ВЛАДИМИРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ (МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)
ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ

Владимирской
Свято-Феофановской
Духовной
семинарии

№ 3
2019

ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ВЛАДИМИРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ (МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)
СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВ
ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ

Владимирской
Свято-Феофановской
Духовной
семинарии

№ 3

ВЛАДИМИР
2019

УДК 271.2
ББК 86.372.24-3
Т78

По благословению Высокопреосвященнейшего Тихона, митрополита Владимирского и Суздальского

Печатается по решению Ученого совета Владимирской Свято-Феофановской Духовной семинарии

В Редакционную коллегию входят члены Ученого совета семинарии.
Ответственный за выпуск иерей Андрей Сидоров, кандидат богословия

Т78 ТРУДЫ Владимирской Свято-Феофановской Духовной семинарии. № 3 – Владимир: Транзит-ИКС, 2019. – 132 с.

ISBN 978-5-8311-1212-2
CIP ГУ «Владимирская областная научная библиотека»

УДК 271.2
ББК 86.372.24-3

ISBN 978-5-8311-1212-2

© Текст: Владимирская Свято-Феофановская Духовная Семинария. 2019

© Макет, верстка: Издательский отдел Владимирской епархии. 2019

© Издательство «Транзит-ИКС». 2019

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

Протоиерей Георгий Горбачук
«ПСАЛМЫ СОЛОМОНА» КАК ОБРАЗЕЦ РЕЛИГИОЗНОЙ ГИМНОГРАФИИ КОНЦА МЕЖЗАВЕТНОГО ПЕРИОДА **8**

Шаповалов Е.С.
РУССКОЕ СТАРЧЕСТВО КАК РАСПРОСТРАНИТЕЛЬ ИСИХАСТСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ **18**

Иерей Максим Дубовик
УЧЕНИЕ О ПАСТЫРСТВЕ В КНИГЕ СВЯЩЕННИКА АЛЕКСАНДРА ЕЛЬЧАНИНОВА «ЗАПИСИ» **26**

Иерей Евгений Трегубов
ВОПРОСЫ ВЕРЫ И НРАВСТВЕННОСТИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВЛАДИМИРА (БОГОЯВЛЕНСКОГО), МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО И ГАЛИЦКОГО **34**

Катунина Н.С.
ТЕМА СПАСЕНИЯ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЕНИЯХ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА **43**

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И АГИОГРАФИЯ

Иерей Андрей Сидоров
ПРИНЦИПЫ УЧРЕЖДЕНИЯ АВТОКЕФАЛИИ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ **66**

Макарова Д.Ю.
СОСТОЯНИЕ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА (на материалах Владимирской епархии) **71**

Федотова М.Я.
ТРЕБОВАНИЯ
К НРАВСТВЕННОМУ
ОБЛИКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ
ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ XVIII ВЕКА
(на материалах Владимирской епархии) **78**

Иерей Аркадий Маковецкий
К ВОПРОСУ ОБ ОТКРЫТИИ
ПРИХОДОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ
В РОССИИ НА КАНОНИЧЕСКОЙ
ТЕРРИТОРИИ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА **83**

Архимандрит Зосима (Шевчук)
ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОБРАЗЫ
КАНОНА СЛУЖБЫ
НА ДЕНЬ ПАМЯТИ
СВЯТИТЕЛЯ АЛЕКСИЯ,
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО **99**

Абрамов А.В.
ОБЗОР
НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ТРУДОВ
ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА,
ПРИУРОЧЕННЫХ
К ЕГО 200-летнему ЮБИЛЕЮ **104**

Илюшина И.Г.
ПРОЕКТНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ,
КАК ИННОВАЦИОННЫЙ ПОДХОД
В ОБРАЗОВАНИИ **108**

БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

Протоиерей
Георгий Горбачук,
кандидат философских
наук, магистр теологии,
преподаватель кафедры
богословия и библеистики

«Псалмы Соломона» как образец религиозной гимнографии конца межзаветного периода

Под названием «Псалмы Соломона» известны тексты, составленные на еврейском языке в середине I века до Р.Х. «Псалмы Соломона» – образец религиозной гимнографии конца межзаветного периода. Указание во 2-м псалме, как думают, на гибель Гнея Помпея, который именуется в псалмах «грешником», позволяет установить нижнюю границу датировки памятника – 48 год до Р.Х. Обычно период написания «Псалмов Соломона» определяют периодом от 70 до 40 года до Р.Х. Псалмы на языке оригинала не сохранились. Греческий перевод псалмов мог быть осуществлен около времени или в период Иудейской войны (66-70 гг. по Р.Х.).

Псалмы, вероятно, были написаны в Иерусалиме. В них постоянно возникает образ святого града. В 11-м псалме автор прямо обличает продажность некоторых членов Иерусалимского Синедриона. Едва ли бы он дерзнул на обличение, если бы близко не знал положения дел в Синедрионе. В псалмах совершенно отсутствуют сельские образы. Наоборот, они выявляют городское мировосприятие автора.

«Псалмы Соломона» (их еще называют Соломоновой Псалтирью) включают в себя 18 псалмов и два междупсалмия. Большинство исследователей убеждено, что этот сборник составлен одним автором, человеком глубоко верующим и остро переживающим за нелегкие судьбы богоизбранного народа. Вероятно, он

принадлежал к фарисейской среде, так как саддукей, который не верил в воскресение и бессмертие души, едва ли мог написать в 3-м псалме: «Те же, кто боится Господа, восстанут для жизни вечной, и жизнь их – в свете Господнем и не угаснет никогда» (16). Однако есть и другое мнение. В частности, некоторые утверждают, что псалмы написаны различными авторами, а составителю сборника принадлежат лишь первый и последний 18-й псалом.

Известно восемь рукописей «Псалмов Соломона». Одна из них находится в Москве. Первый перевод на русский язык был осуществлен профессором Казанской духовной академии протоиереем Александром Смирновым, который был опубликован в журнале «Православный собеседник» за 1876 год. В настоящей статье использован перевод Е.В. Витковского [2]. Следует сразу отметить, что в русскоязычной литературе исследований по «Псалмам Соломона» почти нет.

В христианской Церкви Псалмы были известны изначально, но первые сохранившиеся о них упоминания относятся к IV веку по Р.Х. (59-е правило Лаодикийского собора) [1, с.115]. В списке Афанасия Александрийского они так и именуются PsalmoiSolomontos. Первая публикация Псалмов была осуществлена иезуитом де ла Сердой в Лионе в 1626 году.

Христианская Церковь официально не признала их и не ввела в библейский канон, как можно предположить, по одной причине – авторство псалмов никак не могло быть реально приписываемо Соломону. Ведь авторство каждой из книг Библии конкретно утверждалось Преданием или ветхозаветной или новозаветной Церкви. За именем Соломона явно скрывался другой человек, человек благочестивый и праведный, так как духовное содержание Псалмов весьма высоко. Тем не менее, авторитет и значение «Псалмов Соломона» в христианской Церкви, не смотря ни на что, был высок.

Попытки приблизить книгу «Псалмов Соломона» к библейскому канону в истории Церкви все же существовали. Так в некоторых сохранившихся списках греческой Библии X-XI веков «Псалмы Соломона» входят в число неканонических книг и следуют сразу же за книгой «Премудрости Соломона». Не вошла Псалтирь Соломона и в список книг Священного Писания Ветхого Завета и в иудаизме. Известно, что состав Ветхозаветного канона рассматривался богословами в Ямнии около 100-го года по Р.Х.

Почему эти тексты неизвестный автор приписал Соломону? Можно предположить, что, будучи написаны по образцу псалмов канонической Давидовой Псалтири и Притчей Соломона, сборник «Псалмов Соломона» как бы духовно расширяет их тематику. Однако не следует забывать и того, что автор Псалмов

прекрасный знаток Священного Писания. Ниже, давая краткую аннотацию каждому псалму, мы обратим на это внимание, указывая на сходные смыслы в других библейских книгах.

Некоторые исследователи указывали на схожесть 17-го псалма Соломоновой Псалтири с 71-м псалмом библейской Псалтири, который надписан именем Соломона. Быть может это натолкнуло автора назвать все свои псалмы псалмами Соломона? Но это только догадка.

Авторитет Соломона как поэта и религиозного гимнографа в ветхозаветное время был чрезвычайно высок. Название новых псалмов его именем сразу могло обратить на них внимание. Целью же автора было стремление донести важнейшие духовные смыслы, заключенные в его псалмах, насколько возможно до большего числа людей. Поэтому он и скрывает себя за великим именем Соломона. Но самое важное заключается, как нам кажется, в другом.

Конец межзаветного периода отличался напряженным ожиданием Мессии [4]. «Псалмы Соломона» написаны именно в этом духе. К примеру, в 71-м библейском псалме, который надписан как псалом Соломона, отражена чисто мессианская тематика. Здесь под «сыном Давида» разумеется не столько Соломон, сколько грядущий Мессия. На соотношение между Соломоном как прообразом и самим Мессией укажет вскоре Иисус Христос – истинный Мессия (Мф. 12:42). Вероятно, эту связь между мессианскими текстами Соломона в канонической Псалтири и самим Соломоном остро чувствовал благочестивый автор Соломоновой Псалтири. Отсюда и родилось в его сознании название сборника.

Со стороны догматической Соломонова Псалтирь безупречна. Как писал еще в XIX веке протоиерей Александр Смирнов, Псалмы обнаруживают «истинно духовное понимание пророческих обетований о Мессии» [3]. Исследователи отмечают, что Псалмы «очень близко напоминают песни Захарии и Симеона и представляют непосредственный переход от ветхозаветного пророчества к новозаветному». Как утверждал протоиерей Александр Смирнов, греческий перевод Соломоновой Псалтири точно соответствует языку Давидовой Псалтири в Септуагинте. Автор глубоко «усвоил дух и характер богодухновенной поэзии». Дадим краткую аннотацию «Псалмов Соломона», чтобы еще раз убедиться в том, что они занимают достойное место в Священном Предании Ветхозаветной Церкви.

ПСАЛОМ 1. В некоторых рукописях имеет надписание: «Псалом Соломона»

Первый псалом начинается словами: «Воззвал я к Господу в смертной тоске моей, к Богу воззвал в засильи грешников» (1). Псалмопевец был уверен, что Бог услышит его, так как он старался жить праведно.

Доказательство этого он видел в том, что «достиг процветания и умножился в потомках». Более того, он был уверен, что потомки его духовно не упадут – и ошибся. «Беззакониями своими превзошли они племена, бывшие до них, осквернили святыни Господни скверною» (8).

Почему так произошло? Потому что праведник на какой-то момент возгордился, когда сказал: «Нет, они не упадут!». И Бог смирил его. Текст представляет собой аллюзию на книгу Левит (Лев. 18, 26-28).

ПСАЛОМ II. Имеет надписание: «Псалом Соломона. О Иерусалиме»

«Возгордился грешник, стенобитным орудием сокрушил стены крепкия, и Ты не воспрепятствовал. Взошли к жертвеннику Твоему народы чуждые, попирали сандалиями своими в надменности, за то, что сыны Иерусалимские осквернили святыни Господни, принесли дары Богу в нечестии» (1-3). По мнению исследователей «грешником» здесь назван Гней Помпей, который в 63 году штурмом взял Иерусалим. Еврейский историк I века н.э. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» ярко описал эти события.

Автор сокрушается, что «сыны и дочери – в плену позорном, печать на шеях их, заклеймены они между народами» (6). Вероятно, он имел ввиду нечто подобное, о чем сообщается в 3-й книге Маккавейской (2, 21). На телах иудеев тогда выжигали «знак Диониса» – лист плюща.

Псалмопевец слезно молит о помиловании Иерусалима и народа. Все это совершилось по суду Господню. Но так вечно не будет. Нужно покаяние и тогда «разведет Он праведника и грешника, воздаст грешникам на веки по делам их и помилует праведного» (38-39).

ПСАЛОМ III. Имеет надписание: «Псалом Соломона. О праведных»

В 3-м псалме, где содержится призыв к славлению Господа, можно заметить параллели с канонической Псалтирью (Пс. 32, 3; 95, 1), а также с книгами Иова (3, 3) и Иеремии (20, 14). Если оступается праведный, он кается «и Господь очищает всякого, кто благочестив, и дом его» (10).

В этом псалме есть одно очень важное место. Псалмопевец утверждает бессмертие души и достижение праведными Вечной Жизни: «Те же, кто боится Господа, восстанут для жизни вечной, и жизнь их – в свете Господнем и не угаснет никогда» (16).

ПСАЛОМ IV. Имеет надписание: «Псалом Соломона. К человекоугодникам»

Автор псалмов обличает нечестие не только в простом народе, но и в начальствующих. Его гневная речь обращена к тем, кто заседает в Синедрионе, но беззакониями своими гневит Бога Израилева. Такой лжеправедник жесток в словах, первым осуждает грешников «словно бы в ревности», а сам «отягощен пестротою грехов и неумеренностью»

(ст. 1-6). Кара Божия постигнет грешника и будет «выхождение его – в стенаниях, а вхождение его – в несчастии» (16). Тематика псалма соотносима с книгой Притчей Соломоновых (6, 12-13) и может быть сравнима также со 120-м псалмом (120, 8).

ПСАЛОМ V. Имеет надписание: «Псалом Соломона»

Бог благ и милостив, но никто не может насильно взять что-либо у Бога. Подобную мысль мы находим у пророка Исаии (49, 24). Бог заботится о всякой твари. Слова «пернатых и рыб кормишь Ты, давая дождь в пустынях для взращения зелени, дабы уготовить пропитание в пустыне всякому живущему» перекликаются со словами 146-го псалма (8-9). Блажен человек, который прославляет Господа. Господь дает ему достаток, но умеренный, потому что «если получает чрезмерно человек, согрешает» (18-20).

