выпады Иова, которые были адресованы не Благому Всевышнему Богу, а друзьям Иова и тому богу, которого через друзей сатана пытался навязать праведному Иову. Друзья в данном случае выступили, своего рода, орудием сатаны, через которое тот искушал Иова.

Книга подготавливает к принятию новозаветных заповедей блаженств: «Блаженны чистии сердцем, ибо они Бога узрят» – Иов в конце книги удостоил-

ся встречи с Богом. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» – Иову Бог в конце книги дает ответ о вопрошаемом.

Книга Иова имеет и прообразовательное новозаветное значение. В книге мы наблюдаем не просто личную ответственность перед Богом в противовес коллективной, которая была в ветхозаветный период вплоть до Вавилонского пленения в 6 веке до РХ, а по-настоящему ту ответственность, и те отношения с Богом, к которым призывал и о которых проповедовал Иисус Христос – о тех отношениях богосынства, когда люди не просто рабы Богу, отвечающие за свои поступки, но друзья Богу, которые призваны проявлять свою свободу и уподобляться Богу; к тому, чтобы человек стал богом с маленькой буквы! Иов ещё в те ветхозаветные времена захотел того, чего в то время люди и помыслить не могли, где было внешнее богопочитание, люди потому и Мессию не приняли, что ждали не Самого Бога, а земного царя, который сделал бы их царями над миром и другими народами. На протяжении всей книги Иов искал Бога, Иов по-настоящему любит Бога и чаёт встречи с Ним, вступая в богоборчество с мнимым богом, которого Иову навязывают его друзья. Иов обличает своими речами безумие мира. Апостол Павел в 1 послании к Коринфянам пишет: «Мы безумны Христа ради. Даже доньше терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся... Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый доньше». (1 Кор. 4:9-13). Как поется в тропаре блж. Ксении Петербургской: «безумием мнимым, безумие мира обличивши».

Таким образом, «Иов восстает против лживого подобия истинного Бога, против искажения Его царственности, преломленной господстве князя мира сего, против этой глумливой карикатуры: праведный отказывался признать в ней Лицо Того Господа, Которого жаждал увидеть» [3, с. 10].

Литература:

1. Библия. – Киев: Украинское Библейское общество, 2004. – 1393 с.
2. Бухарев, А.М. Святой Иов многострадальный. Обзорение его времени, и искушения по его книге. – М., 1864.
3. Егоров, иерей Геннадий. Священное Писание Ветхого Завета. Часть вторая. Учительные и пророческие книги. – М.: Издательство ПСТГУ, 2005 – 140 с.
4. Козырев, Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. СПб, 2005. – 180 с.
5. Православная энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Книга Иова. [Электронный ресурс]. – 2015 – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/578206.html>. – Дата доступа: 10.04.2015.
6. Честертон, Г.К. Книга Иова. // Мир Библии. – М., 1993.

Е.В.БОНДАРЬ

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ЛИТЕРАТУРНОЕ, ИСТОРИЧЕСКОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КНИГИ ДЕЯНИЙ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ

Книга Деяний апостольских представляет собой уникальное явление в составе Священного Писания Нового Завета: эта книга единственная носит характер исторической хроники. Она выделяется широкой географией дей-

ствий (это большая часть Римской Империи, от Иерусалима до Рима), а также большим количеством действующих лиц. Безусловно, нельзя считать книгу учебником по истории первых христианских общин, в ней написано нечто большее, чем просто история. Книга Деяний апостольских, прежде всего, свидетельствует о Иисусе Христе и о Его Церкви [1], являет собой живое слово о Господе нашем, которое передают свидетели Его жизни на земле, свидетели Его деяний, чудес и проповеди – святые апостолы.

Книга создает необходимый «фон» для большинства посланий апостола Павла, в ней представлено логически последовательное описание его апостольской деятельности. Насколько «беднее» оказались бы мы без книги Деяния Апостолов! Сегодня христианство черпает в ней главные сведения, касающиеся жизни ранней Церкви. На страницах, которые писал святой апостол Лука, мы можем соприкоснуться со временем живой проповеди апостолов, с началом создания Церкви Христовой. Мы можем проследить, как и что делали апостолы для образования и утверждения христианства. Книга никого не может оставить равнодушным. Текст ясно и доходчиво передает заложенную в нем информацию, а привязка к различным событиям, местам, людям, доказывает историческую достоверность всего происходящего в книге.

Деяния святых апостолов сохранились в 3 основных редакциях, которые с конца XVIII века принято условно называть «александрийская» (представлена, прежде всего, Александрийским (V в.) и Ватиканским (IV в.) кодексами, Кодексом Ефрема Сирина), «западная» (представлена Кодексом Безы (V в.), Кодексом Лауда (кон. VI в.), минускулом 614 с острова Корфу (Керкира); цитатами из творений отцов Церкви III-V вв., в основном латинскими), и, наконец, «византийская» (или антиохийская, койне, «текст большинства», т. е. та, которая сохранилась в подавляющем большинстве греческих минускулов) [6].

Основное внимание, при изучении книги Деяний ученые отдают лишь двум версиям: «западной» и «александрийской». Исследователи по-разному относятся к этим редакциям. Такие ученые как Тишендорф, Весткотт и Хорт отдают первичное значение «александрийской» редакции. Леклерк, Цан, Нестле полагают, что обе редакции были написаны апостолом Лукой. Иную гипотезу предложил Стрейндж, он считает, что за обе версии ответственные редакторы, а не апостол Лука (по мнению Стрейнджа, апостол Лука не успел отредактировать свой черновой вариант).

В нынешнее время у исследователей книги Деяний не существует единого мнения о соотношении двух редакций, где есть заметные отличия. Так, например, в «западной» редакции говорится, что Святой Дух сойдет в день Пятидесятницы. В Деяниях 1:26 говорится о 12, а не об 11 апостолах. В Деянии 20:25 говорится не «Царство Божие», а «Царство Иисуса»; имеются дополнения в связи с исцелениями (Деян 6:8), первомученик Стефан совершает «великие чудеса и знамения во имя Господа Иисуса Христа»; в Деянии 9:17 апостол Анания исцеляет Павла «во имя Иисуса Христа»; в Деянии 9:40 апостол Петр говорит Тавифе: «Встань во имя Господа нашего Иисуса Христа»; в Деянии 14:10 апостол Павел исцеляет хромого «во имя Господа Иисуса Христа». Чаще подчеркивается роль Святого Духа в тех или иных событиях.

Что касается подлинности книги Деяний Апостольских, то писатель ее часто указывает на себя, как на спутника Апостола Павла и очевидца некоторых событий, описываемых им (Деян. 16:10-17; 20: 5-1.5; 21: 1-17; 27: 1-28)

Уже со 2-й половины 2-го века у Иринея в послании к Лионской и Венской, к Азийским и Фригийским церквам, у Тертуллиана, у Климента Александрийского, в древнем, так называемом Мураториевом каноне, в древнем Сирийском Пешито, у Оригена, у самого Евсевия, который прямо считает Деяния Апостолов издавна общепризнанным каноническим писанием Луки. Да и у всех писателей церковных, автором книги Деяний называется Лука [3].

О книге Деяний Апостольских есть более ранние намеки и ссылки у Тациана, у Иустина Философа, еще яснее у Поликарпа и у Игнатия. Конечно, ранние указания на книгу Деяний Апостольских не вполне определены, и вообще в самые первые времена христианства на нее ссылаются реже и невнятнее, чем на все Евангелия и Павловы послания. Но, во-первых, древние указания и на Евангелия по большей части – не точные цитаты, а только ссылки. Потом книга деяний, написанная первоначально для частного человека Феофила (Деян. 1:1), вряд ли могла в столь короткое время распространиться повсюду так, как писания апостольские, обращенные к целым христианским обществам [2].

О книге Деяний апостолов говорят и святые отцы. Так, например, святитель Иоанн Златоуст в одной из своих бесед поясняет, почему книга Деяний апостольских читается не после Пятидесятницы, когда действительно начались деяния апостолов, а уже начиная с первого дня Пасхи. Известны толкования Афанасия Александрийского на книгу Деяний святых апостолов. Также толкованием книги Деяний занимались блаженный Феофилакт Болгарский, преподобный Исидор Пелусиот, преподобный Максим Исповедник, святой Лев Великий [7].

Преподобный Исидор Пелусиот дает толкования лишь на некоторые места книги Деяний. Он говорит об «огненных языках», о цитатах «Пророка вам воздвигнет Господь Бог» (Деян. 3:22), «сосуд избран Ми есть Сей» (Деян. 9:15), о капище в Афинах (Деян. 17:23).

Что касается богословского значения книги Деяний, то мы можем смело говорить о том, что центром проповеди апостолов, описанной в книге, является Крестная смерть и Воскресение Господа Иисуса Христа. Все проповеди, в составе Деяний святых апостолов, следуют схеме – сначала собираются свидетельства из Писания о Мессии, а затем показывается, что они относятся к Господу Иисусу [4].

Доктор богословия Виктор Рудковский в своей работе «Триумфальное Евангелие: история Деяний Апостолов», рассуждая о богословии книги Деяний ссылается на одну интересную богословскую тему, которая была популяризирована в 50-х годах XX века баптистским теологом, исследователем Нового Завета Франком Стаггом. Согласно его теории, основной задачей деписателя было показать триумф христианства во враждебном ему мире. Последний стих в книге Деяний Апостолов говорит, что Павел проповедует Царствие Божье и учит о Господе Иисусе Христе «со всяким дерзновением невозбранно» (Деян.28:31). Апостол Лука описывает процесс распространения Евангелия по всему миру. Благая весть преодолевает различные барьеры, такие, как религиозный (люди иудейской веры приходят, чтобы услышать о Господе); Евангелие разрушает социальный барьер, достигая бедных и богатых.

