

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ А. ШМЕМАНА: МЕЖДУ НАЦИОНАЛЬНЫМ И УНИВЕРСАЛЬНЫМ

Как известно, философии не существует без философов и мыслителей. Осмысление идей и смыслов, рожденных философами прошлого, и продуцирование новых является одной из форм существования философской мысли в рамках историко-философского дискурса. С 1990-х гг., с момента падения идеологического и методологического засилия «научного атеизма» на пути к исследованиям религиозной философии, историки философии и религиоведы обращают свои взоры на религиозных мыслителей, анализируя их воззрения. Наши рефлексии посвящены философско-богословским воззрениям одного из самых выдающихся религиозных мыслителей русского зарубежья XX в. протопресвитера Александра Шмемана (1921—1983). Перу этого православного интеллектуала принадлежит огромное количество работ, посвященных самым разным религиозно-философским тематическим направлениям, в том числе и экклезиологии. В контексте осмысления особенностей православных доктринальных тем экклезиологическая проблематика является одной из самых сложных в силу её важности для доктринальной системы и неразработанности, что дополнительно усиливает актуальность данной тематики. Изучение экклезиологической проблематики в богословско-философском наследии представителей русского зарубежья осуществляется не только представителями конфессиональной теологии, что естественно, но и философами, религиоведами, культурологами в рамках их концептуализации и методологической парадигмы. Защищены диссертации на соискание степени кандидатов философских наук и культурологии, посвященные анализу экклезиологии в воззрениях С. Булгакова, Н. Афанасьева, Н. Бердяева, В. Лосского, митр. Антония (Храповицкого) и др. [1]. Касательно анализа современными исследователями экклезиологических тем в рецепции А. Шмемана, следует сказать, что они представлены в ряде публикаций [2], но данный срез проблемы в указанных работах не поднимался.

Когда мы говорим об историко-философской реконструкции и анализе идей и воззрений того или иного мыслителя, важно понимать цели и задачи, стоящие перед исследователем, потому как это имеет большую методологическую значимость. Здесь важным является, во-первых, реальная реконструкция воззрений конкретного философа, его мировоззренческой позиции и факторов, влияющих на её эволюцию, прослеживание трансформации его взглядов в динамике личностного и интеллектуального развития. И здесь, конечно же, нельзя обойти вниманием такой важный источник, как знаменитые Дневники [3], которые писались «в стол», не для публики, и в которых мы видим в Шмемане не столько мыслителя-теоретика, сколько мыслителя-человека, и в этом смысле Дневники — это неоценимый источник для исследователя. Во-вторых, необходим анализ и интерпретация текстов, в которых те или иные элементы воззрений мыслителя были зафиксированы, каким образом они повлияли на интеллектуальную среду, общество и философскую мысль конкретной эпохи в целом. На этом уровне также важен анализ источников первого порядка — это работы мыслителя (они, по существу, выступают объектом исследования), в которых нашли отражение экклезиологические воззрения, а в их контексте роль и значение категорий национального и универсального (выступающие исследователем предметом).

Следует сказать, что Шмеман не был классическим философом, и даже сам признавался в слабости своих спекулятивно-философских способностей, однако благодаря своей, по выражению Н. К. Гаврюшина, «удивительной пронизательности», показал себя прекрасным религиозным мыслителем [4, с. 640]. Он знаком с современными ему философами, критикует Ж.-П. Сартра и М. Фуко. Достаточно много времени уделяет чтению одного из самых авторитетных религиоведов XX в. М. Элиаде, с которым был лично знаком, однако которого же и много критикует, в частности, за то, что он в религиозном опыте видит лишь «структуры» и не видит объект поклонения, не видит Личность, приходит к выводу, что такой подход — ни что иное, как «метафизическая скука» [3, с. 540]. При этом всё в работах Шмемана мы видим и оригинальность мысли, логичность построения аргументов, где присутствуют и рациональность, и рефлексивность, и смелость выводов. Например, чего стоит одно утверждение, что христианство — не только не идеология, но и не «религия» (имея в виду акцент на эксплицитно-внешние её проявления и привязанность к культуре), или частая критика «православизма» в православии [3, с. 652].