ПСАЛОМ VI. Имеет надписание: «Псалом Соломона. С упованием»

В этом коротком псалме ярко представлен образ праведника. Сердце праведника всегда готово призвать имя Господне и «помня имя Господне, спасется он» (1-2). Сам Господь будет направлять пути его и хранить дела рук его. Ни днем ни ночью душа его не возмутится, среди опасностей он будет бесстрашен. Праведник постоянен в молитве и потому Господь даст милость ему, так как он любит Господа. Тематика псалма соотносима с книгой пророка Иоиля (2, 32), 118-м псалмом (5) и книгой пророка Исаии (43, 2).

ПСАЛОМ VII. Имеет надписание: «Псалом Соломона. [Псалом] обращения»

Псалом представляет из себя молитвенный вопль к Богу от лица всего народа: «Вразуми нас по воле Твоей и не предай язычникам… ибо Ты милостив и не прогневаешься на дела наши» (3-4). Единственное, что может явить народ пред Богом – это веру в Него: «Имя Твое живет среди нас, и Ты пощадишь нас» (5). Стилистика псалма весьма схожа со стилистикой 37-го библейского псалма (22).

ПСАЛОМ VIII. Имеет надписание: «Псалом Соломона. На победу»

По мнению толкователей, начало этого псалма описывает приближение Помпея к Иерусалиму (1-4). Приближающееся бедствие представлено здесь подобно тому, как некогда описывал пророк Иеремия приближение Навуходоносора к Иерусалиму (4, 13). Слова «сокрушились чресла мои от этих слов, ослабели колени мои» (5) соотносимы со словами пророка Иезекииля (21, 6). А слова «убоялось сердце мое, сотряслись кости мои, как лен» (6) соотносимы со словами 6-го библейского псалма: «Исцели меня, Господи, ибо кости мои потрясены» (3).

Мессианская тема звучит в словах «Святыни Божии расхищали – и не было наследника-избавителя» (12). Образы из

библейских псалмов разбросаны по всему 8-му псалму Соломона. Например, текст «… напоил чашей вина неразбавленного допьяна» (15) составляет параллель со словами 59-го библейского псалма: «Ты дал испытать народу Твоему жестокая, напоил нас вином изумления» (5).

Весь отрывок с 16-го по 24-й стих есть описание событий взятия Помпеем Иерусалима. Позже Иосиф Флавий опишет это в своих «Иудейских древностях». Слова «проливал кровь жителей Иерусалимских, как воду нечистую» (23) почти полностью повторяют слова 78-го библейского псалма: «Пролили кровь их, как воду в округе Иерусалима, и некому было похоронить их» (3).

Лейтмотивом всего псалма, как и многих других, можно считать вывод, который делает автор: «Ибо ты – Бог праведности, судящий Израиля во вразумлении» (32). Псалмопевец молит Бога пожалеть народ и отменить наказание, которое проявилось в рассеянии Израиля среди других народов: «Обрати, Боже, милость Свою на нас и пожалей нас, собери рассеяние Израилево, будь благ и милостив» (33-34).

ПСАЛОМ IX. Имеет надписание: «Псалом Соломона. На обличение»

Весь 9-й псалом посвящен теме рассеяния Израиля и праведного суда Божия. Но народ кается, а потому – «Взгляни и сжалься, Бог Израилев: ибо мы – Твои» (16). Опору этой надежды на милость Божию псалмопевец видит в избранничестве Израиля: «Ибо избрал Ты семя Авраамово среди всех народов и положил имя Свое на нас, Господи, и не оставишь вовек» (17-18).

Автор глубоко знает Священное Писание. Все его псалмы «пропитаны» им. Если, к примеру, взять отрывок из 9-го псалма с 5-го по 16-й стих, то мы можем установить определенные параллели хотя бы со следующими библейскими текстами: Иов 34,22; Втор. 30,19; Пс. 31,5; Вар. 2,6; Прем. 15,2.

Можно высказать еще и следующие предположения. Автор, судя по всему, был хорошо знаком и с околобиблейской литературой, с так называемыми ветхозаветными апокрифами. Позже христианская Церковь одиннадцать из этих текстов введет в состав своей Библии. Теперь их именуют «неканоническими». Эта литература есть ничто иное как Священное Предание Ветхозаветной Церкви.

Для подтверждения этой мысли можно сравнить слова 9-го псалма: «… и положил имя Свое на нас, Господи, и не оставишь вовек» (18) со словами из книги Иисуса сына Сирахова: «Помилуй, Господи, народ, названный по имени Твоему, и Израиля, которого Ты нарек первенцем» (36, 13).

ПСАЛОМ X. Имеет надписание: «Песнопение Соломона»

Псалмопевец похваляет человека, который со смирением принял наказание от Господа за грехи свои: «Готовящий спину свою для бича очистится, ибо Го-

сподь благ к терпящим наказание Его» (2). Завет Бога с Израилем – Завет вечный (5). Автор повторяет мысль, которая так или иначе постоянно звучит в Библии. Можно, к примеру, указать на книгу Варуха (2, 35) или на ту же неканоническую 3-ю книгу Ездры (3, 15). Почти дословно автор цитирует слова 144-го библейского псалма (17): «Праведен и благ Господь наш в судах Его вовеки» (6).

ПСАЛОМ XI. Имеет надписание: «[Псалом] Соломона. На ожидание»

Этот псалом весьма важен. Псалмопевец в пророческом духе видит грядущее возвышение Иерусалима и Израиля. Видит собрание Господом народа Божия вокруг Иерусалима: «Встань, Иерусалим, на возвышенности и узри детей твоих, от востока и запада собранных воедино Господом. От севера идут, радуясь Богу своему, с островов отдаленных собрал их Бог» (3-4). Это пророчество соотносимо со словами пророка Варуха: «Встань, Иерусалим, и стань на высоте, и посмотри на детей твоих, собранных от запада солнца до востока словом Святаго, радующихся о Божием воспоминании о них» (5,5).

Христианская Церковь увидит исполнение этого пророчества в Иисусе Христе, ярко отразив его в Пасхальном каноне: «Возведи окрест очи твои, Сионе, и виждь: се бо приидоша к тебе, яко богосветлая светила, от запада, и севера, и моря, и востока чада твоя, в тебе благословящая Христа во веки» (Песнь 8).

ПСАЛОМ XII. Имеет надписание: «[Псалом] Соломона. Языку преступному»

Псалмопевец молит Господа и о себе, и о всяком праведнике: «Господи, избавь душу мою от мужа преступного и порочного, от языка преступного и злоречивого, говорящего ложь и обман!» (1). В заключительном стихе псалма автор почти дословно использовал смыслы 67-го библейского псалма (2). Он пишет: «… и да сгинут грешники от лица Господа безвозвратно – праведники же Господни да унаследуют обетование Господне!» (8).

ПСАЛОМ XIII. Имеет надписание: «Псалом Соломона. Утешение праведных»

Сам Господь ограждает праведного. Нечестивый же в нераскаянности своей низвергается. Если праведник и оступается, то он смущается от согрешений своих (4) и приносит покаяние. Тогда Господь «согрешения их загладит вразумлением» (9). Можно устанавливать определенные смысловые параллели между псалмом и рядом библейских текстов. Например: Прем. 5,16; Прем. 11, 10-11; Втор. 8,5; Пс. 9,7.

ПСАЛОМ XIV. Имеет надписание: «Песнопение Соломона»

Композиция псалма очень схожа с композицией 1-го псалма в Библии. В обоих псалмах проводится противопоставление праведников и нечестивых. В этом псалме также можно уста-

навливать определенные библейские параллели, например: Втор. 7,9; Ис. 65,22; Притч. 12,3; Пс. 1,4; Пс. 34,6.

Интересно, что сравнение праведников с укоренившимися деревьями, о которых пишет псалмопевец (3), можно найти и в других околобиблейских тексах ветхозаветной литературы, в частности в книге Еноха. Она, как известно, цитируется в Послании апостола Иуды (Иуд. 1, 14-15).

ПСАЛОМ XV. Имеет надписание: «Псалом Соломона. С песнью»

Сквозной темой псалма является исповедание немощи человеческой пред силой Божией. Человеку ничего не остается как только воздать хвалу Господу «псалмом и хвалебной песнью в радости сердца» (4-5). Поступающий так вовек не поколеблется силами зла. Праведник преисполнится силою, «когда выйдет он к грешникам от лица Божьего, чтобы сокрушить всю твердость грешников, ибо знак Божий на праведных во спасение» (7-8). А «наследство грешников – гибель и мрак, и беззакония их устремятся за ними до глубин ада» (11). В судный день Господь воздаст грешникам по грехам их во веки веков (14), а праведники «продолжат жизнь свою милостынью Бога их» (15).

Этот псалом перекликается по смысловому содержанию и текстуальным параллелям с 68-м и 17-м библейскими псалмами, в частности: 5-й стих Соломонова псалма с 31-м стихом 68-го псалма, а 9-й стих с 38-м стихом 17-го псалма.

ПСАЛОМ XVI. Имеет надписание: «Псалом Соломона. На заступничество»

Греховная дремота есть великая опасность для души: «… едва не впал я в забытье сонное, подобно тем, кто удалился от Бога. Немного – и была бы предана смерти душа моя вблизи врат преисподней вместе с грешником» (1-2).

Господь привел праведника в духовно бодрственное состояние скорбью: «Уколол Он меня… Он спас меня» (4). За это праведник славит и благодарит Господа. И тут же он молит о милости – отвратить его от греха, особенно от плотских соблазнов, одеть уста его словом правды, удалить безрассудную ярость и гнев, ропот и малодушие. Тогда «хранящий праведность во всех бедах помилован будет Господом» (10-15).

Этот псалом перекликается по смысловому содержанию и текстуальным параллелям с 75-м и 87-м библейскими псалмами, в частности: 1-2-й стих Соломонова псалма с 6-7-м стихом 75-го псалма, а 2-й стих с 4-м стихом 87-го псалма.

ПСАЛОМ XVII.
Имеет надписание:
«Псалом Соломона с песнью царю»

Мессия придет из дома Давидова. Он очистит Иерусалим от грешников и даст землю коленам Израиля, освободив ее от язычников. Мессия будет по-

ражать землю словом, а народы очистит праведностью. Он будет заботиться о своем народе, как заботится пастух о своих стадах. Как видим, взгляд псалмопевца на образ Мессии не отличается от библейского.

Интересно, что первый стих в этом псалме, включая междупсалмие, совпадает с последним стихом. В этом псалме имеется достаточно много аллюзий и параллелей с различными библейскими книгами. Например:
5-й стих – с 2 Цар. 7, 12-16; Пс. 88, 4-5; Пс. 131, 11-12.
23-й стих – с Ис. 44, 2; Иер. 30, 10.
26-й стих – с Пс. 2, 9.
27-й стих – с Ис. 49, 2; Откр. 1, 16.
29-й стих – с Пс. 100, 7.
36-й стих – с Плач Иер. 4, 20.
37-й стих – с Пс. 43, 7-8.
39-й стих – с Ис. 11, 4.
39-43 стихи соотносимы с началом 11-й главы книги пророка Исаии.

ПСАЛОМ XVIII.

Имеет надписание:
«Псалом Соломона.
Еще о Христе Господнем»

18-й псалом, насколько можно понять, должен был стать логическим завершением всех псалмов, так как он состоит из размышлений и стилизации фраз предыдущих псалмов. Псалмопевец благодарит Бога за Его праведные суды и защиту во время испытаний.

Этот псалом перекликается по смысловому содержанию и текстуальным параллелям с 144-м, 33-м и 146-м библейскими псалмами, в частности: 1-й стих Соломонова псалма с 9-м стихом 144-го псалма; 3-й стих с 16-м стихом 33-го псалма, а 12-й стих с 4-м стихом 146-го псалма. Кроме того 4-й стих может быть соотносим с 3-й книгой Ездры (6,58).

* * *

Сквозная мысль всего сборника «Псалмов Соломона» – это вера в восстановление Царства Давида под главенством Мессии. Но чтобы достичь его, народу должно иметь веру и праведную жизнь, искоренить нечестие. А нечестие присутствует повсюду. Это не только Рим, который сравнивается с драконом, и римляне, которые при взятии Иерусалима осквернили Храм, войдя в него, но и местные правители из династии Маккавеев, и грешники из народа. И хотя искоренить нечестие трудно, однако это обязательно совершится, когда явится Мессия. Псалмопевца отличает непоколебимая вера в утверждение в недалеком будущем вечного Царства Божия на земле.

Считанные десятилетия отделяли эти пророческие предзнаменования от явления Христа Спасителя – истинного Мессии, Который утвердит Царство Божие внутри человеческого сердца, очистит естество человеческое от греха, проклятия и смерти, обожит Собою чело-

веческую природу и подготовит ее к всеобщему Воскресению и открытию вечного Царства Славы. Для этого потребуется два пришествия Мессии – первое как Боговоплощение и обожение в Себе и через Себя человеческой природы в основанной Им Церкви, и второе – как завершение восстановления человека через всеобщее Воскресение.

Мы не знаем насколько автор «Псалмов Соломона» понимал это. Образ страдающего Мессии и Его первого пришествия отсутствует в псалмах. Быть может, псалмопевцу, как и многим из народа, явление Мессии представлялось единственным, единовременным и сразу же окончательным актом победы? Верно лишь одно – псалмопевец не представлял себе эту победу добра над злом как акт грубого насилия над свободой человека. Утверждение в 17-м псалме того, что Мессия будет исправлять народы праведностью и силою слова, весьма близки к Евангельскому благовестию.