Так же хотелось бы привести цитату из работы Рудковского «Триумфальное Евангелие: история Деяний Апостолов»: «История Деяний Апостолов – это триумф Благой Вести. Эта книга должна служить нам ободрением и напоминанием о том, что Евангелие, в которое мы верим и которое проповедуем, имеет

силу преодолевать любые препятствия и менять жизни людей. Когда мы чувствуем безнадежность и усталость в своем христианском хождении, нам нужно вспомнить, что наше Евангелие так же сильно сейчас, как и в дни, описанные в книге Деяний Апостолов» [8].

Так же святитель Иоанн Златоуст, в своей первой беседе на Деяния святых апостолов, пишет о значении этой книги: «Эта книга может принести нам пользы не меньше самого Евангелия: такого исполнена она любомудрия, такой чистоты догматов и такого обилия чудес, в особенности совершенных Духом Святым. Не будем же оставлять ее без внимания, но станем тщательно исследовать» [5].

Книга Деяний пропитана богословием, в ней показана жизнь и проповедь апостолов, которым Христос заповедал нести Божественную весть во все народы земли. Чтение Книги Деяний душеполезно и необходимо всем людям в любых ситуациях и культурах, поскольку подает истинные и правдивые примеры поведения по заповедям Божиим. И дарует уверенность в том, что, как бы события нашей жизни ни представлялись нам, за всем стоит Бог, всем управляет Всеблагой и на все и во всем Его Святая Воля.

Литература:

1. Библия (Синодальный перевод). Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета./ – М.: Российское библейское общество, 2007. – 1330 с.
2. Аверкий (Таушев), архиепископ. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Апостол./ архиеп. Аверкий (Таушев). – Сан-Франциско: Holy Trinity Orthodox School, 2002, – С. 200
3. Барсов, М., прот. Толкование на книгу Деяний./ М. Барсов. – Москва: издание А.Д. Ступина, 1903, – С. 430
4. Глубоковский Н., проф. Святой апостол Лука – евангелист и деесписатель./ Н. Глубоковский. – Москва: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999, – С. 200
5. Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Деяния Апостольские, в 12 томах./ святитель Иоанн Златоуст. – Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2009, – С. 12000
6. Иоаннис Каравидопулос. Введение в Новый Завет./ Иоаннис Каравидопулос. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010, – С. 368
7. Олесницкий, А. А. Руководство к изучению Священного Писания по творениям святых отцов./ А. А. Олесницкий. – Москва: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2002, – С. 243
8. Рудковский, В. Триумфальное Евангелие: история Деяний Апостолов./ В. Рудковский. – Спокен, штат Вашингтон: Журнал «Голос Истины», Славянской Баптистской Церкви, 2008, – С.32.

Х.О.ЛОДЖАНСКАЯ

**студентка Института теологии Белорусского
государственного университета**

ФЕНОМЕН ЮРОДСТВА

Апостол Павел в первом послании к Коринфянам говорит: «Никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их» (1 Кор. 3:18).

Это послание говорит нам о том, чтобы мы не думали и не воображали себя мудрыми, что-то знающими. Часто наше мудрование может нас привести к неправильному пониманию своего внутреннего мира, Бога. Ересь тоже возникла из-за нашего великого знания, человек настолько хочет понять Бога, что заходя в тупик познания Бога ищет логическую связь мироздания и тем самым находится в ловушке своих собственных мыслей и знаний. Конечно, это не значит, что мы не должны размышлять о духовном мире и о Боге. Мы знаем множество примеров святых и их совершенство пред Богом, знаем их добродетели и вот здесь мы можем им подражать, но не сильно увлекаясь, потому что надо рассчитывать свой духовный потенциал, который должен быть соизмерен с нашими силами.

К подвигам святых тоже должно подходить с осторожностью и не имея опыта молитвы и внутренней аскезы не брать на себя различные подвиги. В данной работе будет рассматриваться такой вид подвига как юродство.

Тема остается важной в современном мире, поскольку до сегодняшнего дня многие проблемы духовной жизни остаются нерешенными в Церкви. Проблема юродства остается открытой, начиная со времен Византии, поскольку людей волновал вопрос о подлинности этого подвига. И так как современная научная медицина развивается, то оказывается, что не всякое юродство является таковым. И эта работа рассматривает схожесть поведение людей с психическими заболеваниями и поведением юродствующих.

«Юродивый» – это сокращение, более точно «юродивый Христа ради». Поскольку значение «урод», «врожденный калека» у слова «юродивый» давно исчезли, а сочетания «Христа ради» вполне понятно [2, с. 2].

В современном лингвистическом обиходе «юродивый» происходит от другого русского слова юродивь (начиная с XIV века, до этого – уродивь); связано со старославянским словом жродь (ѡгерѣѡвоѡс). Человек, отвергший все мирские ценности и ведущий аскетический образ жизни, обладающий мудростью, выражающейся во внешнем безумии. Также обозначает человека глупого и слабоумного. Глупый не способен к сложным рассуждениям и правильным выводам, а у слабоумного происходит поражение интеллекта, в результате которого у человека снижается способность понимать связь между окружающими явлениями, утрачивается способность отделять главное от второстепенного, утрачивается критика к своим высказываниям и поведению. В древнерусском языке часто «юродивых» называли: «похабный» и «блаженный», они описывали одно и то же явление. Сейчас эти два слова имеют различную терминологию: «похабный» – это человек грубы, бесстыдный и неприличный, а «блаженный» – это безмятежный и счастливый [3, с.109].

На Руси есть такая поговорка: «Уничижение – паче гордости». Первоначально это была христианская мудрость о смирении, которое лучше гордыни, но со временем поговорка интерпретировалась: самоуничижение и есть высшая форма гордости. Это говорит о том, в контексте «юродства», что из-за своей гордыни человек может подумать, что он не такой как все, что он достиг совершенства и таким образом начинает вести себя вызывающе. Но это является духовной болезнью и человек прибывает в иллюзии. Гордость способствует такому поведению, но есть пороки, которые приводят человека к внутреннему расстройству. И один из таких пороков – это прелесть.

Духовная прелесть не является каким-либо соматическим (генетически

наследственная болезнь или травма, вызванная внешним воздействием на организм, которая нарушает работу органов) душевным заболеванием, прелесть – это сугубо духовное расстройство, болезнь души в ее личном отношении к Богу. В широком смысле – все люди в прелести, то есть все имеют ложные взгляды, недооценивают полностью свою греховность. В узком смысле – это, когда конкретный человек одержим сильной гордыней и самомнением вплоть до мнения о личной святости.

Святитель Игнатий Брянчанинов говорит о том, что существует много видов прелести. И каждому из этих видов соответствует определенная страсть и каждый вид связан с гордостью. Первым видом прелесть является воображение.

Человек во время молитвы может воображать что-то внутри себя или вне себя, чего не существует.

Примером может быть самонаблюдение К. Армстронг: «Во время молитвы я отчаянно заставляя себя сосредоточить все мысли на встрече с Богом, но он либо оставал суровым надсмотрщиком, бдительно следящим за любыми нарушениями устава, либо – что было еще мучительнее, – вообще ускользал. Я с горечью признавалась себе, что даже те редкие религиозные переживания, которые у меня возникали, вполне могли быть плодом моей собственной фантазии, следствием жгучего желания их испытать» [4, с.6]. Здесь еще воображение и фантазия под контролем этой женщины. Гораздо страшнее, когда человек видит Рай, Иисуса Христа, Богородицу или святого. Контроля в данном случае нет и возникают галлюцинации, часто смешанные с реальным видением, которые от бесов. Бывает, что воображаемые образы что-то говорят и указывают путь ко спасению.

Второй вид прелести – это самомнение. Человек приписывает себе достоинство перед Богом, которого у него нет и ложное чувство, при котором он получает Божественную благодать и дар пророчества.

Преподобный Григорий Синаит также говорит о нескольких формах прелести и делал акцент на демоническом воздействии: «начало свое имеет она в сладострастии, рождающемся от естественного похотения. От сласти сей рождается неуправляемость несказанных нечистот. Распалая все естество и омрачив ум сочетанием с мечтаемыми идолами, она приводит его в исступление опьянением от палительного действия своего и делает помешанным». Эта форма прелести включает дар пророчества, который есть у некоторых людей, на самом деле происходящий от демона [5, с.122].

Таким образом, юродство можно поделить на три типа: первое – природное или добровольное, второе – природное убожество или безумство и третье – душевнобольное состояние.

Цель нашей жизни – это любовь и способом достижения этой добродетели-является молитва. От истинных юродивых мы можем взять пример молитвы и внутреннее трезвение. Как говорит Иоанн Лествичник: «Любовь есть Бог; а кто хочет определить словом, что есть Бог, тот, слепотствуя умом, покушается измерить песок в бездне морской» [6, 4.с].

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2013. – 1519 с.
2. Иванов, С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства / С.А. Иванов. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 452 с.