У А. Шмемана, в отличие, например, от его учителя Н. Афанасьева, не было цельной фундаментальной работы по экклезиологии, однако данная тематика дисперсно присутствует в огромном количестве его трудов, и исследователи сходятся во мнении, что она является одной из сквозных проблем в творческом наследии мыслителя. Проблематику соотношения национального и универсального Шмеман поднимает в рамках рефлексий над такими экклезиологическими аспектами, как автокефальность и кафоличность/вселенскость, по таким линиям соприкосновения, как Церковь и государство, Церковь и общество. К сожалению, формат публикации не позволяет раскрыть весь спектр проблематики и аргументации мыслителя по теме, поэтому мы ограничимся некоторым тезисным изложением его позиции.

Н. К. Гаврюшин, анализируя дневниковые записи А. Шмемана, отмечает наличие полюсарности по линии «национальное—религиозное» уже в его юношеской мировоззренческой позиции: «В его душе оказались

противопоставленными два плана бытия, две сферы переживаний — национальное, посюстороннее, — и религиозное, трансцендентное» [4, с. 641].

В своем труде проблему «национального» Шмеман затрагивает на широком историческо-фактологическом материале, иногда разводя это понятие с категорией «националистического». Так, говоря о христианской церковной структуре после Вселенских соборов, он пишет о формировании некоего ««национального» характера византийского христианства» и тут же оговаривает, что этот характер «еще далек от того религиозного национализма, который возникнет много позднее». При этом уже на этом этапе мыслитель видит «сужение исторического горизонта Церкви, сужение самого православного самосознания» [5, с. 216]. Он даже полагает, что идея Римского универсализма по своим внутренним интуициям была более близкой христианскому мироощущению, чем позднейшая редукция церковной «вселенскости» к «византийскому национализму» [5, с. 323]. На примере поздней Византии Шмеман проводит четкую демаркацию между такими понятиями, как «патриотизм» (называя его «имперской универсальной мечтой», нагружая положительными коннотациями) и «национализм», как сужение и деградация патриотизма: «отрицательный аффект: отрицание всего чужого, болезненно-страстное переживание “своего”», выхолащивая идею «Христанской Империи» и оставляя «Эллинизм». По мнению мыслителя, Церковь все дальше «разъедалась этими “национализмами”», она теряла «сознание своей вселенской миссии, разбитая на маленькие миры, которые с подозрительностью и враждой относятся друг к другу, не испытывают нужды друг в друге, подчинились, по выражению Соловьева, «провинциализму местных преданий»» [5, с. 324—326]. Необходимо отметить, что Шмеман далек от отрицания важности национально-культурных особенностей в жизни христианской общины, он прямо пишет о «здоровом “национально-религиозном мировоззрении”» [3, с. 170]. При этом мыслитель призывает зафиксировать очень важную демаркацию категорий и места национального в ценностной иерархии: «Нация, народ есть такой же “природный” факт, как общество и поэтому в церкви мог и должен был раскрыться положительный образ его христианского бытия... Но трагедия... в том, что он отравил также национальное самосознание православных народов враждой к другим православным народам и в этой вражде выветрилось и предано было жизненное единство Церкви, замененное единством “теоретическим”...». Что привело его к печальному выводу, который он с сожалением констатирует: на определенном этапе развития христианской церкви «христианский патриотизм смешался с языческим национализмом» [5, с. 328—329].