«Псалмы Соломона», как и близкие им по времени «Заветы двенадцати Патриархов», весьма показательны и имеют большое значение для характеристики духовно-религиозного состояния богоизбранного народа в самом конце межзаветного периода накануне пришествия в мир Христа Спасителя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Правила святого Поместного собора Лаодикийского // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Том II. – СПб., 1912. С. 81-116.

2 Псалмы Соломона // Пер. Е.В. Витковского; Худож. – оформитель Б.Ф. Бублик. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. С. 137-174.

3 Псалмы Соломона с приложением Од Соломона. Третий выпуск апокрифов Ветхого Завета профессора Академии протоиерея А. Смирнова. – Казань, Типо-литография Императорского Университета. 1896. С. 116.

4 *Смирнов А.В., протоиерей.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Пер. Е.В. Витковского; Худож. – оформитель Б.Ф. Бублик. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. С. 411-711.

Шаповалов Е.С.,
чтец, магистр богословия,
преподаватель кафедры
богословия и библеистики

Русское старчество как распространитель исихастской социализации

Когда мы открываем любую книгу про Оптинских старцев, то видим, что их жизнь была постоянной борьбой с человеческой немощью на пути богопознания, и здесь они проявляли сверхъестественную жизнеспособность при их повседневной нагрузке. Они могли до позднего времени принимать посетителей, немного спать и снова приниматься за служение. Причина, по которой они мало уделяли времени для сна, скрывалась в желании как можно больше времени провести в молитве. И Господь за это давал им силы для их служения. И некоторых из них так же, как батюшку Серафима Саровского, уже здесь на земле, освятил Господь Своим Божественным сиянием [5, с. 293–297].

В.Н. Лосский, рассказывая житие старца Амвросия Оптинского, отмечает такой момент: старец Амвросий «каждое утро готовил себя к ежедневному подвигу, один молясь в своей келье. Это было единственное время, когда преподобный Амвросий никого к себе не пускал, потому что не хотел, чтобы видели его на молитве. Как-то лица, пытавшиеся, невзирая на запрет, проникнуть к нему, увидели старца, сидящего на своей постели и погруженного в молитву. Лицо его выражало радость, а присутствие Божие было столь ощутимым, что посетители не посмели ни минуты оставаться в келии» [4, с. 315]. Другой случай присутствия Божия обнаружился тогда, когда один иеромонах зашел к отцу

Амвросию во время его молитвы. И увидел, наверное, схожее с тем, что видел Николай Александрович Мотовилов в беседе с батюшкой Серафимом. Лицо старца Амвросия было освещено Божественным светом, непереносимым для человеческого зрения. Поэтому старец Амвросий, избегая земной славы, никого не исцелял, но при этом не мог не помогать людям и отправлял больных к священному колодцу, умывшись в котором, люди выздоравливали [4, с. 315].

Не будем перечислять всех подвигов святых старцев, только определим их отношение к мирянам, практикующим Иисусову молитву. Вот как на это отвечает преподобный Варсонофий Оптинский: «Иисусова молитва необходима для входа в Царство Небесное. Многим неполезно иметь внутреннюю молитву, ибо они могут возгордиться этим. Поэтому Бог дает молитву молящемуся, но не достигшему внутренней молитвы, … но приобретение внутренней молитвы необходимо. Одна устная недостаточна, а внутреннюю молитву получают весьма немногие. Вот некоторые и говорят: какой же смысл творить молитву? Какая польза? – Великая польза, только не надо ее оставлять» [7, с. 322-323].

Оптинский старец Иларион Оптинский (Пономарев), наставляя о молитве Иисусовой, пишет так: «С новоначальных не взыскивает Бог нерасхищаемой молитвы: она приобретается многим временем и трудами, как писание святых отец говорит: Бог дает молитву молящемуся» [2, с. 199]. В другом месте старец Иларион, обращаясь к мирянину, нуждающемуся в совете по поводу умной молитвы, говорит: «Помысел мучает тебя, что если будешь горячо стараться о молитве Иисусовой, – впадешь в гордость. Если будешь как должно проходить молитву Иисусову, то ничего этого не будет» [2, с. 199].

Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов) в одном из наставлений своей духовной дочери пишет: «Будь готова встретить скорби. Ибо всех, кому слюбится Иисусова молитва, враг никогда не оставит без отмещения, но непременно научит или старших, или младших, а уж пакостей непременно натворит много… Молитва Иисусова не может быть без тучи помыслов в начале. А после мало-помалу очищается. Молитву умственно держать можно и по болезни, и по немощам, и по случаю народа, и в службе. Только от этого иногда голова болит, но что же делать? Зато слюбится. Тысячу раз слюбится. Ты старайся держать мысль с Иисусом не в голове собственно, а направляя несколько к персям. Тогда, конечно, грудь заболит, но без этого нельзя, «потому что Бог наш есть огнь поядающий» (Евр. 12:29). И где нечисто – там и больно. Такая боль за недостоинство посылается, но со временем пройдет» [2, с. 255-256].

Во мнениях выше перечисленных оптинских подвижников

мы могли наблюдать одну интересную закономерность: положительно отзывались о выходе Иисусовой молитвы в мир люди, которые являлись наследниками и продолжателями отцов-пустынников, которые с осторожностью относились к внутреннему миру человека и, наоборот, удалялись в пустыню. А пустыня, как пишет С.С. Хоружий, была «духовным сосредоточием, духовной столицей раннего христианства и необходимейшим противовесом тем мирским опасностям, которым подвергалось христианство» [9, с. 386]. Здесь же перед нами раскрывается совсем иная картина. С одной стороны, сосредоточие на духовной жизни занимает по-прежнему одно из первых мест. С другой, здесь начинает происходить зарождение «исихастской социлизации», проявление которой можно отметить в двух формах.

В первой форме, здесь старчество и пустынничество, или по-другому анахорейство, были дополнением друг другу. Основная роль старца – в духовной помощи как новоначальным инокам, так и тем, кто встречал препятствия, которые самостоятельно пройти не мог. Кому советом, а кому молитвой такой духовный человек помогал найти выход. Впоследствии старцем «развивались социальные практики общения, воспитания, учительства, однако лишь в ограниченном кругу, куда входили лишь члены узкой группы монашествующих» [9, с. 316].

Но в то же время «известна была и такая форма, где это ограничение снималось, и исихастская социализация вбирала в свою орбиту как монахов, так и мирян, могла включить всякого человека. Именно в этой форме исихастский возврат осуществлялся в полной мере» [9, с. 316]. Под описание второй формы социализации как раз подходит такой феномен, как русское старчество XIX–XX веков, известным центром которого являлась Оптина пустынь. О том, как русское старчество стало распространителем исихастской социализации в миру, поговорим более подробно.

С XIX столетия посредством трудов святителей Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, через знакомство с образом жизни преподобного Серафима Саровского и преподобных старцев Оптинских начинается целенаправленный выход монастыря в мир, или, как в некоторых источниках упоминается, выход «пустыни в град». Понятно, что данный выход осуществлялся не через передачу миру всех сложившихся и усвоившихся монашеских традиций. Он осуществлялся через стремления духовных людей выйти в мир и исходя из их долголетнего молитвенного опыта, сопровождаемого, по слову апостола Павла, каждодневным умиранием (см.: 1 Кор. 15, 31), благодаря которому уже здесь, на земле, они становились, как бы дерзновенно это ни звучало, подобием

ангелов в телесном обличии. И как некогда Господом было сказано апостолу Павлу: «не бойся, но говори и не умолкай, ибо Я с тобою, и никто не сделает тебе зла» (Деян. 18, 9–10), так и старцы оставались проповедниками слова Божьего до самого смертного одра. Многие из старцев заповедовали также творить молитву Иисусову, воспринимая ее как одно из вспомогательных средств в изучении своей души. Вот как об этом пишет преподобный Макарий Оптинский: «Молитва выше всех наших деланий, потому что она – любовь к Богу. Но для того, чтобы стяжать дар истинной молитвы, молитвы созерцательной, необходимо преодолеть большие препятствия, взять на себя непрерывный тяжкий труд преобразования природы. Как бы ни были велики ваши духовные делания, вам будет от них мало пользы, если сердце ваше не испытывало при том никакой боли» [4, с. 301].

С.С. Хоружий в своих исследованиях по исихастской практике высказал интересную мысль о духовном качестве, которым должен обладать человек, решивший преодолеть грань между жизнью в стенах монастыря и в миру. Для раскрытия данной мысли С.С. Хоружий приводит жизнеописание одного из монахов, взятое из книги иеромонаха Антония Святогорца: «Жизнеописания Афонских подвижников благочестия XIX века», на примере которого он показывает, что может получиться, когда человек, старающийся жить в непрестанном молитвенном пребывании, попадает на послушание, связанное с деятельностью в обществе, не позволяющей ему сохранять внутреннее безмолвие. Речь идет о русском монахе Иоанне, который большую часть своей монашеской жизни старался проводить в отшельничестве, но по некоторым жизненным ситуациям ему приходилось постоянно лавировать между монастырями Молдавии и Святой Горы Афон. Когда ему снова пришлось вернуться в молдавский Нямецкий монастырь по причине разорения Горы Афон разбойниками, то после смерти одного из советников и наставников братии, монаха Платона, его назначают на это место [9, с. 314]. И вот как Иоанн описывает свое новое послушание, совсем не сочетавшееся с его образом жизни в отшельничестве: «Братия плачут, всегда меня беспокоят, даже до конца разорили безмолвие мое. И начал я помышлять, что делать: если мне жить здесь, то братию надобно до конца любить и душу свою за них положить… Если же удалиться, как Бога не прогневать тем, что себе одному буду искать покоя, а братию оставлю скорбеть без всякого утешения; а больше той любви нет, как положить душу свою за брата своего» [3, с. 234]. Впоследствии он все же покинул общественное служение братии и провел остаток дней в спокойствии и безмолвии [3, с. 235].

Отталкиваясь от данного повествования, С.С. Хоружий делает интересный анализ всего того духовного опыта, который могли осуществлять старцы в миру, несмотря на распространенную антитезу о невозможности соединения пустыни и мира. Так почему не получилось осуществить этот опыт иноку Иоанну?

Для начала С.С. Хоружий приводит цитату из сочинения Антония Великого: «Сначала необходимо выйти из града в пустыню, дабы самому найти путь, получить исцеление. И вслед за тем, вернувшись оттуда назад, исцелять других, становиться другим помощником и наставником в прохождении того же пути переустройства личности и духовного восхождения» [9, с. 315]. Здесь должно присутствовать еще одно из кардинально важных условий, влияющее на всю остальную деятельность подвижника. При возвращении в мир он не должен растерять духовных качеств, приобретенных им в безмолвии. Примером служит приведенный рассказ о монахе Иоанне, который сам свидетельствовал: «Вышел я, плача, и стал размышлять: какое я собрал богатство на Святой Горе – здесь все расточил» [3, с. 228]. В его случае возврат оказался преждевременным. Монах Иоанн служит примером неполного осуществления «возврата из пустыни», который в идеале должен быть осуществим, по слову С.С. Хоружия, именно в «исихастской практике и входить в ее конечные задачи» [9, с. 315]. Это именно то, что впоследствии Хоружием будет названо – «исихастская социализация» [9, с.315]. Существовало консервативное представление о древнем подвижничестве как о подвиге в уединенных местах. Так же обобщенно судили и об исихазме: его распространение должно иметь место только в среде монашествующих. Поэтому само слово «исихастская социализация» для большинства может быть противоречием. Но несмотря на свою нераспространенность, оно все же имеет место для существования в нашем обществе. В то же время Хоружием уточняется тот факт, что исихастская социализация, или исихастский возврат в общество, стал осуществляться не только трудами русского старчества. Скептически обращенное к Христу выражение «Врач! исцели Самого Себя» (Лк. 4, 23) получило в старцах практическое исполнение (здесь имеются в виду не только Оптинские старцы, а вообще духовные подвижники, наделенные от Бога благодатными дарами и несущие свой подвиг в миру).

Уже в IV веке преподобный Антоний Великий, развивая тему о роли подвижников в духовном исцелении, говорил: «Древние отцы выходили из града в пустыню, и были исцелены, и сами становились врачами. И, вернувшись оттуда назад, исцеляли других» [9, с. 317]. Правда, С.С. Хоружий, следуя дальше в развитие темы «христианской социализации», предлагает дать еще

более глубокое выражение во врачебной метафоре, добавляя к ней аналогичные примеры из античных практик.

Что под этим подразумевается, можно понять из научного труда французского философа Мишеля Фуко «Герменевтика субъекта». Автор, по слову Хоружия, провел подробное исследование позднеантичных практик. Им было соединено в одну группу три вида практик, имеющих между собой общую связь, куда также могло входить искусство врачевания. Эти три вида, по мысли Мишеля Фуко, имеют общую между собой черту, которую древние греки и римляне передавали в словесных выражениях, сравнивали с искусством кормчего или метафорическим выражением судовождения. Вот как он сам об этом пишет: «Идея судовождения как искусства, как ремесла, требующего одновременно теоретических знаний и практических навыков, это идея важная… поскольку, по меньшей мере, три искусства очень часто уподобляются искусству кормчего: это, во-первых, медицина, во-вторых, политическое правление, в-третьих, распоряжение и владение собой. Эти три рода деятельности в греческой, эллинистической и римской литературе постоянно сравниваются с искусством кормчего. Метафора судовождения довольно точно очерчивает круг знаний и занятий, которые греки и римляне признавали родственными и для которых пытались учредить некую tekhne (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий): для государя, того, кто должен править другими, управлять собой. Врачевать недуги города, граждан, свои собственные недуги, управлять собой, как управляют городом, избавляясь от недугов; для врача, советующего как лечить недуги не только тела, но и души» [8, с. 275].