3. *Димитрий Ростовский, митр. Жития святых. Т.3. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2010. – 400 с.*
4. *Макарий Симонопетрский, иеромон. Жития святых Православной Церкви. Т.6.; перев. с франц. – М.: Адаптур, 2011. – 193 с.*
5. *Зарин, С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению / С.М. Зарин. – М.: Православный паломник, 1996. – 693 с.*
6. *Иоанн Лествичник, преп. Лествица. – СПб., 1998 г. – 352 с.*

К.Н.КОРБУТ

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ФОРМИРОВАНИЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ЗАЧАЛ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

Вся полнота Божественного Откровения, явленная нам, выражается в двух важных формах: Священном Предании и Священном Писании. Первое являет собой живое Слово Божие, второе является основой всего существующего в Церкви Христовой. Священное Писание и Священное Предание являют свою целостность и гармоничность в православном богослужении, которое, в свою очередь, с самых первых веков имеет поучительную структуру, основанную на спасительном Слове Божьем. Это подтверждается тем, что с ранних веков христиане изобрели и популяризировали для записи новозаветных текстов кодексы. В отличие от свитков по кодексам было легко собирать несколько отрывков из разных мест Священного Писания в один сюжет. Этот факт еще раз подтверждает ту важность, которая предавалась тексту Священного Писания в истории христианского богослужения.

Священное Писание используется в богослужении не просто в качестве структурного элемента. Подбор определенных чтений и их последовательность говорит о живой непрерывной традиции, о пророческой и поучительной вести, которую в себе несет Слово Божие. Изменение этой традиции прямым образом связано с изменением церковного устава. Изменение лекционной системы не просто меняет литургический обиход, но оказывает влияние на существо церковной жизни.

Со времен евангельское учение стало записываться. Апостольские Послания – это первые документы и письменные свидетельства о евангельской проповеди.

Конец I века ознаменован некоторыми важными событиями в жизни христиан. Во-первых, это полное отделение христианства от иудейства. Стоит отметить, что к концу I века уже не оставалось прямых свидетелей жизни Христа – его ближайших учеников. К этому периоду фактически было закончена запись Священных книг Нового Завета. Начался процесс канонизации текстов с одной стороны и формирование богослужебных структур с другой.

Принято считать, что во II веке еще не существовало подбора богослужебных чтений, однако современные исследователи обратили внимание на ветхозаветные цитаты из «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа и сделали вывод, что фоном для подбора ветхозаветных цитат могла послужить развитая литургическая лекционная система. Есть основания предполагать, что св. Иустин, бывший активным членом Римской общины, возможно, отразил в своем «Диалоге» новый этап развития церковных служб в это или более

раннее время. Восстановленные лекционарии по сохранившимся проповедям блаж. Августина и свт. Амвросия Медиоланского эту догадку только подтверждают [3, с. 198].

Источники III века говорят нам не только об употреблении Священного Писания за богослужением, но и об особом разделении его на смысловые отрезки – перикопы.

Арабская дидакалия, которая является переводом “Завещания” для Коптской Церкви, впервые говорит нам о делении Священного Писания на перикопы. Использование смысловых отрывков было удобно для проповеди и учения. Церковный год еще не имел много праздничных дней, но для отдельных дней памяти мучеников и праздников, которые формировали богослужебный годовой круг, использовались тематические отрывки из Священного Писания [4, с. 81].

В V веке Папа Римский Целестин I ввел предписания пять антифоны перед чтением Священного Писания. Такая тенденция к сокращению чтений Ветхого Завета перешла со временем и в византийскую традицию [3, с. 305].

В первой половине IV века Евсевий Кесарийский разработал систему ссылок между параллельными местами в Четвероевангелии. Он поместил сюжетные отрывки в особые аркады. Каждый из канонов Евсевия представляет собой ряд параллельных колонок с цифрами. Таким образом, и для богослужения, и для катехизации к тому времени появилось систематизированное Евангелие, имеющее ссылки на параллельные сюжеты у других евангелистов [3, с. 307].

Одним из первых известных делений новозаветного канона на богослужебные отрывки является издание Евфалия. Основным этапом работы Евфалия была выработка удобного деления текста на стихи. Каждый стих содержал в себе столько слов, сколько в состоянии произнести их чтец на одном дыхании. Таким образом смысловой аспект стиха не всегда учитывался.

В известных и дошедших до нас кодексах Нового Завета, а в частности в Синайском, Ватиканском и Александрийском, мы нигде не встретим особых указаний деления текста для богослужебных нужд. Не найдем мы в них и какие-либо выделения праздничных отрывков. Сохранились свидетельства о существовании лекционариев у Геннадия и Мусея, пресвитеров Марсельских, которые жили на исходе V века. До нас также дошло свидетельство святого Венерия, который извлек из Священного Писания чтения на праздничные дни всего года, а также респонсорные стихи псалмов [4, с. 216].

Византийский лекционарий до конца VII века имел отличную структуру, потому что начинался не с Пасхи, а с праздника Рождества Христова. Во время Великого поста читались эпизоды из Евангелия от Луки, а в пасхальную литургию сюжет о воскресении Христа из Евангелия от Марка. Ранний вариант византийского лекционария содержал в себе чтения из Ветхого и Нового Завета [5, с. 46].

В IX веке появляются полные списки устава, как приходского типа, так и монастырские типиконы. Лекционарии, которые использовались в Константинополе для городского типа богослужения того периода, представлены в разных редакциях Типикона Великой церкви. Константинопольская лекционарная система сложилась после VIII века. Данную систему евангельских чтений мы можем найти в уставе Великой Церкви, в богослужебных Евангелиях данного периода. Данная лекционарная система стала основной в Иерусалимской бого-

служебном уставе и используется в современном богослужении. Данная система состоит из двух циклов: первый – подвижный цикл (от Пасхи до Великой Субботы), а второй – неподвижный (от 1 сентября до 31 августа) [1, с. 150].

Последовательность евангельских воскресных чтений периода Пятидесятницы представляет собой строгое и стройное богословие Церкви о Сыне Божьем и о тайне веры в воскресшего Христа. Воскресные евангельские чтения второго цикла – от 1-й недели по Пятидесятнице до подготовительных недель к Великому посту (17 неделя – Евангелие от Матфея и затем 18 неделя – Евангелие от Луки) раскрывают смысл того, что значит быть верующим в Иисуса Христа. Эта логика не так строго выдержана, как в первом цикле, но, тем не менее, она явно прослеживается в цикле тех недель, когда в Церкви прочитывается Евангелие от Матфея [1, с. 158]. Евангелие от Луки, прочитываемое за воскресным богослужением, начиная с 17 седмицы по Пятидесятницы, как бы еще более актуализирует и усугубляет те темы, которые ранее мы слышали в матфеевых зачалах.

Еще более запутаной остается практика великопостного лекционария. Как отмечают некоторые исследователи, великопостное богослужение, так же как и лекционарная система, подверглось так называемому “неосаввинскому” синтезу. Со временем замены Студийского устава на Иерусалимский и совмещению кафедральной и монашеской практики совершения богослужения, лекционарии так же подверглись своеобразным изменениям. Если во время подготовительных недель прослеживается последовательность евангельских тематик, то в воскресные дни Великого поста она не имеет какой-либо особой связи. Это мы видим исходя и из названия этих дней, которые посвящены подвижникам-аскетам. В воскресных чтениях Великого поста очевидно накладываются две традиции – кафедральная и поздняя монашеская, поэтому во 2-ю, 4-ю и 5-ю недели существует два ряда чтений. Согласно кафедральной традиции, субботы и воскресенья считались праздничными днями, поэтому в чтениях не наблюдается каких-либо признаков постного характера [2, с. 72].

К очевидным недостаткам современных лекционарных систем мы можем отнести неразвитость ветхозаветного чтения за Литургией. По аналогии Литургии Преждеосвященных даров, за которой читаются паремии, можно ставить вопрос о чтении паремий за обычной Литургией, как это было в древней Церкви до замены их антифонами. Остается открытым вопрос, почему церковная традиция не закрепила ветхозаветные чтения на воскресной вечерне, которая заступила место прежней воскресной литургии, и что мешает восстановить то, что было утрачено по недоразумению если не на литургии, то хотя бы на воскресной вечерне. Тем более, что прокимен – стих, предваряющий Писание, – и сугубая ектения, которая в праздничном богослужении имеет свое фиксированное место после чтения Священного Писания, красноречиво свидетельствуют о святом месте, которое почему-то в настоящее время оказывается пусто. Можно надеяться, что простое осознание этого факта поможет в будущем восстановить данную систему [6, с. 39].

Давно назрел вопрос о новом уставе богослужения, тем более, что начало обсуждению этого вопроса было положено ещё на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг. и в предсоборной дискуссии. Протопресвитер Александр Шмеман утверждал, что одна из насущных задач нашего времени состоит в пересмотре лекционария в свете современной литургической

ситуации, когда большая часть новозаветных текстов не доходит до слуха и сознания верующих из-за практики ежедневного служения Литургии, на которой основная часть церковного народа физически не может присутствовать. Однако данная проблема касается не только одного Евангелия, но и всего богослужения, которое зачастую сводится лишь к воскресному дню.

Необходим новый «синтез», в котором акценты были бы расставлены так, чтобы вернуть синаксарному богослужению его изначальный центр – слово Божье и его пророческое слышание [6, с. 56].