Для мыслителя проблема отношения национального и универсального упирается в еклесиологическую максиму вселенскости/кафоличности как категории природы Церкви, её качественного свойства, чувство чего Православная церковь начала утрачивать. То, что должно быть лишь второстепенным фоном, обряжающим онтологическую реальность Церкви, смещается в центр, извращая эту самую реальность: «В течение столетий она (церковная структура — А. И.) до такой степени привыкла к своему национально-государственному устройству, что когда уже не единицы..., а целые тысячи православных с епископами и священниками оказались вне границ своих поместных Церквей, они как будто забыли, что в Церкви действует отнюдь не национальный и не государственный, а поместный, или территориальный, принцип устройства и что если в течение целой исторической эпохи национальный и территориальный признаки *de facto* совпадали, то это еще вовсе не значит, что так было всегда и что так и должно быть всегда...» [6, с. 642].

Шмеман пишет, что столкновение Церкви и человеческой истории в антиномичности самого христианства как религиозной традиции: «Христианство двусмысленно *par definition*: “Так возлюбил Бог мир...” — с одной стороны, “не любите мира, ни того, что в мире...” — с другой. И вот эту-то основную антиномию “историческое”... христианство... не только не претворило в экзистенциальный опыт — понимание жизни, идеал жизни, а, напротив, — от нее, так сказать, отказалось» [3, с. 642].

Размышляя над этой проблемой, в контексте стыка «заветов» (Нового и Ветхого), выраженное в библейском сакральном тексте, А. Шмеман задается вопросом: «...Есть ли это, почти *мистическое* национальное чувство — нация как «трансцендентальная личность»? И, вроде как, находит положительный ответ. Действительно, ветхозаветные тексты переполнены этой эмфазой сыновства Израиля, сакральностью этнического. Но в силу историософского склада мышления Шмеман идет дальше за «стрелой времени» и продолжает это сократовское вопрошание: сохраняет ли актуальность то, что так значимо в логике смыслов дохристианской библейской реальности, онтологично ли оно, или находится в локусе темпоральности и субординируемо конкретной телеологичностью? Отвечая на эти сложные вопросы, мыслитель приходит к однозначному выводу: «Ничто так не повредило христианству и Церкви, как слияние христианства с национализмом, как выведение Церкви из «природного» или, напротив, сведение ее к природному...» [3, с. 346]. И проблема как раз не в «плохом» или «хорошем» национализме, а в сути его как феномена: «Саму сущность всякого национализма — то есть обожествление нации, идеи, что суть религии в служении народу. Наше служение Богу, служение Богу “нашему” — как легко, как незаметно первое переходит во второе, и при сохранении всей христианской «видимости» становится идолопоклонством...» [3, с. 388]. Сущностное ядро этой коллизии не в самом факте национального, понимаемого им как продолжение биотипа в пространстве человеческой культуры, а в смещении акцентов. Для Шмемана это одно из самых существенных кризисных явлений в современном ему православии: «Сдача Православия — национализму в его худшей языческой (кровной) и якобинской (государственно-авторитарной негативной) сущности» [3, с. 109], и подобными пассажами, пронизанными глубокими внутренними сожалениями, переполнен дневник мыслителя.

Исходя из отмеченного, Шмеман задает, возможно, самый важный в этом контексте вопрос: «Возможно ли еще говорить о вселенскости Православия?». С учетом дневникового жанра мыслитель оставляет его риторическим, но имплицитно отвечает на него положительно лишь с большой опаской и условностью. Альтернативой же этому засилью национализма является отнюдь не антинационализм, как подсказывает логика, по Шмеману, это «сверхнационализм», возвращение глубокого чувства «несводимости Церкви к “национальному”», в противном случае, если победит редукционизм, христианство уже потеряет свою сущностную наполненность [3, с. 516].