Поддерживая мнение Мишеля Фуко, С.С. Хоружий пишет: «Можно с основанием полагать, что раннехристианскому сознанию, которое создавало исихастскую практику, была так же присуща эта черта, отвечавшая общему складу античного разума: стремление к «учреждению», формированию определенной τέχνη, охватывающей ансамбль родственных практик и задающей, в современных терминах, определенный тип социализации. С этим согласуется и то, что сами исихасты называли свою практику Умным Художеством, поскольку по-гречески «художеству» соответствует именно τέχνη. И, возвращаясь к исихастской социализации, мы заключаем, что более полной ее характеристикой будет не просто метафора врачевания, а цельная τέχνη, объемлющая врачевание, управление другими и управление собой» [9, с. 317].

В отличие от античной τέχνη, описанной Мишелем Фуко, исихазм имеет свои особенности. В чем они выражаются? Дело в том, что античным философам

не было открыто Божественное Откровение, Тайна Боговоплощения, Искупления и прославление Сына Божьего, через Которого каждый из нас имеет упование на спасение. С.С. Хоружий в своей статье: «Аскеза как стратегия социализации» отмечает, что в исихазме τέχνη «воплощается христианским человеком, и поэтому все входящие в нее три рода деятельности теперь базируются на христианской любви и на специфически христианских формах общения, присущих икономии устремления тварного бытия к Личности – Ипостаси. В исихазме эти формы характеризуются особою глубиною межчеловеческого участия» [9, с. 318]. Исихастский опыт, исихастская аскетика, полностью основанная на аскетическом опыте святых отцов, не придумывает ничего нового. Исихастская социализация держится одного и того же принципа: привести каждого человека к истинному бытию, которое возможно осуществить, если будем держаться Того, Кто является краеугольным камнем, на котором держится православная вера и Которым было сказано, что Он есть «путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). То есть только через Вторую Ипостась Святой Троицы для человека становится возможно участие в вечной и совершенной Божественной жизни. И поэтому раскрытие τέχνη уже в православном понимании «защищает и усиливает, взращивает начала личности в каждом человеке, к кому она обращается» [9, с. 318].

Этим основным принципом и было пропитано наше русское старчество, для которого краеугольным камнем являлась Личность Иисуса Христа. И поэтому в исихастской традиции делался акцент на врачевание своей греховной природы, приобретался навык управления собой в искоренении своих страстей, и только потом происходила передача этого опыта людям, живущим в миру. Сами старцы служили колоссальным примером того, как евангельское слово может оживать в простых смертных людях, прославляя их на века, сохраняя теплую память о них в человеческих сердцах. В.Н. Лосский, описывая житие некоторых Оптинских старцев, писал: «Личность может достигнуть своего высшего совершенства, только перестав существовать для самой себя, только себя всем отдавая. Это и есть обоснование слов Евангелия, которые – опытно прожитые до самой их глубины – соделывают истинных христиан всяческой любви» [4, с. 309]. По слову С.С. Хоружия, исихастская практика, которая через таких святых подвижников просияла в мире, тем важна для современного общества, что «сегодня, как и в древности, продолжает служить незаменимою школой и лечебницей личности. И это делает ее огромной ценностью в современном мире» [9, с.

318]. Выбор всегда за нами: войти в эту школу молитвы и стать последователями таких великих подвижников, какими являлись святитель Игнатий Брянчанинов, святитель Феофан Затворник, преподобный Серафим Саровский, преподобные старцы Оптинские и многие другие святые Православной Церкви, или пойти на поводу своих страстей и внешних соблазнов и утонуть в море временных наслаждений. И как отмечает наш современник, ректор Московской духовной академии архиепископ Амвросий (Ермаков): слова «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного» -это «средоточие всего Евангелия и всех молитв. Поэтому творить её может каждый человек. Главное – не стремиться к видениям, ощущениям и большому количеству молитв. А молиться так, чтобы сердце от этого делалось пространством благодати Божьей» [6].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. – М.: Российское Библейское общество, 2010.– 2047 с.

2 Преподобные оптинские старцы. Жития и наставления. – Козельск: Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1998. – 479 с.

3 *Антоний Святогорец, иером.* Жизнеописание Афонских подвижников благочестия XIX века. – М.: Афонское подворье, 1994. – 254 с.

4 *Лосский, В.Н.* Боговидение. – Минск: Харвест, 2007. – 495 с.

5 *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви.– М.: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – 504 с.

6 Московская духовная академия. Архиепископ Амвросий ответил на вопросы в прямом эфире телеканала «Спас». [Электрон, ресурс].URL:http://www.mpda.ru/news/text/6297740.html(дата обращения: 25.11.18).

7 *Новиков Н. М.* Путь умного делания. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий: в 4 т. – М.: Отчий дом, 2004. – Т. I. – 797 с.

8 *Фуко М.* Герменевтика Субъекта. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

9 *Хоружий С.С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – Т. 2: Многогранный мир исихазма. – 444 с.

Иерей Максим Дубовик,
проректор по воспитательной работе,
преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин

Учение о пастырстве в книге священника Александра Ельчанинова «Записи»

«…он представлял собой явление необычайное и исключительное, ибо воплощал в себе органическую слиянность смиренной преданности православию и простоты детской веры со всей утонченностью русского культурного предания…» [3, с. 223-233]

протоиерей Сергий Булгаков

Священник Александр Ельчанинов – один из наиболее выдающихся пастырей, мыслителей и литераторов XX века. Оказавшись в 1920-е годы вдали от Родины, которую колебали атеистические треволнения, он поддерживал дух соотечественников, оказавшихся в относительно спокойных внешне, но внутренне не менее сложных жизненных обстоятельствах.

Родился Александр Ельчанинов 1 марта 1881 года в городе Николаеве (Херсонская губерния) в семье потомственного офицера. Кроме Александра, в семье было еще трое детей: Николай, Борис и Евгения. В 1893 году отец семейства, Виктор Яковлевич Ельчанинов, скончался, и оставшаяся без кормильца семья переселилась в Тифлис, где стала жить на чрезвычайно маленькую пенсию [4, с. 223-233]. Александр учился в тифлисской гимназии, где его одноклассниками были Владимир Эрн, Павел Флоренский и Михаил Асатиани, в будущем – видные деятели науки и культуры.

Уже во время учебы Александр был вынужден подрабатывать, занимаясь с учениками младших классов, чтобы оплачивать свое обучение. В 1900 году, окончив гимназию с золотой медалью, Александр поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. И хотя его близкие друзья, В. Эрн и П. Флоренский, продолжили обучение в Московском университете, Александр не прерывал с ними связи.

Разнообразие, насыщенность и плодотворность творческого пути Александра Ельчанинова вызывает удивление. В Санкт-Петербурге он принимал участие в деятельности философско-литературных кругов, опубликовал в журнале «Новый путь» статью «О мистицизме Сперанского». По окончании университета, под влиянием П. Флоренского, Александр поступил в Московскую Духовную академию, но принял решение прервать обучение. Александр участвовал в организации Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва, входил в редколлегию «Религиозно-общественной библиотеки», публиковал в ней некоторые свои сочинения. Входил в состав редакции религиозно-философского еженедельника «Век», состоял в созданном М.А. Новосёловым «Кружке ищущих христианского просвещения». В 1909 году Александр Ельчанинов, в соавторстве с В. Эрном и П. Флоренским, издал книгу «История религии».

После прохождения воинской службы на Кавказе, Александр стал активно заниматься педагогической деятельностью: читал лекции на Высших женских курсах в Тифлисе, преподавал в Тифлисской гимназии, которую впоследствии и возглавил. Для своих учеников Александр Ельчанинов стал не просто педагогом, а «пастырем ранее своего пастырства» [3, с.8], как говорил о нем протоиерей Сергий Булгаков. Около 1917 года Александр женился на Тамаре Левандовской, дочери основателя гимназии.

В 1921 году Александр покинул Россию и поселился на юге Франции, в Ницце. Через четыре года он был рукоположен во священнический сан. Большое влияние на это решение оказали протоиерей Сергий Булгаков и митр. Евлогий Георгиевский, который и рукоположил Александра во иерея. По поводу своей хиротонии о. Александр писал: «до священства – как о многом я должен был молчать, удерживать себя. Священство для меня – возможность говорить полным голосом» [2, с.5]. Находясь на служении в Ницце, отец Александр стал известным духовником – одним из самых почитаемых пастырей, особенно среди молодежи. Как писал о нем митрополит Евлогий (Георгиевский): «это... был пастырь незаурядный: чуткий, высокодуховный, учитель молодежи, литературно образованный и весьма начитанный в аскетической литературе» [1, с. 381]. Большую часть паствы отца Александра составляли молодые люди, которые искали для себя поддержки, чтобы уберечься от духовных опасностей мира – потери истинных жизненных ориентиров и веры в Бога. Направляя юные души, отец Александр показывал им единственно правильный путь следования за Христом, помогал избавиться от уныния, обрести веру и надежду. С 1934 года о. Александр был назначен в Александро-Невский собор в Париже, где прослужил

всего одну неделю. После долгой и мучительной болезни 24 августа 1934 года он скончался. «Смерть вырвала его в полноте сил, когда он готовился вступить на новое поприще пастырского служения в Парижском кафедральном соборе» [3, с.19].

В последние годы своей жизни отец Александр высказывал намерение написать книгу, в которой хотел предложить советы для молодежи, дать ответы на жизненно важные вопросы и затруднения, которые особенно волновали молодое поколение, но намерению отца Александра не суждено было осуществиться. Однако Тамара Ельчанинова, супруга почившего пастыря, после его смерти составила книгу «Записи», чтобы продолжить и укрепить неоконченное дело его жизни. В книгу вошли заметки, которые о. Александр делал для себя, отрывки из его писем и фрагменты проповедей. Эта книга является не столько литературным произведением, сколько отражением души деятельного пастыря, своеобразным «завещанием» его духовным чадам. Исходя из этого, мы задались целью рассмотреть книгу «Записи» и, насколько это представляется возможным и позволительным, систематизировать мысли о пастырском служении, изложенные в дневниках отца Александра Ельчанинова.

В «Записях» содержится раздел «Советы молодым священникам», в котором по преимуществу сосредоточены мысли о пастырском служении, хотя они многократно встречаются и в прочих главах книги. Автор предъявляет высокие требования к личным качествам священнослужителя. Поскольку священник поставлен в Церкви для того, чтобы помогать людям, врачевать их от греховных привычек и страстей, врачующий должен иметь совершенный мир и порядок в собственной душе: «нельзя врачевать чужие души, не излечив себя, [нельзя] приводить в порядок чужое душевное хозяйство с хаосом в собственной душе» [2, с. 114]. Кроме того, отец Александр увещевает иерея быть максимально внимательным и неторопливым в беседах с верующими. Усталость священника особенно сказывается на продолжительности таинства Покаяния, поэтому в «Записях» встречается совет, согласно которому священник должен исповедовать каждого человека так, как будто это последняя исповедь для пришедшего [2, с. 115]. Духовник не должен внушать верующим страх, но обязан быть заботливым отцом для прихожан. Поэтому о. Александр предлагает священникам оказывать всем полную любовь, снисхождение и сочувствие, никого не отпугивая строгостью.

Кроме того, всякому духовнику необходимо быть хорошо осведомленным в области нервных и психических болезней. Это требование необходимо для того, чтобы священник мог четко различать явления нервного порядка

от религиозных переживаний; не путать греховное состояние души, омраченной неразрешенными конфликтами, с нервной болезнью. Если священник «не умеет определить истерическую подкладку многих явлений, … тем [он] только ухудшает положение … Известны случаи, когда одна исповедь бесследно излечивала застарелые … будто бы нервные заболевания, против которых бессильны были все медицинские средства» [2, с. 111]. В «Записях» отмечена проблема недостаточного изучения работы с психически нездоровыми людьми. По наблюдениям автора, молитвенное напряжение и подвиги поста, если их предложить таким людям, часто не только не помогают им, но еще больше усиливают их внутренний хаос. Для этих людей нужны свои, иногда прямо противоположные «традиционным» методы.

Большое влияние на внутреннее состояние души священника имеет его одежда. С одеждой связан целый комплекс чувств, понятий и душевных движений. По мнению о. Александра, священник не должен надевать штатское, поскольку снимая свою одежду, он неизбежно приобретает «несвященническое» самочувствие: «когда я грелся на песке в купальном костюме – я совсем не чувствовал себя священником. Как много значит костюм! Все же, такое «несвященническое» самочувствие у меня бывает редко» [2, с. 76]. Подобным же образом о. Александр высказывается относительно хождения в театр: священник не должен ходить на всякие зрелища, т.к. «Церковью … запрещаются маски, ряжение, переодевание в костюм другого пола, так как все это подделка, двусмысленность, фальшь» [2, с. 45]

Одно из самых главных качеств священника: он не должен удовлетворяться сказанными о правде словами, но обязан своими поступками найти ее, доказать и преподать нуждающемуся: «разница между Иовом и его друзьями. Иов – это честная … натура, ищущая «дела», а не слов, а те – люди … традиционных формул. Иов вопит о безвинных муках – и не только своих; а его друзья отвечают ему общими … фразами, … установив порядок в словах и мыслях, они считают, что установили гармонию и в мире. Этого типа люди слишком часто встречаются повсюду, включая и духовенство и людей науки» [2, с. 11].