Литература:

1. Вукашинович, В. Б. *Литургическое возрождение в XXI веке/ В. Б. Вукашинович – Москва, Христианская Россия – 2005. – 236 с.*
2. Евлогий (Катакис), иером. *История греческого лекционного текста Евангелий: дипл. работа 30.06.1984/ иером. Евлогий (Катакис). – СПбДА, 1984. – 122 с.*
3. Мецгер Б. *Новый Завет. Контекст, формирование, содержание/Б. М. Мецгер – Москва, ББИ – 2003. – 360 с.*
4. Скабалланович, М. *Толковый Типикон / М. Н. Скабалланович – Москва, «Паломник», 1995 – С. 140 – 166.*
5. Тафт, Р. Ф. *Византийский церковный обряд, краткий очерк/ Р. Ф. Тафт – Спб.: «Алетейя», 2000. – 160с.*
6. Шмеман, А., прот. *Евхаристия Таинство Царства / А. Шмеман. – Москва: «Паломник», 2007. – 310с*

Р.Г.ПАШКО

**ПРОФЕССОР КАФЕДРЫ ОБЩЕНАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН
УО «ИНСТИТУТ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ»,
КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ДОЦЕНТ**

Ж.А.ПАРХАНОВИЧ

**СТУДЕНКА 2 КУРСА ФАКУЛЬТЕТА ЭКОНОМИКИ И БИЗ-
НЕСА УО «ИНСТИТУТ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯ-
ТЕЛЬНОСТИ»**

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ НАСЛЕДИЯ ФРАНЦИСКА СКОРИНА ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Сегодня Беларусь гордится тем, что страна занимает высокие позиции в мировом рейтинге качества жизни. В Беларуси давно нет неграмотных. По качеству образования наша страна находится на передовых позициях. Высшее образование становится всеобщим, а не для избранных. Не в этом ли заслуга тех наших соотечественников-интеллектуалов, которые задолго до XXI века подготовили основу для устойчивого развития нашей страны сегодня? И это не риторический вопрос.

В 2017 году в Беларуси и во всем мире отмечается 500-летие со дня издания в Праге 22 книг Библии и Псалтыри на старобелорусском языке первопечатником и просветителем Франциском Скориной, родом из Полоцка. В Беларуси количество исследований, посвященных жизни и творчеству Ф.Скорины, с каждым годом растет: Н.Ю. Березкина, А.И. Груша, К.А. Каешкина, Л.С. Прокопья, Р.А. Симонов, В. Шимолин и др. Как показывают новейшие исследования, масштаб личности белорусского просветителя трудно ограни-

чить территорий какого-либо государства [см. 2]. В Падуанском университете на почетном месте расположен портрет доктора медицины Франциска Скорины среди прославленных ученых и исторических деятелей Италии и Европы. В архивах Ватикана сохранились сведения о том, что Ф.Скорина, находясь на службе у датского короля, выполнял важную общеевропейскую миссию по налаживанию межконфессионального и межкультурного диалога. Подчеркивая значение интеллектуального вклада Ф.Скорины в общеславянское культурное развитие, известная российская исследовательница М.С. Киселёва ставит Ф.Скорину в ряд тех, кто оказал определяющее влияние на интеллектуальный выбор России в XVI – XVIII вв. [1, с. 77, 78].

М.С. Киселёва справедливо считает, что в Малой и Белой Руси сложился тот тип интеллектуала, который оказался способным к распространению своего культурно-просветительского влияния на восточные русские земли и, прежде всего, на Московский двор. Впоследствии православные книжники стали катализатором расцвета "русской" культуры в пределах Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. Переводческая и книгоиздательская деятельность Франциска Скорины, по мнению М.С. Киселёвой, стала блестящим и успешным примером образовательной коммуникации в общеевропейском масштабе. Интеллектуал из Полоцка явился своеобразным мультипликатором гуманистических идей, распространявшихся по все Европе. Франциск Скорина применял новейшие технологии в области книгопечатания для распространения просвещения, науки, культуры и образования. Его жизнь и деятельность можно сравнить с интеллектуальным подвигом славянских просветителей – св. Мефодия и Кирилла, создателей общеславянского литературного языка. М.С. Киселёва подчеркивает существование неразрывного единства учебных заведений и типографского дела, что привносило особый полемический дух и создавало напряженную интеллектуальную атмосферу в восточнославянском обществе [1, с. 74, 75, 77, 78]. Франциск Скорина внедрил новые образовательные практики, которые, как считают многие ученые, были заимствованы из системы образования гуситов (имеется ввиду идея домашнего чтения библейских текстов). Франциск Скорина не только переводил, но и издавал Библию, сначала в Праге, а затем в Вильно. Таким образом, книга становилась доступной и служила основой для формирования личностного ответственного сознания человека, способом самопознания и интеллектуального развития, духовно-нравственного воспитания.

Белорусский интеллектуал проявил себя в различных областях: книгопечатании, философии, теологии, медицине, ботанике, лингвистике и межкультурной коммуникации, общественной деятельности. Следы жизни и деятельности Франциска Скорины мы находим в библиотеках, музеях и университетах Беларуси, Великобритании, Германии, Дании, Литвы, Польши, России, Словении, США, Украины, Чехии. Вместе с тем, расширяя границы влияния наследия Франциска Скорины до масштабов общеевропейских и даже мировых [2], мы прежде всего подчеркиваем общеславянское, региональное и даже локальное значение деятельности просветителя для белорусского Возрождения [3, с. 338]. Тем самым, на наш взгляд, его жизненный подвиг вписывается в то, что сегодня обозначается термином "глокализация", то есть проявление локального в глобальном. Очевидно, что Франциск Скорина опередил свое время на многие столетия.

Наследие белорусского первопечатника актуально для XXI века. Франциск Скорина – предвестник межнационального мира и полиэтнического взаимообогащающего взаимодействия, межконфессионального согласия, сторонник единства славянской культуры, поборник христианских духовно-нравственных и гуманистических универсальных ценностей, направленных на воспитание всесторонне развитой личности.

Литература:

1. Киселёва, М.С. *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености / М.С.Киселёва.* – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 472 с.
2. Суша, А. *Франциск Скорина – человек мира / А.Суша.* – Минск : Беларуская Энцыклапедыя, 2016. – 300 с.
3. Францыск Скарына. *Зборнік дакументаў і матэрыялаў.* – Мінск: "Навука і тэхніка", 1988. – 340 с.

О.Ю.КНАУС

СТУДЕНТКА ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

РАЗВИТИЕ РИМО-КАТОЛИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О БОГОДУХОВЕННОСТИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Священное Писание Ветхого и Нового Завета со времен создания является главным источником правил христианском жизни. Из него черпают догматические истины и духовные принципы. Богодуховенность Священного Писания позволяет нам не сомневаться в подлинности этих Книг.

Агиографы писали посредством водительства Святого Духа. «Для того, чтобы составить Священные книги, Бог избрал людей, к которым обратился, используя полностью их способности и силы, с тем, чтобы, при Его действии, в них и через них, они письменно изложили, как настоящие авторы, все, и только то, что Он хотел» [6, с.106].

Свидетельство о богодуховенности Священного Писания присутствуют уже в книгах Ветхого Завета. Пророк Исаия (Ис. 34,16) употребляет словосочетание «книга Господня», таким образом говорит, что не он является автором, но только записывает. Когда пророк Неемия произносит исповедь, то опирается на записанный Закон (Неем. 9,3), который собственно принадлежат Духу Господню (9,20). Такие же свидетельства есть в этой же книге (Неем. 9,30) в пророческой речи: «Духом Твоим через пророков Твоих». В книге пророка Захарии (7,12) написано: «И сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф Духом Своим чрез прежних пророков».

Подтверждение свидетельств Ветхого Завета есть в Новом. В Деяниях Святых Апостолов говорится: «Надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Святой устами Давида» (Деян. 1,16) и «Ты устами отца нашего Давида, раба Твоего, сказал Духом Святым» (Деян. 4,25). Часто Апостолы используют выражения: «как говорит Дух Святой» (Евр. 3,7), что уже использовалось в книге Псалмов. Господь Иисус Христос и Сам цитирует эту формулу ссылаясь на Ветхий Завет: «Ибо сам Давид сказал Духом Святым» (Мк. 12,36; срв. Мф. 22,43). Апостол Петр о ветхозаветных пророках, что в них говорил Сам Дух

Христов, что сравни Духу Святому (1 Петр 1,10-11) [9, с. 48].

Термин сам богодухновенность уходит корнями в книги Ветхого Завета, под формулировками Дух «сошел на» (1-я Цар 10,10), «вдохновил говорить» (Иез 11,5), «Дух Господень объял» (Суд 6,34, Суд 11, 29, Суд 14,16-19). Исключительно в Новом Завете есть точно указание на богодухновенность Священных Книг, во Втором послании Петра 1, 16-21: «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произнесимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым».

Апостол Павел во Втором послании к Тимофею пишет: Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим 3,14 17). С древнегреческого языка фразы «*pasa graphē*» переводится как «каждое Писание» или «все Писание» обладает важным смысловым значением. Вариант апостол Павел может подразумевать «всякое Писание», это значит он имел в виду любой отрывок из Писания, что каждая фраз продиктована Духом Господним. Если Павел имел в виду «все Писание», то значит, что те Книги, которые церковь почитает на данный момент богодухновенны. Несмотря на то, что перевод этого сочетания как «все Писание» имеет, по-видимому, больше оснований, оба перевода поясняют, что при любом варианте то, что называется «Писанием», является богодухновенным. Мысль о том, что существует «Писание», не являющееся таковым, Павел не разделяет. [3, с. 101] Писание не предстает как результат человеческого гения, его разума или изысканий, но оно остается «богодухновенным».