В одной из своих публикаций, посвященных анализу знаменитых работ выдающегося историка и мыслителя профессора А. В. Карташева («Очерки по истории Русской Церкви» и «Воссоздание Святой Руси»), Шмеман также поднимает экклезиологическую тему, связанную с данной проблематикой. Признавая заслуги своего учителя Карташева как великого ученого, мыслитель не может согласиться с его концепцией церковно-государственных отношений. При этом следует сказать, что и профессор Карташев обрушился с критикой позиции Шмемана (как и еще одного зарубежного философа и интеллектуала С. С. Верховского), обвиняя их в «бескровном эмигрантстве», в «нечувствии союза Церкви с государством как исторической, нормативной, положительной “плицомы”, то есть полноты Православия» [6, с. 387]. Шмеман категорически не принимает сакрализации этого союза ни по форме, ни по существу. Он упрекает своего учителя, что тот приводит неадекватные аналогии и иллюзии в раскрытии специфики церковно-государственного союза, когда тот опирается на определения Халкидонского собора, поскольку полагал, что данные определения, если их и экстраполировать с христологии, то исключительно на Церковь, её историческое и мистическое измерения. По Шмеману, Карташев мыслит в категориях «панэтатизма», тем самым вводя онтологически сакральную природу Церкви в континуум профанного, внешней среды, в которой пребывает этот священный для христианского мирозерцания и миропонимания институт, отождествляя с самим этим институтом. И хоть Шмеман отдает дань уважения Карташеву за его историко-научную честность, так как тот «не скрывает и не замалчивает ни одного греха защищаемой им симфонии», при этом протопресвитер категорически не принимает того факта, что для Карташева «остаётся непреложной, самоочевидной истиной эта отнесенность Церкви к государству, понимание государства как естественной главной точки приложения сил и деятельности Церкви». Эта профанация Церкви просматривается, по Шмеману, уже в том, что, защищая «теократическое служение Русской Церкви московскому имперскому идеалу — ради его сублимации в святую Русь, именно святости, духовной реальности, мистическим победам Церкви не нашлось места» (здесь мыслитель намекает на тот факт, что профессор Карташев не останавливается на духовном опыте русской святости, на которой как раз и должен был бы акцентировать внимание историк, выраженный в мистическом пути, например, таких личностей, как Сергей Радонежский). По мнению Шмемана, его учитель «развоплощает Церковь... хочет воплотить ее в онтологически отличном от нее государственном “теле”», чем обесценивает высокую новозаветную идею смены новым обществом (Церковью) старого «мира сего», подменяя её проблемой отношений «всего лишь двух властей — церковной и государственной», низводя саму Церковь до уровня внешнего поля, фона этих отношений [6, с. 388—390].

Значимым пластом шмемановской экклезиологии в данном проблемном поле коллизии «национальное— универсальное» в контексте анализа автокефализационных процессов и их связь с историсофией, канонической традицией и доктринальными особенностями православия. Так как А. Шмеман являлся одним из авторов оформления (на его теоретическом и практическом уровнях) автокефалии Американской церкви, то и вектор его размышлений идет в этом идейном русле. В постановке Шмемана проблема стояла следующим образом: как должны соотноситься категории национальности/национализма и кафоличности/вселенскости в процессе институционализации и структуре новой экклезиальной единицы — автокефальной церкви? Проблема автокефалии в рамках Вселенского православия состоит в том, что ни канонические правила, ни постановления Вселенских соборов не регламентируют прямых принципов образования автокефальных церковных единиц. Поэтому богословы в обосновании автокефального статуса церковей либо ищут церковно-исторические прецеденты, либо апеллируют к каноническим нормам, которые хотя бы косвенно могли объяснить образование автокефалии (34 Апостольское правило, 8 правило Эфесского, 17 правило Халкидонского, 38 правило Трулльского соборов и т. п.). В любом случае эти подходы субъективны, поскольку и в апелляции к истории, и в попытке выделить конкретное каноническое правило присутствует интерпретация. Поэтому А. Шмеман, учитывая указанное, ставит совершенно справедливые вопросы по поводу обращения к фактам истории автокефалий, как к норме: «Являются ли все эти факты “каноническими прецедентами” просто потому, что они имели место в прошлом и были узаконены обиходом? Не ясно ли, следовательно, что само “прошлое” следует оценивать и что критерий такой оценки не “фактический” (“это было”), а экклезиологический, то есть состоит в отнесении всего к неизменному учению Церкви, к ее сущности?» [6, с. 552].