Немаловажным пунктом представляются советы пастырю, приведенные в «Записях»: Не привыкать служить, даже требы – всегда с благоговением. Тщательно готовиться к Литургии (можно разделять на весь день). Не поднимать глаз во время службы. Не актерствовать. Не закрывать дверей приходящим, кто бы ни был. Не отказываться от денег (может являться проявлением гордости).

По совету отца Александра, пастырь должен находить индивидуальный подход к каждо-

му человеку. Пастырская работа должна быть творческой, потому что «метод, часто практикуемый, становится рутиной» [2, с. 111]. Кроме того, священнику в работе с людьми надо быть особо внимательным и подбирать слова и советы так, чтобы они исходили из собственного духовного опыта и знания, поскольку любое слово, сказанное только устами, выглядит мертво и ложно, а слушающие всегда безошибочно это различают. В пастырской работе священник должен полностью погружаться в ситуацию каждого человека, для того, чтобы дать хороший совет и необходимую поддержку пришедшему, по слову апостола Павла: «Для иудеев я был как иудей... для чуждых закона как чуждый закона... для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9,20-22). Отец Александр отмечал, что это указание апостола сделалось для него тактикой: «как утешить плачущих? – плакать вместе с ними».

Пастырь должен учить людей исповедоваться, поскольку зачастую вместо перечисления грехов и немощей священнику приходится выслушивать отвлеченные житейские разговоры, хвастанье собой, жалобы на близких и проч. Хотя в случае и такой «неправильной» исповеди о. Александр не советует священнику быть резким, не останавливать исповедника, т.к. «многие несчастные для того и приходят, чтобы поплакаться о своей тяжелой жизни» [2, с. 114]. Священник должен стараться, чтобы все приходящие к исповеди вынесли «из каждого говения хоть одну добрую привычку, например обязательную двукратную молитву … [или] неосуждение» [2, с. 111]. Если сопоставить советы отца Александра относительно частого причастия и исповеди, станет очевидным, что в практике того времени исповедовались и причащались довольно редко. Ввиду этого автор советует «чаще» приступать к таинствам Покаяния и Причастия – данный совет предполагает необходимость причастия хотя бы четыре раза в год: «урок, получаемый раз в год, ничему не научит» [2, с. 113]. Относительно исповеди приведен подобный же совет: «надо исповедоваться много чаще, чем это у нас принято; по крайней мере во всех четырех постах» [2, с. 124].

В дневниковых записях отца Александра приведено множество советов молодым священникам. Касаясь таинства Покаяния, автор говорит, что всякая исповедь – это урок и духовное приобретение для священника. Желательный план проведения исповеди состоит в следующих аспектах: «Молитва и краткий совет, как исповедоваться. Дать выговориться, не перебивая, только помогая, если молчит. Молитва о ниспослании сердечного сокрушения кающемуся и прощении ему грехов. Советы. Разрешение» [2, с. 114]. В этом контексте отец Александр отмечает, что часто видит в исповедующихся желание пройти через исповедь

наиболее безболезненно. Такие люди стремятся отделаться общими фразами или говорят о мелочах, умалчивая о серьезном. Проблема здесь заключается и в ложном стыде перед духовником и в страхе приступить к серьезной перемене своей жизни. Духовник должен попытаться вызвать чувство настоящего покаяния у человека, не боясь разрушить ложную успокоенность. Если же человек не знает, как приступить к исповеди, ему надо помочь, разбудить покаянное чувство, задать различные наводящие вопросы.

Существует и другая противоположность: категория особо мнительных людей, которые постоянно истязают и себя, и духовника непрестанным «копанием» в своей душе: такие люди в итоге приходят к совершенной путанице, поэтому им нужно запретить детальное испытание своей совести, а перевести их «на простую, но питательную диету: молитва и добрые дела. В этих двух упражнениях упрощается душа и развивается чувство Истины» [2, с. 113].

Людям, которые не умеют видеть своих грехов, можно посоветовать обращать внимание на то, какие страсти замечают в них близкие – мнение окружающих почти всегда будет отражать истинную картину состояния человека. Однако, замечать свои грехи и даже каяться в них, хотя и ложно, может даже гордый человек. Ввиду этого, отец Александр приводит такое замечание: «Часто самые страшные самобичевания, взрывы покаяния моментально исчезают от тени только признания духовником греховности кающегося. И в этом проверка источника покаяния – истинное ли оно или это только истерическое удовольствие самообнаружения, хотя бы и с возведением на себя … возможных грехов» [2, с. 54]. Для тех, кто принял решение покаяться, диавол особо возводит искушения, чтобы отвратить человека от благого намерения. Здесь отец Александр приводит слова из Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Если ты приступаешь служить Господу Богу, то приготовь душу твою к искушению» (Сирах. 2,2). Человек, который приготовился идти на исповедь, должен знать, что многочисленные препятствия, возводимые от бесов, исчезают, стоит только проявить твердость в своих намерениях.

Отец Александр также дает советы по поводу преподавания Закона Божия. Дети нашего времени, по его наблюдению, представляют собой «трудный материал для педагогической работы законоучителя. Они рассудочны … и практичны, склонны к скептицизму и насмешке» [2, с. 26]. У таких детей слабо развиты чувства, нет благоговения и чувства тайны. Поэтому уроки Закона Божия не могут быть успешными, если свести их только к заучиванию материала. Преподаватель должен выдвинуть на первое место воспитательный

момент: начать укоренять в детях религиозные привычки, вовлечь их в область религиозных переживаний. В ходе последующих бесед преподаватель должен увидеть, насколько удается ученику применять в жизни уроки веры и поведения. Таким образом, Закон Божий станет для ребенка частью реальной жизни, а не простым предметом. Педагог должен помнить, что при преподавании Закона Божия важно возбудить в детях моральные и религиозные эмоции. Главным средством для этого является молитва. Для достижения данной цели детям можно также предложить соответствующую деятельность, например, уход за классной иконой, прислуживание в храме, сбор в пользу нуждающихся или составление иллюстраций по темам Священного Писания.

Значительную часть главы «Советы молодым священникам» занимают рекомендации для произнесения проповедей. Для того, чтобы говорить поучение не подготовившись, священнику необходимо иметь в голове точную тему, расчлененную на главные мысли. Однако «главное творчество должно происходить во время проповеди; иначе перегораешь готовясь, и слушающим преподносишь только холодный пепел» [2, с. 116]. Важно отметить, что слушающая проповедь аудитория имеет огромное значение. Отец Александр замечал, как трудно говорить «случайным» людям, так называемым «захожанам». Перед такой аудиторией возникает чувство обоюдного лживого соглашения: им говоришь слова о Христе, о вере, о заповедях, хотя знаешь, что для большинства из них это неверно, а люди, со своей стороны, принуждают себя слушать, из приличия не слишком явно показывая скуку, понимая, что священник обязан так говорить по своему служебному долгу. По этой причине отец Александр иногда совсем не говорил проповедей.

В контексте поучений на тему проповедей интересным является рассуждение относительно памяти. Отец Александр считал, что слабая память – это один из признаков греховного состояния. В слабой памяти обнаруживаются греховные свойства: неспособность к духовному усилию, рассеянное внимание и недостаточная любовь. «Представим ли «беспамятный святой»? Конечно нет, потому что у него – активное отношение ко всему, сосредоточенное внимание, любовь ко всему» [2, с. 29]. С другой стороны, частичная потеря памяти имеет положительное значение: благодаря этому человек освобождается от мирского, от ненужных воспоминаний и эмоций, что дает ему возможность быть непосредственным и искренним. «Беспамятство – преодоление времени, забвение обид, … своих заслуг, приобретение простоты … Беспамятный старец похож на пассажира, сдавшего свои чемоданы в багаж и налегке ожидающего поезда. Придет время, суровые таможенники вскроют

его чемоданы и он ужаснется их содержимому» [2, с. 29].

Итак, мы рассмотрели основные положения отца Александра Ельчанинова, имеющие отношение к пастырскому служению. Нельзя не заметить глубины и актуальности мыслей этого пастыря. Исполняя высокое священническое служение, он постоянно заботился о своем совершенствовании, о чем мы можем судить из его дневниковых записей. Стараясь проводить свою жизнь по заповедям Христовым, он отмечал свои недостатки с целью дальнейшего их исправления и искоренения. Несомненно, отец Александр Ельчанинов представляет собой образец благочестивого пастыря. Его поучения являются ценным наследием, его советы – богатой пищей для рассуждения многим чадам Православной Церкви, а особенно – пастырям, совершающим благое дело служения Богу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни: Воспоминания. – М.: Московский рабочий; ВПМД, 1994. – 621 с. ISBN: 5-239-01730-1. С 381.

2 *Ельчанинов А.В.,* Записи. Отрывки из дневника. – М.: Директ-Медиа, 2011. – 144 стр. ISBN: 978-5-4460-0645-8 (С.5)

3 *Ельчанинов А.В.,* протоиерей Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи / Протоиерей Александр Ельчанинов. – Изд. 3-е. – М.: ДАРЪ, 2013. – 354 с. – (Библиотека паломника) (С.20)

4 *Шутова Т.А.,* Диалог длиною в четверть века. К истории создания диалога «Эмпирея и Эмпирия» Павлом Флоренским. / Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. – М., 2006.

Иерей Евгений Трегубов,
преподаватель кафедры
богословия и библеистики

Вопросы веры и нравственности в трудах священномученика Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского и Галицкого

Митрополит Евлогий (Георгиевский), лично знавший священномученика Владимира (Богоявленского), так характеризует его: «Митрополит Владимир был старец чистейшей души. Застенчивый, не показной, незлобивый, необыкновенно кроткий, он всегда безропотно принимал испытания, которые выпадали на его долю» [2, с. 286].

Священомученик Владимир был неутомим в исполнении заповедей Христовых: согревал и питал голодных, лечил больных, первый шел с крестом и молитвой в холерные места во время эпидемии, служил молебны, призывал к покаянию. Где бы он ни служил, везде он заботился, в первую очередь, о распространении Слова Божия, о развитии религиозного образования и устроении Воскресных школ. Был замечательным проповедником, имел в обычае еженедельно в воскресенье вечером служить Акафист, после которого проводил душеполезную беседу или чтение.

Священномученик Владимир был очень деятельным проповедником Евангелия и словом и делом. За его смирение и трудолюбие Господь его возвысил. Он был единственным иерархом Русской Православной Церкви синодального периода, последовательно занимавшим все три митрополичьи кафедры в Российской империи: в Москве, Санкт-Петербурге и Киеве. И пострадал он за Христа на берегу Днепра в Киеве первым из архи-

ереев в январе 1918 года. Так, по словам отца Иоанна (Крестьянкина), « там, где крестилась Русь во Христа …., и с этого же места началось крещение Русской Церкви огнем и кровью».

Время служения священномученика Владимира – начало XX-го века – было ознаменовано особой социальной напряженностью в стране. Из-за массового отступления от веры, вольнодумства, по свидетельству митрополита Владимира (Богоявленского), богатые капиталисты стали подавлять ремесленников и притеснять бедных вместо того, чтобы поддерживать их. Доведенные до отчаяния бедняки вынуждены были разрешать свой вопрос силой [3, с.13-16].

С другой стороны, как отмечает святитель, рабочему классу недоставало «...кое-чего не в денежном только кошельке, но еще более в живой вере». Он пишет: «Есть сейчас между рабочими немало людей, которые говорят, что нет никакого Бога» [3, с. 31].

Таким образом, именно массовое неверие усугубляло ситуацию напряженности в стране. Ведь где есть вера, там есть и терпение с молитвой, и надежда на Бога.

Кроме ненависти бедных к богатым в стране в то время также были очень распространены распущенность и пьянство. «Кто ежедневно читает газеты и наблюдает за преступлениями, о которых они извещают, – пишет святитель Владимир, тот может представить себе эту страшную картину нравственной испорченности и развращения, которые развиваются в нашем народе вследствие упадка религиозного чувства и удаления от Церкви» [4, с. 70]. С горестью владыка указывает на распространенную среди молодежи «наклонность к чувственным удовольствиям и наслаждениям» [3, с. 267-268]. И юноши, и девицы школьного возраста «до глубокой ночи, – говорит он, – не стыдятся в публичных местах есть, пить, хохотать, шуметь и бушевать» [3, с. 268]. Очень многие, теряя целомудрие, впадая в воровство и пьянство, калечат свои души [6, с.38]. Поэтому всю свою жизнь священномученик Владимир посвятил проповеди о Христе и разъяснению того, каково же истинное достоинство человека и для чего он живет на земле.

Он не создал каких-либо систематических богословских трудов. Его наследие – это его проповеди и слова, многие из которых не сохранились. Говоря о Боге, о Церкви, он постоянно касался проблемы неверия в обществе.

Особое место в трудах священномученика Владимира занимает тема семьи и воспитания детей. «Семья производит святых, – говорит он, – но она же может воспитать и сатану в образе человека» [3, с. 253]. Общество, Церковь – все состоит из членов семей. Роль семьи исключительно велика, считал он. Сборник бесед его о воспитании

детей «Азбука православного воспитания» является прекрасным пособием для родителей.

Также интересны мысли Святителя о борьбе с пьянством. В своей жизни сам Владыка соблюдал абсолютную трезвость.

Несмотря на то, что человек живет очень короткую земную жизнь, многие люди крепко привязываются к ней, замечает святитель Владимир [3, с.50]. Безбожная идеология пропагандирует унизительный для человека животный образ жизни. Бог вочеловечился во Христе, чтобы научить нас, как жить, и чтобы сделать нас достойными Его Божественной благости.