Древние отцы церкви не отрицали богодухновенность Ветхого и Нового Завета. Они считали, что это одна из характеристик Священного Писания. Но боговдохновенность, признаваемая ими за Священным Писанием, – лишь одна из сторон многогранной деятельности Св. Духа в Церкви. Среди сочинений Евсевия есть проповедь, в которой говорится: «Да пребудет всемогущее вдохновение Отца и Его Сына на мне, говорящем ныне» [7, с. 144].

Но отцы считали и себя движимыми Духом Святым, так же и своих современников. Блаженный Августин в письме к епископу Иерониму пишет, что на нем не только пачит божественная благодать, но и то что ему диктует текст сам Дух Святой. А Павел Диакон писал, что Дух Святой «в виде голубки белее снега» растолковывал ему тайны Св. Писания.

В средневековье папа Лев IX выводит формулу учения о Боге, как авторе Священного писания, в вероисповедании, предложенном антиохийскому епископу Петру. В этом вероисповедании, которое с тех пор и до настоящего времени читается католическими епископами, при посвящении их в епископский сан, папа говорит: «Я верую также в Духа Святого, говорившего через пророков. Я верую, что только один – автор Нового и Ветхого Завета, закона, пророков и Апостолов: всемогущий Господь и Бог» [8, с. 60].

Даже по таким высказываниям папы можно сказать, что римо-католическая церковь не отрицает вербальное учение о богодухновенности Священного Писания. А только лишь подчеркивает, что единственный автор Священного Писания – Бог.

В начале XIII-го века по распоряжению папы Иннокентия III (1198-1216), когда еретики римо-католической церкви вальденсы возвращались в католиче-

ство, то они должны были произнести следующее исповедание: «Мы веруем, что один и тот же Господь есть автор Нового и Ветхого Завета» [8, с. 222].

Общее Божественное вдохновение Священных книг Ветхого и Нового Завета выражено в вероисповедании папы Климента IV, предложенном им в 1267 году византийскому императору Михаилу Палеологу. Оно было зачитано императором перед папой Григорием X на лионском соборе в 1274 году. Текст вероисповедания: «Мы веруем также, что один автор Нового и Ветхого Завета, закона, пророков и Апостола: Бог и всемогущий Господь».

В 1438-1445 году на Флорентийском соборе был утвержден библейский канон, который разработан ещё в 393 году в Иппонии и послание папы Иннокентия I, также было принято, что Бог это единоличный автор Священного Писания «Одного и того же Бога она признает автором Ветхого и Нового Завета, то есть, закона, пророков и Евангелия, так как тем же самым Духом Святым говорили Святые обоих заветов, книги которых принимает и почитает церковь».

На следующем соборе стоял вопрос о богодухновенности Священных Книг. Это был ответ реформаторским идеям, было утверждено, что Дух Господень присутствует не исключительно в Библии, но также и в аграфях. К ним он применил формулу «dictare», которая не могла иметь значения «устной диктовки» (устные предания как таковые не имеют словесной определенности), а была синонимом вдохновения – «inspirare» [2, с. 183].

Далее на Первом Ватиканском соборе утверждается: «Если священный писатель писал, побуждаемый Святым Духом, то его слова являются словом Божиим и каждое слово Божие открывает Бога. Поэтому вся Библия является откровением для нас, она – Слово Божие, но не вся Библия составлена в Откровении, заранее сообщенным автору» [4, с. 305].

Первый Ватиканский Собор подтверждает, уже принятую доктрину о богодухновенности Святых Книг, но не закрывает диалог о природе самой диктовки Святого Духа человеческим авторам.

Энциклика 1883 года *Providentissimus Deus* Льва XIII это первый документом в Учительстве Католической Церкви, в котором идет речь о природе вдохновенности через анализ психологии агиографов в трех ее измерениях: умственной, волевой, профессиональной.

Следующая энциклика *Spiritus Paraclitus* Бенедикта XV 1920 года утверждает, о безошибочном написании Текста, но в тоже самое время не мешает автору проявлять свой стиль в изложении.

Последняя энциклика, которая затрагивает эту тему – *Divino Afflante Spiritu* Пия XII 1943 года превозносит богодухновенность инструментальность диктовки и подчеркивает, что личностная характеристика автора отнюдь не устраняется и не умаляется действием Святого Духа. Хотя сама энциклика папы Пия XII не дает характеристик диктовки в понятиях энциклик *Providentissimus Deus* или *Spiritus Paraclitus* [3, с. 154]. Последняя энциклика оставляет вопрос о природе диктовки.

Постановление *Dei Verbum* Второго Ватиканского собора сообщает о сохранении инструментальной идеи диктовки Святым Духом агиографам. Но в тоже время не говорит о них как об «орудии» Его [5, с. 622]. Второй Ватиканский собор избегает точного определения богодухновенности, ее границ и природы.

Таким образом, можно сказать, что аспект сущности богодухновенности как действия Святого Духа на человека остается неизученным.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета – М.: Российское Библейское общество, 2009. – 1296 с.
2. Антонини, Бернардо Божественное Откровение/ Бернардо Антонини // М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 2001. – 219 с.
3. Джеймс, Д. Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе/ Д Джеймс,Данн, Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролоф. – М.: ББИ, 2011. – 208 с.
4. Документы I Ватиканского собора/под ред. А. Коваль. – М.: Paoline, 1998. – 589 с.
5. Документы II Ватиканского собора/под ред. А. Коваль. – М.: Paoline, 2004. – 710 с.
6. Катехизис Католической Церкви/ под ред П. Сахаров. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 1996. – 216 с.
7. Леонардов, Д.С. Учение о богодухновенности Священного писания апологетов II века / Д.С. Леонардов. – Т. 1. //Вера и Разум, 1901. – 365 с.
8. Леонардов, Д.С. Учение о богодухновенности Священного Писания в средние века/ Д.С. Леонардов. – Т. 1. //Вера и Разум, 1910. – 330 с.
9. Маннучи Валерио Библия-Слово Божие/ Валерио Маннучи// М.: ЭЛИА – АРТ-О, 1996. – 428 с.

А.Н.ЧЕРНЯКОВ

СТУДЕНТ ИНСТИТУТА ТЕОЛОГИИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ИСТОКИ ВОСТОЧНОГО МОНАШЕСТВА

Православное монашество уходит корнями в древний период церковной истории, одной из существенных характеристик которого было соблюдение жестких морально-нравственных принципов, базирующихся на аскетических практиках. Примеры этому мы можем найти в посланиях апостола Павла: «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники Царства Божия не наследуют» (1Кор.6:9-10). «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). Эти принципы, изложенные в богословской системе апостола Павла, легли в основу уставной системы христианской аскезы, которая стала базой литургической и культурной жизни Православия.

Феномен аскетизма как внешней формы религиозных культовых практик, выраженный в формах безбрачия, телесного воздержания, поста и молитв, был достаточно распространенным в синкретизме греко-римской и законничестве ветхозаветной традиций [11, с. 11].

Некоторые разрозненные элементы, из которых позднее сложилось органичное целое христианского аскетизма, присутствовали и в языческой античности, и в религии ветхозаветного Израиля. В меньшей степени они заметны в греческой и римской религиях, где наличие этих элементов было преимущественно связано с представлением о ритуальной чистоте, а поэтому они носили

чисто формальный и внешний характер (например, различные предписания касательно воздержания фламинов (жрецов культа Юпитера), или обязательность девственности для весталок) [11, с. 12].

В рамках аскетической системы ветхозаветной религии основные подвижнические движения основывались на призыве Бога на страницах Священного Писания: «святые будьте, ибо свят Я, Господь Бог ваш» (Лев. 19:2). В религии древних иудеев основные формы аскетизма практиковались в институте назореев (Числ. 6 гл.), в служении при скинии левитов и священников (напр., Самуил, 1 Цар. гл. 1 и 2 до 12 ст.). Наиболее распространенными аскетическими практиками, в которых упражнялись простые иудеи, были стояние «сынов», или «ликов пророческих» (3 Цар.18:4; 22, 6), добровольная нищета (Ионадав и его потомки – Иер.35:6–9) и отшельничество (пророк Илия, Иоанн Предтеча). Как правило, отречение от имущества не было связано напрямую с безбрачием или отсечением своей воли, что характеризовало христианское монашество в последующие столетия. Для ветхозаветных подвижников допускаясь вступление в брак и ведение активной социальной жизни, основные требования затрагивали обрядовую сторону религиозности. Девство было чуждо большинству евреев по причине глубокого укоренения в их сознании идеи деторождения (Втор.25:9), как средства, при помощи которого должен прийти на землю Мессия. Безбрачие практиковалось лишь единичными представителями: пророк Илия и Иоанн Предтеча [11, с. 14–15].

Эти разрозненные подвижнические идеи, содержащиеся в «естественном» и ветхозаветном Откровении, были развиты в христианстве как религии аскетической: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф.16:24; ср. Мк.8:34 и Лк.9:23) [11, с. 26].

Христианство заимствовало из иудейской традиции определенные вероучительные и культовые элементы, переосмыслив и расширив их внутреннюю идейную составляющую.

В христианской традиции полностью отказались от кровавых жертвоприношений и заменили их таинством Евхаристии, ветхозаветный обряд обрезания – таинством Крещения. Христианские подвижники соединялись с Богом в Таинствах церкви и «закрепляли» благодатные дары в своей душе с помощью различных аскетических упражнений.