Для Шмемана здесь встает один вопрос, который и составляет проблему так называемых «новых автокефалий»: что должно быть основой автокефалии, каков принцип устройства церковной структуры является нормативным для православной традиции — этно-национальный или территориальный, поместный? В этом контексте мыслитель критерием истины предлагает догматические качества Церкви — единство и вселенскость. Исходя из этого Церковь учитывает внешние условия, но не зависит, «не детерминируема ими». По мнению Шмемана, проблема «новых автокефалий», как и современных ему диаспоральных экклезиальных единиц, в том, что они завязаны на национальном начале, в его древнегреческом значении, как ἀρχή («начало, принцип»), чем нарушается как принцип единства, так и вселенскости. Отец Александр принципиально отмечает:

«В Церкви действует отнюдь не национальный и не государственный, а поместный, или территориальный, принцип устройства и что если в течение целой исторической эпохи национальный и территориальный признаки *de facto* совпадали, то это еще вовсе не значит, что так было всегда и что так и должно быть всегда...» [6, с. 309]. Позицию Шмемана разделяет и И. Мейендорф, его друг и коллега по духовной академии в Нью-Йорке. Профессор Мейендорф принципиально разводит понятия традиционного церковного «регионализма», в основе которого лежит концепт единства, от «сепаратизма», порожденного национальными идеологиями, которые акцентировали внимание прежде всего на дистанцировании одной поместной церковной единицы от другой. На смену религиозной универсальной идеи православной ойкумены пришла идея нации, имплицитно инкультурируясь в традиционно православных странах, прежде всего, через околоцерковную интеллигенцию [7, с. 302—303]. При таком подходе возникает какая-то чуждая православной экклезиологии категория «своей церкви», которая дистанцируется от других автокефальных церквей, а это уже прямо нарушает догматическое определение о единстве Церкви, зафиксированное в Символе веры («Верую... во единую, святую, соборную и апостольскую церковь...»), который в рамках христианского дискурса является догматическим документом.

Еще один религиозный философ Н. Бердяев относительно национализма отзывался еще резче: «Национализм должен был бы быть осужден христианской церковью как ересь» [8, с. 5]. Не следует забывать, что на уровне авторитетной Константинопольской церкви такая попытка была сделана. На Константинопольском соборе 1872 г. так называемый «этнофилетизм» (греч. *ἔθνος* и *φυλή* — народ и племя), или «филетизм» (абсолютизация национального фактора в Церкви на примере «Болгарской схизмы»), был осужден как ересь (хотя, как считалось, все ереси были осуждены на Вселенских соборах). При этом нужно указать, что со стороны других автокефальных церквей особых препятствий общецерковной рецепции этих соборных решений не наблюдалось. Следует указать, что не в пользу такой национальной абсолютизации и авторитетные новозаветные тексты, где один из идейных вдохновителей первых христиан апостол Павел фиксирует, что уже «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:10, 11), «нет уже Иудея, ни язычника» (Гал. 3:26-28), утверждая идею христианского универсализма. В конце концов, следует указать и тот факт, что религиоведами христианство в целом классифицируется как мировая, а не национально-государственная религия.

Альтернативой же такому национальному подходу, по мнению Шмемана, является «поместный принцип», который он называет «краеугольным», и который «есть не что-то второстепенное, преходящее и случайное, а, напротив, исконное и основное условие церковной жизни, вытекающее из самой сущности Церкви как единства...» [6, с. 309—311].