Опровергая позицию материализма, святитель учит: «Человек – более, чем животное» [3, с. 51]. То есть, у него другая душа по сравнению с животным. Владыка учит, что «...со смертью не кончается жизнь человека, но только начинается» [8, с. 61]. Земная жизнь, по слову святителя, есть только приготовление к вечной жизни. «Это время Великого поста, за которым последует радостная Пасха», – пишет владыка [3, с. 74].

Воскресение Христово, по словам митрополита Владимира, есть величайшее чудо, доказывающее Его Божество. Бог не оставил падшего человека. «Так высоко стоит человеческая природа в глазах Бога, что ее принимает Сам вечный Сын Божий и навеки соединяет ее в одном лице со Своей Божественной природой», – пишет святой отец [8, с. 14-15]. Благодаря Боговоплощению, человек возвысился до божественного достоинства и может вечно владычествовать с Господом, будучи соединен «с Его святым человечеством...» [8, с. 15]. Теснейшим образом христианин соединяется с Богом в Таинстве Святого Причащения.

Святые Таинства, по словам святителя Владимира, способствуют укреплению сверхъестественной жизни человека. Кроме того, по ним можно узнавать, «кто принадлежит и кто не принадлежит к Церкви» [3, с. 196]. По слову святителя, кто принимает святые Таинства, тот тем исповедует святую веру [3, с. 197].

«Мир, лежащий во тьме неверия, по невежеству своему почитает молитву за большую глупость, пишет святитель Владимир. Между тем, говорит он, «она есть главное упражнение в Богопочитании»» [3, с. 228]. Молитва является источником Божией благодати, средством сохранения духовной жизни [3, с. 233]. По своему существу, – пишет святитель Владимир, – «молитва есть возношение ума к Богу», в котором «душа почерпает свет и жизнь из Бога, источника жизни» [3, с. 227-228].

По слову Владыки, весь мир создан для прославления Бога. Кто не молится, тот являет свое неверие и нелюбовь к Богу, он постепенно делается полным безбожником. Такой человек, по слову Владыки, «хуже животного», которое «по-своему

все-таки славит Творца своего» [3, с. 228-229].

Святитель Владимир говорит, что если великий ученый не молится, то он стоит «ниже, чем простая бедная женщина, которая постоянно молится» [3, с. 231].

Главной целью жизни человека является получение из «Божественной сокровищницы» благодати и сохранение ее до конца всей жизни [7, с. 41]. Без молитвы же это, пишет он, невозможно [3, с. 233].

Отрицание неверием действенности молитвы, по мнению Владыки, объясняется нежеланием мира признать бытие личного Бога. Но «молитва, – говорит он, – полезна и действенна» [3, с. 235]. За это ручаются слова Господа: «Просите, и дастся вам...» (Мф.7,7). Священномученик Владимир Киевский призывает христиан не унывать, видя безбожие вокруг, но молиться с твердой верой в Божие всемогущество [10, с. 85].

Семейным людям святой советует молиться не только наедине, но и всей семьей. «Домашняя молитва, – пишет он, – освящает дом и обитателей его... теснейшим образом соединяет их с Богом» [3, с. 237]. Подтверждением этому, учит владыка, служат слова Христа: «...Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф.18,20).

Говоря о том, что и дома можно хорошо молиться, святитель, однако, напоминает о Божием установлении в воскресные и праздничные дни участвовать в общественной церковной молитве, «особенно за литургией». И затем предупреждает: «Кто стыдится этой молитвы, тому серьезно нужно подумать, не постыдится ли некогда и его Спаситель?» [3, с. 237-238]. «С почитанием воскресного и праздничных дней стоит или падает вера и религия вообще», – говорит он [3, с. 285]. «Чем лучше члены семьи соблюдают святость воскресенья, – пишет владыка, – тем выше стоит нравственная жизнь в таком семействе» [3, с. 28].

Святитель Владимир призывает молиться за всех людей. Главной причиной беспорядка в жизни человека и общества сщмч.Владимир видел в отступлении от веры. «Где нет веры, там не может быть уже и никакой нравственности», – утверждал он [8, с. 266].

Он пишет: «Исторгни из человеческой жизни, как это делает неверие, веру в святого, милосердного и правосудного Бога, Который награждает за каждую добродетель вечным блаженством и за каждый тяжкий грех подвергает вечному мучению, исторгни с корнем эту веру из человеческого сердца, воспитай в таком неверии целое поколение, кто и что тогда будет в состоянии заставить детей почитать и любить своих родителей, вести честную, трезвую и целомудренную жизнь? Кто и что может тогда побудить супругов к исполнению супружеских обязанностей во взаимной и ненарушимой вер-

ности, любви и терпении? Что заставит тогда соблюдать строго честность и правду в своих житейских делах? Что предохранит его от лжи, обмана и недобросовестности? Что, наконец, может подвигнуть тогда самолюбивое человеческое сердце к деятельной, бескорыстной и самоотверженной любви к ближнему, если исчезнет всякая надежда на награду и наказание в будущей, загробной жизни?» [8, с. 91-92].

Одной из главных причин неверия в бытие Бога священномученик Владимир считает испорченное сердце человека. Он напоминает такую пословицу: «Каково твое сердце, таков и твой Бог...» [3, с. 40-41]. «Страшный господствующий порок чувственных наслаждений», говорит он, отуманивает «духовные очи» людей и «низводит человека с высоты небесной... В таком состоянии он не чувствует уже никакой потребности в приближении к Богу...» [10, с. 11-12]. Такой человек очень часто, не хотя оставить этого гибельного рабства греховным страстям, отвергает Божество Господа Иисуса Христа и Его Божественное Откровение, так как иначе необходимым становится подчиняться правде и закону Бога» [3, с. 93-95].

Другой причиной неверия святитель Владимир называет незнание порой даже самыми образованными людьми предметов веры. «Они не знают великого значения той искупительной Жертвы, которую принес Спаситель, не знают того источника блаженства, той пищи духовной, которую Он предлагает нам в Своих Таинствах...» [11, с. 7]. Также многие ничего даже и не хотят знать о вере [3, с.197].

Отсутствие христианского воспитания детей чаще всего служит началом безрелигиозной и безнравственной жизни. Лишившись христианского нравственного воспитания, молодые люди становятся рабами похоти и чувственных наслаждений.

Если раньше, пишет святитель, родители показывали ребенку добрый пример христианской жизни, все вместе ходили в храм, мать еще с пеленок учила младенца произносить сладчайшее имя Иисуса, то теперь в семьях дух религии уже не господствует. Откуда же в таком случае взять религиозность детей в будущем? «Кто в ранние годы не испытывал на себе силу веры, – пишет святитель Владимир, – кто не был приучен все нечистое и греховное побеждать благочестивыми упражнениями, для того, впоследствии, когда начнут пробуждаться дикие, низменные инстинкты, все средства Церкви теряют свое значение» [11, с.10].

Основная причина неверия книжников и фарисеев в Божество Иисуса Христа «была в отсутствии в их сердце любви к Богу – в их самолюбии и славолюбии» [9, с. 23-24]. Считая себя мудрыми руководителями народа и видя, как этот народ идет за Христом, они позавидовали Его славе и возненавидели Его.

Здесь кроется, по мнению святителя Владимира, главнейшая причина неверия и бесцерковья его современников. Он пишет: «Разве неправда, что руководящим началом современного неверия служит мысль о бесконечном развитии разума человеческого, выше которого нет будто бы ничего?» [9, с. 25]. Материализм и безбожие, по словам святителя, как буря поднялись в конце XVII-го века против Христа и Его Церкви и пронеслась, как опустошительный ураган, по всем странам Западной Европы. Тогда вся Европа, а теперь и Россия наводнилась антирелигиозной литературой. Так что многие бросаются «в объятия неверия». Последнее является для них увлекательным, по словам святителя Владимира, потому что снимает с них «бремя церковной дисциплины и пролагает широкую дорогу к удовлетворению животных страстей» [11, с.11].

Знатные и образованные перенимают с Запада вольнодумство, пресса же помогает распространению неверия, сбивая с толку своих читателей под предлогом просвещения [3, с. 93]. Проповедь неверия, по мнению святителя Владимира, началась «сверху чрез ученых и профессоров» на ученых кафедрах и в либеральных кружках.

Последствиями учений неверия, как считал святитель Владимир, станут повсеместное оставление христианской веры и революция, которая, «по ее внутреннему существу, есть вражда, восстание против порядка Божия на земле», то есть против Бога и Церкви и правителей, от Бога поставленных [4, с. 60-61].

«Ничто так не извращает и не делает человека зверем, – пишет святитель, – как неверие, … потеря страха Божия» [4, с. 68]. Потеря же страха Божия, по его мнению, ведет к жестокости и фанатизму, к дикому и разрушительному проявлению революционного духа. Далее он отмечает: «Богу, конечно, это никакого не может принести вреда, Церкви может дать только новых мучеников» [4, с. 68]. В скором времени, как известно, сказанное святителем действительно сбылось. И владыка сам в числе первых новомучеников пострадал за Христа.

В результате отступления от веры, говорит владыка, стал господствовать дух безнравственности. «Где ничто Божественное не имеет уже никакого значения, там все более и более выступает на первый план все земное и чувственное..., – пишет он. – Пороки язычества снова воскресают в наше время, когда так много занимаются внешним образованием и приличиями» [3, с. 266].

Лишившись христианского нравственного воспитания, молодые люди становятся рабами похоти и чувственных наслаждений. Не находя ничего приятного в родительском доме, они ищут себе удовольствия вне его, говорит святитель [3, с. 268]. «Есть и пить, плясать и играть – вот идеа-

лы неверующего и безнравственного человека. И... как ужасно велика эта страсть в наше время!» – восклицает святой отец [3, с. 267]. И юноши, и девицы школьного возраста «до глубокой ночи», говорит он, «не стыдятся в публичных местах есть, пить, хохотать, шуметь и бушевать» [3, с. 268]. Здесь, по-видимому, лежит начало распущенности и пьянству – самым распространенным и губительным порокам.

Святитель Владимир с горестью замечает, что жизнь юноши от семнадцати до двадцати лет подобна переходу через Иерихонскую пустыню. Эта пустыня, по словам Владыки, создана похотью плоти и забвением слова Божия. «Здесь мы видим и трупы, и кости мертвецов... Здесь находите вы ограбленных до полусмерти и израненных», – пишет он [6, с. 38]. И мало тех, кто, по словам святителя Владимира, выйдя из Вифании, достигают Иерихона. Очень многие, теряя целомудрие, впадая в воровство и пьянство, калечат свои души.

Теряя чистоту и целомудрие, человек становится дерзким, грубым и непочтительным по отношению к родителям и старшим. Из безнравственной среды, не могут, по святителю Владимиру, впоследствии выйти серьезные отцы для семьи и верные граждане для государства.

Для искоренения наклонности к животным наслаждениям необходимо, по учению святого отца, с младенчества наставлять детей в вере и благочестии [5, с. 25]. В борьбе с развитием наклонности к чувственным удовольствиям необходимы, по учению святителя, самоограничение и воздержание. Способность к ним, говорит он, надо воспитывать уже с детства. Это означает предохранять детей от изнеженности, приучать их «... к умеренности в пище и питии и к выносливости» [5, с. 58-59].

«Праздность есть мать и корень всех пороков», – пишет святитель Владимир [8, с. 88]. Она, по мысли митрополита Владимира, стимулирует развитие страсти к чувственным удовольствиям [8, с. 88]. Против лености и праздности святой отец учит применять труд.

Очень важным и необходимым для христианина, по слову владыки, должно стать правило: «молись и трудись». Труд и молитва, говорит он, тесно связаны между собой и друг без друга ничего не значат [3, с. 239,252].

Святитель Владимир с наклонностью к развлечениям и чувственным, животным наслаждениям связывает стремление к обогащению, роскоши, стяжательство. Последние являются, по его мнению, следствием первого [8, с. 88-89]. «Он всю свою жизнь превращает в погоню за... удовольствиями земными», – пишет святой отец о человеке без веры [8, с. 87]. По слову митрополита Владимира, с умножением богатства растет скупость и жадность человека, что делает его неспособным к состраданию к бедным [8, с. 89].

Святой иерарх учит исцелять холодность и жестокосердие к бедным раздачей им своих излишек: «По слову Господа, кто дает бедным, тот взаймы дает Самому Богу», – восхваляет он милостыню [8, с. 36].

Святитель Владимир говорит также о распространенной зависти и ненависти бедных к богатым. По его мнению, истреблять порок зависти надо еще в младенческом возрасте, «... при самом начальном ее проявлении» [5, с. 67]. «А для сего детей тщательно нужно приучать к тому, чтобы они были довольны тем, что им дают», – пишет святитель [5, с. 68]. Труд с терпением и довольство своим скромным положением с надеждой на вечную награду являются, по словам иерарха, «для верующего человека... самой твердой опорой в искушениях... и страданиях...» [8, с. 98].

Зависть и ненависть врачуются также, по учению святителя Владимира, противоположной им добродетелью милосердия, сострадания и любви к ближним [5, с. 72].

Следующий порок, который святитель Владимир обличает в отступниках от веры, это гордость, самолюбие и славолюбие [9, с. 24]. Он проводит параллель между неверующими учеными и книжниками и фарисеями времен Спасителя. «Оберегает нас от гордости и самомнительности... », говорит святитель Владимир, чувство смирения. Оно возникает в нелегкие времена искушений, когда «мы опытно познаем свое бессилие и побуждаемся предавать себя всецело благодати нашего Бога», пишет он [12, с. 64].