Основная задача новозаветного христианского аскетизма состоит в подражании Христу. Цель же этого подражания открыта нам Самим Господом: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5:48). Бог же совершен в бесконечной степени. В этом открывается та идеальность христианства и евангельского учения, которая отличает его от языческих и ветхозаветной религии [11, с. 27–28]. Эти черты начали активно появляться с самого начала христианской истории.

Первые контакты христианства с миром привели к появлению феномена мученичества. Древние христиане были настолько крепки в вере в Бога и в любви к Нему, что готовы были идти на смерть за свои убеждения. Монахи же продолжили традицию мучеников и перенесли это горение веры из области церковно-общественных отношений в область внутренней религиозной жизни. Монашество стало своеобразным продолжением мученичества – добровольным мученичеством за Христа, которое совершалось в области личной аскеты и воздержания. Постепенно монахи стали «авангардным» движением в области

развития христианской святости.

Со временем выделились три внешних типа организации монашеской жизни: отшельничество (анахоретство), блаврское (киновийное) (скитское) монашество [7], основным их отличием был социально-бытовой тип организации жизни. Отшельничество предусматривало отдельное существование, лаврское монашество – организацию крупных монастырей, а киновийное – устройство небольших монашеских групп.

Основателем православного анахоретства называют преподобного Антония Великого, египетского отшельника (251 – 355/356 гг.). Постепенно к нему стали собираться иноки, которые селились в отдельных кельях на достаточно большом расстоянии друг от друга.

Согласно «Житию», написанному св. Афанасием Великим, преподобный Антоний был коптом по происхождению и родился в простой, но зажиточной семье египетских земледельцев около 251–253 гг. После смерти родителей, в двадцатилетнем возрасте юноша удалился от мира в пустыню [11, с. 123-124].

Через некоторое время к Антонию начали стекаться толпы мирян и монахов за наставлениями и укреплением в духовной жизни, которые впоследствии стали передавать собственный духовный опыт своим ученикам. Таким образом, изначально в монашестве устанавливается традиция старчества, своего рода «харизматического преемства» [11, с. 127], в рамках которого происходило руководство развитием духовной жизни. Преподобный Антоний не оставил отшельникам никакого Устава, которым они могли бы руководствоваться в духовной жизни [7].

С увеличением числа монахов назрела необходимость дисциплинарной организации их общинной жизни: первый общежительный устав составил преп. Пахомий Великий, который положил начало жизни в киновиях или монастырях еще в прививании преп. Антония [7]. Это стало очередным витком истории развития монашества.

Преп. Пахомий Великий был младшим современником преп. Антония. Пахомий, копт по происхождению, родился в Верхнем Египте около 292 – 294 гг. в семье язычников. В христианство он обратился уже в сознательном возрасте примерно в 312 г. и вскоре принял монашество, организовав монастырь. Его дело начало стремительно развиваться, что было связано с быстрым распространением христианства в социуме и трансформации социального устройства Церкви: к моменту ранней кончины преподобного (в 346 г.) под его управлением находилось 11 монастырей, в них жило около 7000 монахов. Большинство общежительных обителей руководствовались правилами преп. Пахомия [11, с. 160].

Преп. Амон Нитрийский и преп. Макарий Египетский основали первые лавры, что стало высшим витком развития социального устройства монашеской жизни. Лаврский тип организации монастыря предусматривал совместную жизнь нескольких тысяч монахов путем синтеза принципов отшельничества и киновийной жизни [7]. Преп. Амон удалился на Нитрийскую гору, где впоследствии подвизалось около 5000 монахов [11, с. 135-136]. На несколько километров вглубь в пустыню от Нитрийской горы были келлии. Из знаменитых «келлиотов» наиболее известным был преп. Макарий Египетский [11, с. 137-138]. На один день пути от келлий находилась скитская пустыня. Первым обосновался здесь преп. Макарий Египетский. Он родился в благочестивой

христианской семье в Нижнем Египте на рубеже III и IV вв. Преподобный, став пресвитером, удалился в пустыню, на тот момент ему было около 30 лет. Здесь монах подвизался в одиночестве на каменной горе, скончался около 390 года [11, с. 142-143]. Преп. Макарий, знаменитый своими духовными поучениями, смог собрать вокруг себя большое количество последователей, в результате чего его лавра стала образцовой для организации монастырей в последующие эпохи.

Таким образом, восточное монашество, базировалось на нескольких элементах: с социо-культурной точки зрения оно стало преемником аскетических традиций язычества и ветхозаветной религии, с духовной – получило уникальные черты, став своеобразной «подготовкой» к святости для христиан. Монахи органически вписывались в систему церковного устройства, выполняя ряд важных функций в истории Церкви: консолидации духовных движений христианских общин, выработки литургическо-культурных богослужебных и дисциплинарно-покаянных практик церковной жизни и культурной трансмиссии христианских ценностей в социуме. Со временем проходила эволюция социально-бытового устройства и развитие уставной монашеской дисциплины: от примитивных форм анахоретства к высокоразвитым формам лаврской жизни. В той или иной мере эти типы развивались в последующих эпохах истории Церкви, влияя на ее внешнее устройство и внутреннюю жизнь. Монашество было призвано воплотить в реальности высокий идеал христианской нравственности, став своеобразным «законодателем и авангардом» христианства, отчасти ему это удалось. Оно сохраняет свои высокие авторитетные позиции в жизни православия вплоть до нашего времени.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: «Российское Библейское общество», 2003. – 927 с.
2. Азбука веры [Электронный ресурс] / Иоанн (Маслов), схиархим. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maslov/simfonia-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo/69. – Дата доступа: 30.05.2016.
3. Азбука веры [Электронный ресурс] / Петр (Екатериновский), еп. О монашестве. Обеты девства, нестяжательности и послушания. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Petr_Ekaterinovskij/o-monashestve-obety-devstvanestjazhatelnosti-i-poslushanija/. – Дата доступа: 17.04.2016.
4. Азбука веры [Электронный ресурс] / Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве. Книга 1. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Zadonskij/ob-istinnom-hristianstve_kniga1/. – Дата доступа: 06.04.2016.
5. Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. / Свт. Афанасий Великий. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т. 1. – 524 с.
6. Иоанн Лествичник, прп. Лестница, возводящая на небо / Иоанн Лествичник, прп. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 592 с.
7. Исторический сайт + Исторический форум [Электронный ресурс] / Стрельникова Евгения. Восточное монашество по памятникам начала VI – конца VII вв. – Режим доступа: <http://www.historichka.ru/works/monachestvo/>. – Дата доступа: 23.04.2016.
8. Каталог библиотеки «Святоотеческая литература» [Электронный ресурс] / Лопухин, А.П. (ред.) Православная Богословская Энциклопедия Том второй Археология – Бюхнер. – Режим доступа: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaja-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-2/>. – Дата доступа: 30.05.2016.

9. *Преподобного отца нашего аввы Доротея душеполезные поучения и послания. С присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка* – М.: Благовест, 2010. – 416 с.
10. Санкт-Петербургская православная духовная академия. Архив журнала «Христианское чтение» [Электронный ресурс] / Извеков, М. С. Преподобный Антоний Великий. – Режим доступа: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Izvekov-MS/prep-Antonij-Velikij-7-8.pdf>. – Дата доступа: 30.05.2016.
11. Сидоров, А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А.И. Сидоров. – М.: Православный паломник, 1998. – 526 с.

Р.М.БОРОДИЧ

СТУДЕНТ Минской духовной академии

ВОЗНИКНОВЕНИЕ БГКЦ В ПОСЛЕДНЕЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ ХХ

В истории современной Беларуси появление Униатской Церкви стало возможным в результате ослабления коммунистической идеологии и разложения структур государственной власти в СССР. Создание БГКЦ произошло на волне национального подъема в обществе и благодаря деятельности пронационально настроенных политиков, духовенства, интеллигенции и молодежи. В СМИ активно пропагандировалась мысль, что белорусская нация должна иметь свою собственную религию – униатскую.

Украинская журналистка Клара Гудзик отмечает, что в Беларуси всплеск интереса к католицизму восточного образца начался в 80-е гг. Причем обсуждали эту тему на самых разных уровнях: в интеллигентской среде, в студенческих аудиториях, особенно активно поднимался вопрос в СМИ. В это время молодежные активисты создали группу, которая начала «возрождение» (на самом деле, образование) БГКЦ. Так, в 1990 г. в свет вышел первый номер «Унии» – официального журнала новой Церкви. Журналистка подчёркивает следующий факт: «Общество современной независимой Белоруссии поддержало идею возрождения Белорусской Греко-Католической Церкви — согласно опросу 1992 г., эту идею поддержали сотни тысяч людей, среди них немало интеллигенции. Но дело нужно было начинать чуть ли не с нуля — не хватало (не хватает и сейчас) священников, храмовых зданий и соответствующих церковных инфраструктур»¹⁶.

Кандидат исторических наук Андрей Киштымов в своей статье «Униатство и белорусская национальная идея: от Кастуся Калиновского до наших дней», отмечает: «Молодежные национально-культурные и демократические организации, в первую очередь «Толока» (лидер Винцук Вечёрко), которая являлась лидером «Конфедерации белорусских обществ» (всего 66 обществ), потребовали возобновления деятельности Белорусской Греко-Католической Церкви. На организационном съезде Белорусского народного фронта (Вильнюс, июнь 1989 г.) тезис об униатстве как белорусской национальной Церкви вошел в принятые программные документы. В Программе БНФ, в разделе «Религия и общество», было записано: «Униатство, возникшее в конце XVI ст. как объединение Православной и Католической Церквей, на протяжении XVII – XVIII столетий стало самым массовым в Белоруссии вероисповеда-

¹⁶ Гудзик, К. Белорусские мученики / К. Гудзик // Газета День [Электронный ресурс]. – 2006. – №15. – Режим доступа : <http://www.day.kiev.ua/ru/article/ukraina-incognita/beloruskie-mucheniki>. – Дата Доступа : 03.03.2015.