Следует сказать, что в начале XX в. небезызвестной в церковно-интеллектуальных кругах была дискуссия в рамках подготовки к Всероссийскому поместному собору Русской церкви между профессором Санкт-Петербургской духовной академии Н. Глубоковским и профессором Московской духовной академии Н. Заозерским на предмет семантической интерпретации категории «*ἔθνος*» 34 апостольского правила («Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения...» [9]), а соответственно, и принципа церковного устройства — территориального или национального. Окончательной победы формально не одержал ни один из оппонентов, но позиции вполне обнажились. И судя по тому, что впоследствии автокефалия Грузинской церкви была восстановлена исходя из государственно-национальной ее автономии, можно заключить, что предпочтения в среде церковных элит были на стороне национальной концепции профессора Заозерского. Для Шмемана же абсолютизация национального принципа показывает: «До какой степени забывается реальность Церкви как новой жизни, открывшейся в мире, как расцерковлено само церковное сознание, для которого центр церковной жизни обязательно должен совпадать с центром жизни национальной, единство веры и любви — следовать за единством чисто человеческим и натуральным, тогда как Церковь по самому существу своему не имеет такого земного центра, и каждая община, возглавляемая своим епископом и находящимися в единстве с ним священниками, является живым и полноценным членом вселенского церковного организма...» [6, с. 309].

Но возникает вопрос: чуждо ли Церкви вообще всё национальное, как феномен человеческой истории, возникает ли острая коллизия между категориями единства Церкви и национальности? Сам Шмеман отвечает на этот вопрос отрицательно: «Единство отнюдь не означает отказа от этого национального многообразия, необходимости перестать ощущать себя в Церкви русским, греком, сербом и т. д., перестать в Церкви осуществлять и свое национальное призвание» [6, с. 309]. Для него очевидным является факт, что «национальное не противоречит вселенскости, а если противоречит, то только вследствие человеческой слабости и греховного нарушения “иерархии ценностей”». Ведь, по Шмеману, единство в Церкви — это категория «сверхприродная», а не антиприродная (а поскольку нация является продуктом человеческого естества, культуры, то и не антинациональная), при правильной расстановке приоритетов эти категории сосуществуют и не противоречат друг другу, но это уже другой вопрос. Это вопрос формы и наполнения: «Не формы творят единство, а само единство находит себе внешние формы», — отмечает А. Шмеман [6, с. 312—313].

Исходя из вышеизложенного, можно прийти к некоторым выводам. Во-первых, экклезиологическая проблематика в работах А. Шмемана была одной из первостепенных и имела не столько умозрительно-теоретическое значение (хотя и это тоже), сколько затрагивала живой религиозный опыт личности, выраженный в культово-мистической литургической практике. Во-вторых, существенным срезом экклезиологической проблематики являлся вопрос соотношения в церковной жизни таких явлений, как национальное/национализм, патриотизм, вселенскость и единство Церкви, в контексте чего мыслитель разделяет понятия национализма

(нагружая его негативными ценностными коннотациями, поскольку в нем выделяется агрессивный элемент к «другому-чужому», что противоречит христианскому этосу) и патриотизма (соответственно, позитивными, поскольку акцент на любви к ближнему). В-третьих, практической плоскостью столкновения национализма и вселенности (кафоличности, универсальности) является автокефалия, поскольку исторические прецеденты провозглашения так называемых «новых автокефалий» свидетельствуют о том, что в основе их лежит национальная автономия, что нарушает базовый эклезиологический принцип единства. Единственной альтернативой национальному устройству Церкви может быть только принцип «поместности», поскольку он не направлен на разделение, а на объединяющую категорию самобытности определенного культурно-географического ареала. В-четвертых, при правильной иерархии ценностей и расстановке приоритетов национальное многообразие может сосуществовать в рамках универсального/вселенского, что зависит от выбора правильных форм и конкретной ситуации автокефализационного процесса.