Большое значение святитель Владимир придает добродетели послушания. Корень последнего, по слову святителя, в вере. Он пишет: «Я верую – следовательно, я послушен» [4, с. 64]. В противном случае человек впадает в своеволие, чувствуя себя независимым от Бога и всякого другого авторитета. Отсюда, по мнению владыки, происходит появление молодых революционеров [4, с. 65-66].

Святитель всегда поставляет образцом всякой добродетели Господа нашего Иисуса Христа. Он пишет: «В Иисусе Христе мы видим идеал всего человека» [3, с. 95]. «Высшее Существо пришло на эту землю в лице Иисуса... В Нем живет вся полнота Божества» [3, с. 99].

Первые добродетели, которым Владыка советует поучиться у Христа семейному человеку, – это послушание, труд и молитва [3, с. 274]. Также он восхваляет смирение, кротость и любовь, воздержание и целомудрие Спасителя [8, с. 17]. Особенным примером для подражания в добродетелях живой веры, терпения и кротости служат страдания Господа, Который на кресте возносил за врагов теплую молитву [8, с. 81].

Подводя итог всему вышесказанному, можно отметить, что митрополит Владимир призывал

хранить веру и бороться с такими пагубными пороками, как распущенность, праздность, пристрастие к земным удовольствиям и богатству, зависть и ненависть, гордость и самолюбие, непослушание. Он учил, взирая на Господа Иисуса Христа, трудиться над приобретением добродетелей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское общество, 2000. – 1337 с.

2 *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. – М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994.-621 с.

3 *Владимир (Богоявленский), митр.* Киевский, сщмч. Вечные истины христианства: собеседования между крестьянином, фабричным рабочим и священником. Современные религиозные вопросы. – М.: Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, 1999.-336 с.

4 *Владимир (Богоявленский), митр.* Киевский, сщмч. Страдания Христа и страдания Церкви /репринт/ – М.: Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского. Б.г. – 72 с.

5 *Владимир, митр. Киевский и Галицкий, свщмч.* Азбука православного воспитания. – М.: Изд. Аксиос, 2002.-159 с.

6 Владимир, митр. Московский и Коломенский. Юношам!: Речь произнесенная 30 декабря 1910. на собрании Кружка в Епархиальном доме. – М., 1911. – 11 с.

7 О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914. – 56 с.

8 *Владимир (Богоявленский), митр.* Киевский и Галицкий. Где истинное счастье: в вере или неверии? СПб.: Синодальная типография, 1905. – 101 с.

9 *Владимир, митр. Московский и Коломенский.* К неверующим и маловерующим: неверие книжников и фарисеев древнего и нашего времени. Его мнимые основания и действительные причины. – М.,1901. – 31 с.

10 *Владимир, митр. Московский.* Молитва Господня в девяти беседах. – М.: Типо-Литография И. Ефимова. Большая Якиманка, соб. дом. 1905. Отдельный оттиск из «Московск. Церковн. Ведом.» 1905. – 86 с.

11 Слово Высокопреосвященного Владимира, Митрополита Московского и Коломенского, при освящении придела св. Иоанна Воина в церкви Живоначальной Троицы, на Капельках. – М.: Изд. Русская Печатня. 1909. – 15 с.

12 *Владимир, митр. Московский и Коломенский.* Читайте больше всего Библию (Архипастырское поучение о святой Библии). – М., 1904. – 16 с.

Катунина Н.С.,
доктор философских наук,
профессор, преподаватель
кафедры богословия и
библеистики

Тема спасения души человека в творениях Блаженного Августина

Тема спасения души человека в настоящее время является актуальной. Блаженный Августин предлагает опыт исповеди, раскрывает основные грехи и добродетели человека. Главное в учении о душе Блаженного Августина – это любовь к Богу, которая дает человеку силу бороться с грехами и восстанавливает утраченные добродетели.

Учение Блаженного Августина строится на Священном Писании, согласно которому человек представляет из себя сложную структуру, имеющую возможность, живя в материальном мире и взаимодействуя с ним посредством тела, устремляться умом «в горняя», проникать в духовный мир, и вместить в своё сердце Самого Бога.

Во второй главе Книги Бытия можно найти слова «и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2:7). Таким образом описано сотворение душевной структуры человека, не имеющий аналогов в описании сотворения прочего живого мира. Отсюда можно утверждать, что по Писанию душа человека является чем-то отдельным и отличным от прочего материального мира. По всей видимости такой особый образ творения её говорит о том, что полученные ею дары и совершенства должны были бы приблизить её к Богу, наделив особыми Божественными дарованиями. Только про человека говорится, что он создан по образу и подобию Божию (Быт. 1:26).

Особые свойства его души заключены в единстве бессмертия, духовности, даре разума и слова, способности к свободному самоопределению.

Необходимо отметить, что в учении о душе Блаженного Августина, помимо церковной традиции, сохраняется платоническое представление, в котором душа предстаёт властительницей тела и словно инструментом пользуется последним. Такой дуализм, разделяющий тело и душу, позволяет рассматривать последнюю отдельно, во всём разнообразии её способностей.

Блаженного Августина интересовал вопрос: каким должен быть человек, и насколько в его силах изменять себя. Зло является лишь отказом подчинения благой воле Бога, оно свободное волепроявление мыслящих тварных существ, направляющих волю не ко благу, потому Бог не несет ответственности за него. Таким образом, человек, обладая собственной волей, становится способным к фактическому выбору между добром и злом. Такое понимание подвергается блаженным Августином тщательному рассмотрению: он анализирует психологические механизмы морального выбора и, рассмотрев эти тончайшие диалектические процессы внутренних и личных духовных взаимодействий и движений, отбрасывает вышеуказанную схему. В вопросе выбора между добром и злом, человек, «великая бездна», оказывается чрезвычайно слаб и не может не то, что преодолеть зло в себе, но не всегда способен его увидеть [1].

Изучая апостола Павла, блаженный Августин все же выводит многое в своем учении из личного опыта. Одним из примеров таких выводов является мысль о предопределении, предустановленности событий истории и человеческой жизни, исходящей от воли Бога. В конце концов он полностью отбрасывает этический рационализм.

Вместе с Адамом после грехопадения люди утрачивают благодать, и не могут творить добро. Благодать даётся человеку в дар и несоизмерима с заслугами самого человека, получает её тот, кто предопределён к спасению. Основания такого предпочтения для ниспослания дара благодати непостижимы: логика решений свыше для нас недоступна, и мы можем в них только верить. Блаженный Августин, говоря об этом, провозглашает господство веры над человеческим разумом, ведь нам не дано знать и понимать всего того, во что должны верить. Уверуй, чтобы знать – это главный принцип этики Блаженного Августина. Согласно христианскому вероучению, отречение от собственной воли необходимо для принятия в свое сердце Самого Христа. В ежедневной молитве говорим «да будет воля Твоя», стремясь освободить своё сердце от потока чувств, ведущих к злым поступкам. Сердце находится как бы в центре духовной жизни. Чистое

сердце может «зрить духовно» и стать вместилищем животворящего Духа: «Человек, очистивший сердце свое, не только уразумеет свойства творений Божиих, но, прошедши всю лествицу оных, узрит, по возможности, и самого Бога», говорит Максим Исповедник. Потому главное – это очищение сердца. Телесная аскеза предваряет путь для духовной аскезы – смирения. Следует пройти школу смирения для того, чтобы обрести истинно чистое сердце, сияющее дивным светом любви к Богу. То, что человек жертвует, не имеет большого значения само по себе, но является путем к высшей цели – любви к Богу.

Апостол Павел говорит: «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13:3).

Очищение сердца и души человека связаны с исповедью. Латинское слово «conlessiones» традиционно переводится как «исповедь» и обозначает два действия: покаяние и благодарность, которые вместе обозначают смысл Христианского Таинства исповеди. Верующий открывает грехи Богу и через Него получает прощение, а чувство радостного облегчения находит своё собственное выражение в словах радостной молитвы.

Блаженный Августин на протяжении всей «Исповеди» показывает, что путь спасения человека идёт через покаяние, нещадного самобичевания – это своеобразное фиаско личности, привыкшей первенствовать и побеждать. Вместо тезиса «я обвиняю другого», блаженный Августин предлагает непривычное выражение – «я обвиняю себя». Все события предыдущей жизни подвергаются отрицанию как ложные и пустые.

Блаженный Августин даёт нам образец исповеди. Каждое слово наполнено негодованием, внутри него всё вопит. Вновь и вновь он повторяет: «я был в пучине мерзостей», «воровал, грешил», «искал наслаждения в себе». Создаётся ощущение, что Августину не хватает слов для выражения всей силы охватывающего его покаяния.

Потребность человека в счастье, проявляющаяся в постоянном беспокойстве и метаниях души, не может быть удовлетворена призрачными и преходящими благами этого мира, ибо человек, даже когда сам того не подозревает, хочет счастья не временного, а вечного, которое он может обрести только в Боге. В молитвенном обращении к Богу, начинающем «Исповедь», Августин восклицает: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [3, с. 32].

Блаженный Августин не отрицает, что все эти блага действительно несут людям радость, более прочную – если это блага внутренние, духовные, и менее прочную, если они внешние и телесные, сиюминутную – если мнимые. Однако и мнимые бла-

га, под видом которых обычно скрываются зло и пороки, влекут к себе именно потому, что представляются благами истинными. Одним словом, общим правилом поведения человека можно назвать стремление к благу, которое предваряет собой счастье и радость. Августин убежден в том, что естественный порядок человеческих устремлений, именуемый им порядком любви (ordoamoris), обязательно соответствует порядку этических ценностей человека или так называемой объективной иерархии благ, другой порядок должен совпадать с ценностями бытийными, онтологическими. Само бытие имеет собственную ценность: быть – это лучше, чем не быть, вечное – больше временного, неизменное –совершеннее изменяемого, долгое – больше и лучше краткого, полное – всегда больше, чем частичное, вновь воспроизводящее себя активное лучше, чем пассивное и инертное (в активном больше энергии быть, чем в пассивном), осознающее само себя активное бытие лучше, чем лишенное сознания. Жизнь представляет собой самовоспроизводящееся активное бытие. Из этого можно сделать вывод, что основой наивысшего бытия, причастного вечной жизни, является Бог, Который более всех остальных вещей достоин любви, являясь высшим Благом [3, с. 86]. Существа живые, разумные, но не вечные стоят ниже его, это люди, которые достойны любви более других существ, но менее Бога. По такой же логике душа достойна любви больше, чем тело, так как в ней разум больше чувств. Так же и все живые существа следует любить больше, чем неживые, а среди неживых предпочитать полное (целое) частичному (разделенному). Наиболее важным является превосходство жизни долгой и более разумной над жизнью краткой и неразумной.

Даже в своих очевидных душевных пороках, полагает блаженный Августин, люди, одержимые ненасытным стремлением к благу, стараются усмотреть какое-то благообразие, и никто не любит порок ради него самого: если под некой «высотой души» прячется гордость, то слава и почет являются желанными для честолюбия, жестокость же оправдывается желанием внушить уважение с помощью страха, похотливость желанием ответной любви, любопытство принимает вид любознательности, «невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности», лень представляется желанием покоя, роскошь называет себя удовлетворенностью и достатком, расточительность – щедростью, скупость – бережливостью, зависть оправдывает себя желанием превосходства, гнев потребностью в справедливой мести, страх, «боясь необычной и внезапной беды, пытается обезопасить заранее то, что любит» [3, с. 83].

Люди привязываются к земным благам и, теряя их, стано-

вятся несчастными. Причем в силу господствующей перевернутой, как считает блаженный Августин, системы человеческих ценностей «блага жизни стоят тем меньше слез, чем больше о них плачут, и стоят тем больше слез, чем меньше о них плачут» [3, с.139].

И здесь он во многом прав, особенно если речь идет о людях порочных. Честолюбец больше всего страдает, когда его лишают почестей, стяжатель – богатства, развратник – любовных утех, деспот – власти. Нередко смерть для них предпочтительнее подобных «лишений». И почти никто не чувствует себя несчастным, когда он теряет свои действительные блага достоинства души. Мало кто, становясь менее щедрым, менее воздержанным, менее скромным и добрым, признает себя от этого более несчастным и утрачивает вкус к жизни. Люди больше переживают потерю близкого человека, пусть даже ничем не примечательного, нежели потерю великого человека, если тот им не был близок. А дети рыдают, когда у них отнимут любимую игрушку, и в то же время спокойно переносят болезнь, а часто и смерть родственников. В этом и заключается психология человека. Более всего дорожим мы тем, что любим, но любим часто по прихоти, а не по достоинству, сообразуясь с инстинктами и привычками вместо ценностей, должных разума и естественного порядка.

Со страниц «Исповеди» тема любви не сходит, к чему в свою очередь, имеются причины. Первая причина заключается в том, что блаженный Августин желает понять себя и свое поведение на разных этапах жизни, ведь мы сами и являемся тем, что мы в данный момент любим. Второй причиной является особенность его характера: его непреодолимое желание любить, которое он нередко называет просто «похотью плоти», доставляет ему в жизни много хлопот.

Наделенный от природы редкостной чувствительностью, эмоциональностью, но при этом очень сильным трезвым рассудком и несгибаемой волей, блаженный Августин постоянно ощущал на себе не только позитивные, но и негативные последствия столь уникальной одаренности. Легко увлекаясь тем, что вызывало у него интерес, он мог отдать все свои чувства объекту увлечения. Утрачивая предметы любви и чувствуя противодействие своим привязанностям, он испытывал душевные муки, глубоко переживая. Вся «Исповедь», можно сказать, полита его слезами. В детстве он лил горькие слезы и впадал в отчаяние, когда его отрывали от любимых игр и заставляли, наказывая побоями за непослушание, учиться грамоте. Это было насилие над его волей и над его любовью, которое отзывалось в детской душе Августина тайной болью и страданием, так что спустя сорок лет, давно уже будучи «смиренным» служителем церкви, блаженный Августин вспоминает об этой поре

своей жизни с каким-то ужасом и говорит, что вряд ли нашелся бы человек, не пожелавший предпочесть повторение своего детства.