нием, последовательно использовало в богослужении белорусский язык и было запрещено царскими властями в первой половине XIX ст. В истории Православия и Католицизма также были периоды обращения к белорусскому языку, но эти конфессии в разные времена являлись и орудием русификации, полонизации белорусов. В результате, определенная часть белорусов-католиков стала считать себя поляками, а многие православные белорусы называть свою веру «русской»¹⁷. Конец 80-х годов XX в. в Беларуси определялся ростом заинтересованности Униатской Церковью среди студентов и интеллигенции Минска и других городов Беларуси¹⁸.

Идея «единой Белорусской национальной Церкви» продолжала активно продвигаться в 90-е гг. и особенную актуальность приобрела на фоне становления белорусской государственности. В обстановке национального возрождения вновь зазвучала исторически не новая мысль, что нация без своей особой религии и Церкви существовать не может. На статус носителей национального духа белорусского народа претендовала Униатская Церковь¹⁹. Причем, стоит особо подчеркнуть, что выдвигалась эта идея не столько церковными иерархами, сколько верующими из числа интеллигенции. Как один из пунктов своих политических программ ее использовали многие новые политические объединения. Сразу после объявления независимости Беларуси у власти оказалось много греко-католиков и проуниатски настроенных политиков. В их числе, к примеру, небезызвестный Зенон Позняк²⁰.

Энтузиазм строительства ранней БГКЦ на заре 90-х гг. объясняется еще и тем, что после распада СССР и обретения суверенитета Беларусью, белорусские греко-католики наконец могли выйти из подполья и свободно исповедовать свою веру. Как справедливо отмечает исследователь Андрей Киштымов, главным импульсом к «возрождению» униатства стало посещение Беларуси Апостольского визитатора для белорусов зарубежья, митрофорного протоиерея Александра Надсона²¹ (+16.04.2015). 11 марта 1990 г. он возглавил первую открытую Божественную Литургию на белорусском языке по византийскому обряду. Служба прошла в Минске в костеле Воздвижения Святого Креста на Кальварийском кладбище. Именно с этого дня началась история Белорусской Греко-Католической Церкви. После визита ставленника официального Рима, униаты почувствовали, что они не одиноки – у них есть поддержка и одобрение такого сильного покровителя как Ватикан. Позже протопресвитер Александр Надсон неоднократно приезжал в Беларусь из Лондона и оказывал поддержку кампании по «восстановлению» деятельности БГКЦ.

17 Киштымов, А. *Адкрытае грамадства Інфармацыйна-аналітычны бюлетэнь* 2002, N2(13) *Уніяцтва і беларуская нацыянальная ідэя: ад Кастуся Каліноўскага да нашых дзней* / А. Киштымов // <http://www.data.minsk.by/> [Электронны ресурс]. – 2015. – Режим доступу : <http://www.data.minsk.by/opensociety/2.02/5.html>. – Дата доступу : 26.03.2015.

18 Архімандрый Сяргей (Тяек): «Грэка-Каталіцкая Царква пашырае беларускую хрысціянскую культуру». [Электронны ресурс]. – 2015. – Режим доступу : <http://krynica.info/be/2015/02/23/gaek-grehka-katalickaya-carkva-pashyrae-belaruskuyu-khrysciyanskuyu-kulturu/> – Дата доступу : 24.02.2015.

19 Свирид, А. *Униатская Церковь в Западной Беларуси (1921-1939 гг.): дис. ... канд. богосл. / А. Свирид.* – Минск, 2002. – С. 4. Свирид, А. *Униатская Церковь в Западной Беларуси (1921-1939 гг.): дис. ... канд. богосл. / А. Свирид.* – Минск, 2002. – С. 4.

20 *Краткая история БГКЦ.* [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступу : <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-64kratrus.html>. – Дата доступу : 26.03.2015.

21 Генцлер, К. *Сімбіёз паміж Евангельем і культурай* / К. Генцлер // Сайт прыхода Свято-го Язэпа [Электронны ресурс]. – 2015. – Режим доступу: <http://svjazep.org/index.php?newsid=529>. – Дата доступу: 14.02. 2015.

21 сентября 1990 г. в Минске прошло установочное собрание минских греко-католиков, на котором выбрали Церковную Радугу минской греко-католической общины. Беспрецедентное увеличение интереса к БГКЦ в 1990 г. выразалось в появлении униатских организаций не только в Минске, но и в менее крупных городах: Гомеле, Полоцке, Новополоцке. Нашлись сочувствующие новой Церкви в Витебске, Гродно, Столбцах, Бресте, Лиде, Могилеве, Орше и Фаниполе²².

Сильную поддержку белорусским униатам оказывала Украинская Белорусская Греко-Католическая Церковь. В октябре 1990 г. митрополит Киево-Галицкий и Львовский Владимир (Стернюк) подписал грамоту для минской и гомельской греко-католических общин о принадлежности их к Киево-Галицкой митрополии. Это говорило не только о намерении всячески покровительствовать белорусским приходам, но и открывало возможность для прихожан БГКЦ получать образование в западноукраинских семинариях и в Львовской греко-католической академии²³. Помимо этого, 30 октября 1990 г. украинский митрополит назначает священника Петра Кузьмичева первым деканом БГКЦ.

В 1994 г. Ватикан подтвердил белорусскоязычную версию литургических текстов (с тех пор на греко-католических приходах служба ведется на белорусском языке). Текст с греческого языка перевёл протопресвитер Александр Надсон²⁴.

Таким образом мы видим, что условия для создания БГКЦ во многом создала политическая обстановка того времени: распад СССР (и, как следствие, либерализация отношения к религии), в результате чего униаты получили возможность открыто проповедовать; становление государственности в Беларуси и всплеск национального самосознания среди населения; поддержка влиятельными политиками того времени идеи о необходимости создания собственной Церкви, без которой якобы «нация – это не нация». Хотелось бы отметить также беспрецедентную поддержку Украинской Греко-Католической Церкви, которую она оказывала белорусским униатам (помощь приходам, обучение и рукоположение священников для БГКЦ), а также большую заинтересованность в создании и распространении новой Церкви, которую выказывал Ватикан. Очевидно, Римо-Католическая Церковь делает ставку на БГКЦ как на один из инструментов продвижения своих интересов в Беларуси.

Литература:

1. *Архимандрит Сяргей (Гаек): «Грэка-Каталіцкая Царква пашырае беларускую хрысціянскую культуру»*. [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://krynica.info/be/2015/02/23/gaek-grehka-katalickaya-carkva-pashyrae-belaruskiyu-khrysciyanskiyu-kulturu/> – Дата доступа: 24.02.2015.
2. Богдан, П. Царква «Унія» / П. Богдан. – 1990. – № 2. – С. 27.
3. Генцлер, К. Сімбіёз паміж Евангельем і культурай / К. Генцлер // Сайт прихода Святого Язэпа [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа : <http://svjazer.org/index.php?newsid=529>. – Дата доступа : 14.02. 2015.
4. Гудзик, К. Белорусские мученики / К. Гудзик // Газета День [Электронный ресурс]. – 2006. – №15. – Режим доступа : <http://www.day.kiev.ua/ru/article/ukraina-incognita/beloruskie-mucheniki>. – Дата Доступа: 03.03.2015.
5. *Краткая история БГКЦ*. [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим досту-

22 Богдан, П. Царква «Унія» / П. Богдан. – 1990. – № 2. – С. 27.

23 Богдан, П. Царква «Унія» / П. Богдан. – 1990. – № 2. – С. 27.

24 Краткая история БГКЦ. [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа : <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-64kratrus.html>. – Дата доступа: 05.04.2015.

на : <http://www.hierarchy.religare.ru/h-uniate-64kratrus.html>. – Дата доступа: 26.03.2015.

6. Киштымов, А. *Адкрытае грамадства* Інфармацыйна-аналітычны бюлетэнь 2002, N2(13) *Уніатство и белорусская национальная идея: от Кастуся Калиновского до наших дней* / А. Киштымов// <http://www.data.minsk.by/> [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа : <http://www.data.minsk.by/opensociety/2.02/5.html>. – Дата доступа: 26.03.2015.
7. Свирид, А. *Униатская Церковь в Западной Беларуси (1921-1939 гг.): дис. ... канд. богосл. / А. Свирид.* – Минск, 2002. – С. 4.

В.М.Боярцонок

студент Минской духовной академии

ТОЛКОВАНИЕ ОБРАЗА «ТЕТРАМОРФ» СВЯТЫМИ ОТЦАМИ ЦЕРКВИ В РАННЕХРИСТИАНСКИЙ ПЕРИОД

Христианская религия берет свое начало от Ветхозаветных пророчеств, трансформируя их в Новозаветные истины. Примером тесной связи Ветхого и Нового Заветов может служить образ «тетраморф», впервые описанный одним из Великих пророков – Иезекии́лем. В Новом Завете подобное видение посещает Иоанна Богослова, описавшего его в Апокалипсисе.