Список цитируемых источников

1. *Махлак, К. А.* Эклезиология русского зарубежья в контексте культуры XIX—XX вв. : автореф. дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / К. А. Махлак ; Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена. — СПб., 2014. — 24 с. ; *Сеньчукова, М. С.* Эклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и Парижская школа русского богословия : автореф. дис. ... канд. философ. наук : 09.00.13 / М. С. Сеньчукова ; Ин-т философии РАН. — М., 2008. — 34 с. ; *Щавелев, А. В.* Эклезиология С. Н. Булгакова и православное богословие : дис. ... канд. философ. наук : 09.00.06 / А. В. Щавелев. — Н. Новгород, 1997. — 171 л.
2. *Махлак, К. А.* Эклезиология протопресвитера Александра Шмемана в контексте богословской мысли XX века [Электронный ресурс] / К. А. Махлак. — Режим доступа: <https://slovo-bogoslova.ru/theology/yekkleziologiya-protopresvitera-aleks/>. — Дата доступа: 10.01.2019 ; *Романовский, Д.* Эклезиология прот. Александра Шмемана / Д. Романовский // Ежегод. богослов. конф. ПСТГУ. — 2012. — № 22. — С. 355—360 ; *Шапошников, Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX—XXI веков / Л. Е. Шапошников. — 2-е изд., доп. и перераб. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. — 328 с.
3. *Шмеман, А., прот.* Дневники. 1973—1983 / прот. А. Шмеман ; сост., подгот.: У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман. — М. : Рус. путь, 2005. — 720 с.
4. *Гаврюшин, Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. — Н. Новгород : Нижегород. духов. семинария, 2011. — 672 с.
5. *Шмеман, А., прот.* Исторический путь Православия / прот. А. Шмеман. — Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1954. — 388 с.
6. *Шмеман, А., прот.* Собрание статей. 1947—1983 / прот. А. Шмеман ; сост., подгот.: У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман. — М. : Рус. путь, 2009. — 896 с.
7. *Бердяев, Н. А.* Христианство и антисемитизм (религиозная судьба еврейства) / Н. А. Бердяев // Путь. — 1938. — № 56. — С. 3—19.
8. *Мейендорф, И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / прот. И. Мейендорф ; пер. с англ., под общ. ред. Ю. А. Вестеля. — Киев : Центр православл. кн., 2007. — 352 с.
9. *Никодим (Милаш), епископ.* Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями [Электронный ресурс] / епископ Никодим (Милаш). — Режим доступа: http://www.golden-ship.ru/_ld/22/2261_1894.htm#t44. — Дата доступа: 12.01.2019.

УДК 378.17+349.6

З. Н. Козлова, Н. С. Староселец

Учреждение образования «Барановичский государственный университет», Барановичи

ТРЕНЕР И УЧЕНИК: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ МАСТЕРСТВА И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ

В 2018 г. завершились жизненные пути Цейтина Михаила Ильича (1920—2018) и Янушко Леонида Николаевича (1947—2018). Ушли два тренера, два специалиста в области акробатики, два замечательных человека с богатейшим жизненным багажом. М. И. Цейтин — заслуженный тренер Советского Союза и Беларуси, судья международной категории, мастер спорта, пятикратный чемпион БССР (1949—1953), председатель Федерации акробатики Беларуси (1949—1974), настоящая легенда белорусского спорта. До последних дней он трудился на кафедре гимнастики БГУФК и пользовался заслуженной любовью и уважением у всех, кто его знал. Л. Н. Янушко был чемпионом Советского Союза, заслуженным тренером Беларуси, работал старшим тренером национальной сборной республики, тренировал команду акробатов Бельгии, был мастером спорта, судьей международной категории. И также, как его учитель М. И. Цейтин, до последних дней оставался верен делу всей своей жизни — трудился в родной СДЮШОР № 3 г. Барановичи, отделение спортивной акробатики которой считается одним из лучших в республике благодаря огромному вкладу самого Леонида Николаевича и его воспитанниц — директора СДЮШОР № 3 И. Н. Лайши и тренера Л. И. Булыги. Помимо профессиональной деятельности тренер и его ученик, М. И. Цейтин и Л. Н. Янушко, были связаны и прочными духовными узами. Несмотря на разницу в возрасте в четверть века, они оставались друзьями и единомышленниками всю свою жизнь.

Преемственность профессионального мастерства и духовно-нравственных ценностей, являвшихся приоритетными в жизни учителя и его воспитанника, определена нами как предмет данного исследования.