Толкование видений всегда несет некую недосказанность и метафоричность. Как правило, видения относятся к будущему, поэтому они тяжело объяснимы. Но, тем не менее, требуют внимания. Иногда наиболее яркие из пророческих видений не только толкуются Святыми отцами Церкви, но и воплощаются в церковном искусстве, в частности, в письменности и иконописи.

Образ «тетраморфа» в виду своей неоднозначности, яркого описания и представляющий грядущее представлял интерес для толкования. Особое внимание ему было уделено в период раннего христианства.

Раннее христианство, охватывающее период от момента возникновения христианства до Первого Вселенского собора, характеризуется формированием богословия не только с религиозной точки зрения, но также как самостоятельного философского и социо-культурного феномена. В результате того, что толкованием Священного писания занимались отцы Церкви как разобщенные географически, так и различного уровня образованности и мировоззрения формировались различные течения в христианстве. Один и тот же текст толковался по-разному, что и привело к необходимости проведения Первого Вселенского собора как мероприятия, призванного объединить существующие версии и выработать единую общепринятую догму.

Исходя из происхождения авторов, следует разделить толкование образа «тетраморфа» в Ветхом и Новом завете, т.к. Ветхий Завет основан на иудаистических верованиях и имеет определенную символику, зачастую отличную от аллегорий Нового Завета. При толковании новозаветного образа «тетраморфа» также отсутствует единое мнение и существуют различные трактовки, приводящие доводы и обоснования для каждой.

Существование различных трактовок и обуславливает целесообразность их систематизации и сопоставления между собой в религиозном и историческом контексте с целью более глубокого понимания и оценки значения этого образа в рамках формирования раннехристианского богословия [1, 2, 5, 13].

При систематизации представлений и трактовок образа «тетраморфа» святыми отцами Церкви с позиции их критического анализа, с помощью историко-логического метода и сравнительного анализа, получены следующие результаты.

Прп. Антоний Великий видит в «тетраморфе», его четырех лицах различные состояния души человека по степени очищения и восхождения в мире духовном, т.е. орел – это душа, наиболее близкая к Создателю. Это как бы духовный «градиент», близость к Господу подобно бестелесным Серафимам [6].

Прп. Макарий Великий отождествляет образы животных «тетраморфа» с царями зверей и человеком как их повелителем. Только наполненные волею Бога они могут двигаться в нужном и правильном направлении. Господь направляет всех и поднимает на высоты духовные. Все должны служить Богу.

Иносказательно Прп. Макарий Великий говорит о том, что нужно готовить душу ко встрече со Спасителем. Душу нужно сделать восприимчивой к Царству небесному. Это сокровенный процесс, которому мешает грех. Обращение к Господу с покаянием поможет преодолеть грешность и спасти душу [7].

Прп. Ефрем Сирин тесно связывает видение Иезекииля с Новым Заветом и пришедшим в мир Спасителем. Говорит о том, что вера во Христа едина для всех народов и весь мир его должен прославить. Такое толкование ставит видение пророка в ряд с другими пророчествами о Сыне Человеческом [10].

Иероним Стридонский рассматривает образ тетраморфа в контексте греческой культуры. Таким образом, придавая философскую подоплеку своим толкованиям. Дал альтернативную версию Иринею Лионскому о соотношении животных и образов четырех евангелистов: лев – Марк, телец – Лука, человек – Матфей, орел – Иоанн [4].

Иринею Лионский толкует образы тетраморфа, исходя из начальных слов каждого Евангелия, не углубляясь в авторские особенности каждого из Евангелий и личностные качества авторов. Количество Евангелий у него также отождествляется с количеством ликов тетраморфа. На основании этих умозаключений на престоле восседает Спаситель [12].

Викторин Петавийский углубил предложенное Иринею Лионским распределение четырех животных и евангелистов, объединив их образы в Едином Спасителе. Различные животные раскрывают ипостаси Христа.

Символом евангелиста Матфея является человек, потому что он начинает Евангелие с человеческой родословной Христа. Евангелиста Марка изображают со львом, так как он описывает в начале Евангелия пустыню и Иоанна Крестителя. Евангелист Лука изображается с тельцом, потому что он начинает Евангелие с описания жертвоприношения в храме, совершаемого Захарией. А апостол Иоанн, как орел, возносится в горние сферы [8].

Данная версия получила наибольшее распространение в христианском богословии и искусстве.

Соотнесение животных с евангелистами по Епифанию Кипрскому также основано на начальных словах их евангелий, но с несколько иной расстановкой акцентов и некоторым углублением в суть личности авторов [9].

Ипполит Римский соотносит животных с различными свойствами Христа, противопоставляя положительность их отрицательным качествам Антихриста. На таком сравнении основано противопоставление сына Божия и Антихриста, в том числе и в образе «тетраморфа». Насколько сильны положительные

черты Спасителя настолько отрицателен Антихрист [11].

Блаж. Августин Иппонский при соотнесении евангелистов и животных тетраморфа углубляется в сущность текстов евангелий, написанных ими. При этом важным моментом являются ипостаси Христа как царя, первосвященника, человека и Бога, а не только его происхождение, как описывалось ранее [3].

В основном отождествление животных «тетраморфа» в контексте Нового Завета происходит с четырьмя евангелистами по числу животных либо же с ипостасями Спасителя.

Таким образом, ветхозаветный образ «тетраморфа», описанный пророком Иезекиилем, трактовался святыми отцами в раннехристианский период; прежде всего, как изображение Серафимов, прославляющих Господа. Считалось, что прославлять Господа подобно Серафимам должен каждый человек. Избавившись от греха, люди приближаются к Богу, исполняя Его волю и замыслы. Некоторые толкователи связывали существа, показанные Иезекиилю и Иоанну в видениях, в виду похожести их описания.

Новозаветный образ «тетраморфа», описанный Иоанном, трактовался святыми отцами в раннехристианский период как символическое изображение четырех евангелистов и соответственно ипостасей Иисуса Христа. Распределение существ тетраморфа между евангелистами проводилось на основании анализа текста Евангелий и личностей авторов.

Проводя сопоставительный анализ толкований святых отцов, наибольшее внимание ими уделялось новозаветному образу «тетраморфа», представленному в книге «Апокалипсис», который и вызвал полемику среди богословов. Ряд толкований прослеживал сходство ветхозаветного образа, представленного в книге пророка Иезекииля, и новозаветного.

Трактовка существ образа «тетраморфа» хотя и имела центрального значения при толковании Библии, однако играла важную роль при последующем изображении евангелистов на иконах и занимала определенное место в раннехристианской полемике. Поэтому требовалось установить каноническое соотнесение евангелистов и существ «тетраморфа».

Литература:

1. Александр Мень. Библиологический словарь: в 3 т. / Александр Мень. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. I. – 344 с.
2. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
3. Блаженный Августин Иппонский. Рассуждения на Евангелие от Иоанна. Рассуждение 1 / Блаженный Августин Иппонский // Богословские труды. – М., 2003. – Сб. 38. – 400 с.
4. Блаженный Иероним Стридонский. Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля / Блаженный Иероним стридонский. – Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1880. – 478 с.
5. Вайнрих, В. Введение к комментариям на Книгу Откровения Иоанна Богослова. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков / В. Вайнрих. – Тверь: «Герменевтика», 2009. – 512 с.
6. Преподобный Антоний Великий. Послания святого Антония Великого / Преподобный Антоний Великий // Христианское чтение. – 1825. – № XX. – С. 180–185.
7. Преподобный Макарий Великий. Духовные слова и послания / Преподобный Макарий Великий. – М.: Индрик, 2002. – 1056 с.
8. Святитель Викторин Петавийский. Толкование на Апокалипсис / Святи-

- тель Викторин Петавийский // *Христианское чтение*. – 2012. – № 1. – С. 14–25.
9. Святой Епифаний Кипрский. Творения : в 6 т. / Святой Епифаний Кипрский. – М.: Типография В. Готье, 1864. – Т. 2. – 458 с.
 10. Святой Ефрем Сирин. Творения : в 6 т. / Святой Ефрем Сирин. – М. : Издательство «Отчий дом», 1995. – Т. 6. – 226 с.
 11. Священномученик Ипполит Римский. Учение о Христе и Антихристе / Священномученик Ипполит Римский. – М.: Синод. Тип., 1873. – 39 с.
 12. Священномученик Иринеи Лионский. Доказательство апостольской проповеди / Священномученик Иринеи Лионский. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1907. – 201 с.
 13. Lupieri, E.A. *Commentary on the Apocalypse of John* / E.A. Lupieri. – Cambridge, 2006. – 253 p.



Научное издание

**Христианские ценности в культурной традиции
Востока и Запада – история и современность.**

Сборник студенческих докладов XXII международных Кирилло-
Мефодиевских чтений.

Редакторы-составители:

С. И. Шатравский, священник Святослав Рогальский.

Технические редакторы:

М. В. Казмирук, С. А. Юшкевич, О. А. Кочанова, М. А. Жидович

Дизайн и вёрстка:

А. Р. Капультевич, В. Ю. Харитончик

Ответственный за выпуск: священник Святослав Рогальский

Подписано к печати 14.05.2017.

Формат 60x84, 1/16. Бумага офсетная.

Печать цифровая.

Усл. печ. л. 10,3. Уч 12

Тираж 99 экз. Заказ 42

УП «Минар»

Издатель Унитарное предприятие «Минар».

ЛИ 02330/1016 от 31.01.2012.

Ул. Бельского, 4, к. 15, 220121, г. Минск.

ООО «ТаЮра ПРИНТ»

Ул. Притыцкого, 62, 220140, г. Минск.