Называя три главных искушения, которым он остается подверженным и в новом своем состоянии священнослужителя, он выделяет плотскую похоть, постоянно настигающую его если и не наяву, то во сне [3, с.125]; «гордость житейскую» и «похоть очей», которые вкупе с первым искушением, согласно блаженному Августину, следующему здесь духу и букве «Первого Послания апостола Иоанна» (Ин. 2, 16), представляют собой три свойственные человеку патологические страсти. Несмотря на свою распространенность и привычность, эти страсти отвлекают человека от доброго пути и склоняют ко злу. Августин их именует любовью к чувственным удовольствиям, любовью к суетным знаниям и неумеренной любовью к самому себе. Десятая книга «Исповеди», в значительной своей части посвященная анализу указанных форм извращенной любви, может считаться ключом к раскрытию всей августиновской этики.

К разновидностям плотской похоти он относит также влечение к наслаждению пищей и вином, к наслаждению запахами, формами, красками и звуками. В определенный момент эти наслаждения могут стать самоцелью, и тогда возникают такие душевные пороки как пьянство, чревоугодие, сластолюбие и многие другие, для которых определенного названия нет. Единственный способ использовать свои чувства правильно и «морально», не сбиваясь при этом на губительный путь порока – правильно относится к ним, различая удовлетворение естественной потребности от неестественных удовольствий. Половое чувство можно считать не целью, а лишь средством для продолжения рода, вкус – средством для утоления жажды и голода; слух, зрение, осязание и обоняние должны служить для перемещения в пространстве и распознавания вещей, хотя даже и их можно использовать в качестве источника удовольствия от «щекотки» или чего-то подобного. Блаженный Августин пытается найти грань между необходимым для существования применением чувств и извращением.

В поисках ответа на этот вопрос он пишет: «Поддержание здоровья – вот причина, почему мы едим и пьем, но к ней присоединяется удовольствие – спутник опасный, который часто пытается зайти вперед, чтобы ради него делалось то, что, судя по моим словам и желанию, я делаю ради здоровья. У обоих, однако, мера не одна: того, что для здоровья достаточно, наслаждению мало. Часто трудно определить, что здесь: необходимая ли пока забота о теле и помощь ему или прислуживанье обманам прихотливой чувственности. Этой неопределенностью веселится несчастная душа, рассчитывая на

нее как на извинение и защиту; она радуется, что не видит меры потребного здоровью и ссылкой на здоровье прикрывает службу чревоугодию» [3, с. 109]. По мысли блаженного Августина, удержаться на грани необходимого при использовании чувств совсем непросто. Он и сам жалуется, что при всем своем желании никак не может освободиться ни от одного из чувственных искушений, разве только от соблазна запахов, но и здесь он не вполне уверен, ибо не знает достаточно, что таит в себе его душа: «Вот они, эти горестные потемки, в которых скрыты от меня возможности, живущие во мне; душа моя, спрашивая себя о своих силах, знает, что не стоит себе доверять: то, что в ней есть, обычно скрыто и обнаруживается только опытом. В этой жизни, которая называется «сплошным искушением», никто не может быть спокоен за себя: если он мог стать из плохого хорошим, это еще не значит, что он не станет из хорошего плохим» [3, с. 144].

Блаженный Августин признает, что он подвластен искушению слуха и восхищается очарованием музыкального пения, хотя убежден, что не звучание псалмов (речь идет о вошедшем тогда в обычаи пении псалмов в церкви), а их содержание должно вызывать в праведной душе наслаждение. Впрочем, он склоняется к тому, что пение псалмов полезно для церкви, так как душа слабая, «упиваясь звуками, воспрянет, исполняясь благочестия» [3, с. 110]. Августин, как всегда, практичен: для пользы церкви не грешно пожертвовать кое-чем в теории.

Последним видом плотского искушения являются соблазны зрения, которые в отличие от других соблазнов преследуют человека по жизни почти всегда, за исключением периодов сна. Прекрасный вид этого физического мира, расцвеченного всеми цветами и наполненного всевозможными причудливыми формами, прельщает. Привлекает и все то, что добавил к природной красоте своим трудом человек: произведения искусства и ремесла, вся эта «одежда, обувь, посуда, всяческая утварь, картины и другие изображения». Христианский философ говорит о том, что ни красота этого мира, ни красота произведений рук человеческих не могут быть предметом самодельного наслаждения. Не достоин нашей радости и свет солнца, который дает нам возможность видеть все это и без которого душа омрачается и пребывает в тоске. За этим светом и за этим миром находится иной, духовный свет, который изливается от Бога, премудрого устроителя и создателя этого мира, а свет солнечных лучей и земной красоты, взятый отдельно, только «приправляет своей соблазнительной и опасной прелестью мирскую жизнь слепым ее любителям». [3, с. 111]. Говоря о рукотворенных произведениях искусства, блаженный Августин отмечает, что их красота обусловлена лишь

тем, что запечатлела следы идеальной красоты, заключенной во Творце, ведь «искусные руки узнают о красивом у души, а его источник – та Красота, которая превыше души... Мастера и любители красивых вещей от нее взяли мерило для оценки вещей, но не взяли мерила для пользования ими» [3, с. 111].

Это учение о любви развивается в других его работах как диалектика целей и средств, пользования и наслаждения. Счастье согласно Августину, заключено в удовлетворении желаний, но не всех, а только тех, которые направлены на достижение цели, достойной человека. Душа нацелена на самое достойное, что и является онтологическим и моральным высшим благом, все остальное должна расценивать в качестве средства к его достижению. Только тогда она может получить искомое счастье, которое станет плодом своей возвышенной любви. Стремление же к наслаждению благами меньшими и относительными, которые предназначены только для пользования, всегда оборачивается несчастьем. Подобное может происходить и тогда, когда тем, чем подобает наслаждаться (безусловным благом), люди хотят только пользоваться. И в том и в другом случае возникает противоречие между порядком любви и естественным порядком ценностей, а за этим следует страдание или кара. Грех и порочность при подробном рассмотрении представляют собой извращенный порядок любви и стремлений. Вот что пишет об этом Августин: «Вся человеческая испорченность, которую мы называем также грехом, состоит в желании пользоваться предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаться предметами, предназначенными для пользования, а вся порядочность, которую мы называем также добродетелью, заключается в стремлении наслаждаться тем, чем должно наслаждаться, и пользоваться тем, чем должно пользоваться. То, что достойно, должно быть объектом наслаждения, то, что полезно, объектом пользования» [2]. «Наслаждаться – значит любить нечто ради него самого, пользоваться – значит любить его ради чего-то другого» [2].

Отсюда следует, что свое тело человек может и даже должен любить, но делается это больше ради здоровья; но забота о здоровье тела следует не ради самого здоровья, а только лишь ради того, чтобы недуги немощного тела не мешали человеку творить добро и совершенствовать свою душу; даже и душа достойна любви не сама по себе, но ради блага, присущего ей, которое, по мысли блаженного Августина, и есть Бог. Это же можно отнести и к самому миру в целом. Ради Бога, создавшего этот мир, следует любить его как творение; наслаждаясь его красотой, стоит помнить, что она от Создателя мира. Красота мира является также одним из средств возведения

души к ее источнику – Богу. И если эстетическое начало здесь подчиняется этическому, то этическое – религиозному. В учении христианского философа такая высокая этическая ценность как любовь к ближнему является не самоцелью, но средством достижения любви к Богу: любовь к людям существует не для наслаждения ей, но ради любви божественной.

Итак, Августин именует грехом и порочностью неправильный порядок любви, а порядочностью и добродетелью – правильный. При поиске ответа на вопрос, в чем состоит причина извращенного порядка любви, блаженный Августин обращается к феноменологии любви. Так, сначала он сравнивает любовь с тяжестью, которая направляет тела согласно законам физики к их природным местам, не оказавшись в которых, они находятся в беспокойном движении до достижения своего места: легкие поднимаются вверх, а тяжелые опускаются вниз. Эта концепция позаимствована у Аристотеля. Человеку свойственна двойственная природа: он состоит из души и тела. Аналогично этим бездушным телам, ищущим свое законное место в пространстве, телесная природа направляет человека к телесному, а природа души – к духовному, к Богу. Поэтому существуют две формы любви: любовь телесная, чувственная и любовь духовная. Если в человеке первая подавляет вторую, он удаляется от своего истинного предназначения и от Бога; если же вторая перевешивает первую, он направляется к благу истинному, то есть к Богу. Такие представления относятся уже не к Аристотелю, а к школе Платона и неоплатоникам.

Во-вторых, Августин утверждает, что человеческая любовь имеет свойство рефлексивности, то есть человек может как любить, так и ненавидеть само испытываемое им чувство любви: может наслаждаться возникшим в нем влечением к возвышенному и ненавидеть, пресекать свое стремление к низменному. Эта любовь «второго порядка», регулирующая наши страсти, чувства и влечения, есть не что иное, как воля. Именно эта «судящая любовь», а не страсти и чувства сами по себе, подлежит моральной оценке, ведь как раз в этой «вторичной» любви человек идентифицирует себя добрым или злым, порочным или добродетельным. Любовь в виде воли отвечает за решения (судит), за которые и несет ответственность человек.

Можно сделать вывод, что ничто не должно привлекать нас в этом мире настолько, чтобы удалить наше внимание, наши мысли от нашей души и от Бога. Искушения зрения опасны по этой логике именно потому, что надо быть совсем бесчувственным, чтобы не обращать внимание на красоту окружающего человека мира. Блаженный Августин отмечает, что этот мир постоянно пытается ублажить и соблазнить своими красотами все

пять чувств человека, которые и служат именно для того, чтобы связать и согласовать человека с миром, чтобы через разнообразные восприятия мира человек получал удовлетворение и от своего действия, и от познавания мира.

Блаженный Августин называет способность познавать при помощи чувств источником искушения другого рода, еще более опасного самих плотских вожделений: это искушение суетным знанием, которое является ничем иным, как пустым, жадным любопытством, которое нарядили одеждой знания и науки, «похоть очей», прикидывающаяся страстью к исследованию окружающего мира. И если «похоть плоти» приманивает ожидаемыми и желанными чувственными удовольствиями, то любопытство нас искушает и тогда, когда предмет его не сулит никаких радостей, лишь бы только стал он известен и тем самым лишил «зуда беспокойства» от его незнания. Человеку трудно перенести состояние неизвестности, и он постоянно жаждет какой-то новизны. «Эта же болезнь любопытства, – пишет Августин, – заставляет показывать на зрелищах разные диковины. Отсюда и желание рыться в тайнах природы, нам недоступных; знание их не принесет никакой пользы, но люди хотят узнать их только, чтобы узнать. Отсюда, в целях той же извращенной науки, ищут знания с помощью магии. Отсюда даже в религии желание испытать Бога: от Него требуют знамений и чудес не в целях спасения, а только чтобы узнать их» [3, с.112].

Он считает искушение знанием намного более опасным, чем «похоть плоти», которая отняла у него столько сил и времени и все-таки так и осталась до конца не побежденной, поскольку он был по своей природе философом и аналитиком и любовь к знанию всегда превышала в нем любовь к чувственным наслаждениям, как бы сильно они его ни увлекали. Об этом свидетельствует вся «Исповедь». Девятнадцатилетним юношей он испытал первое глубокое преображение своей души от чтения цицероновского «Гортензия», книги, которая прославляла философию и побуждала искать истину как высшую ценность человеческой жизни. Эта книга, признается Августин, зажгла в нем не угасавшую больше никогда страсть к мудрости, вдохновила его «любить ее, искать, добиваться, овладевать ею и крепко прильнуть к ней» [3, с. 46]. С того момента и вплоть до обращения в христианство Августин не переставал искать истину и мудрость в мире окружающих вещей, а потом под влиянием неоплатоников и в самом себе, осваивая на этом пути практически все существовавшие в его время светские науки и философские теории, а также все то, от чего он потом отрекся и осудил как псевдонауку и ложную религию: астрологию, естественную магию и учение манихеев. И можно без преувеличения сказать, что

блаженный Августин стал крупнейшим ученым и философом своего времени. Он приобщился к учености всеми сторонами своей личности, и оторваться от нее ему было нелегко. Но его идеалом была все-таки не наука, а мудрость, понимаемая нравственно – религиозно, как знание высшего блага и пути спасения. Поэтому его ученые изыскания почти всегда были подчинены другой задаче – поискам истинной религии, каковую он и нашел в конце концов в христианстве.

Однако победить в себе «грех ученой любознательности» Августину так и не удалось. В «Исповеди» христианский философ критикует себя за самоцельное увлечение науками в юности, говоря о том, что «проповедь мирского знания даже хорошо тебе известного – дело суетное» [3, с. 59], и что не направленные высокой нравственной идеей научные исследования сами по себе не ведут человечество к счастью (и здесь он, конечно, прав); и в то же время он признает, что научное знание есть некоторое благо, которым нужно уметь правильно пользоваться [3, с. 58], находя в нем «много истинного» и явно предпочитая научно-рациональное объяснение мира его мифологическим изображениям [3, с. 59]. Много раз до своего обращения Августин хотел и не мог принять христианское учение только потому, что оно, особенно в космогонии, не удовлетворяло его рациональным и научным критериям. Он принял его только тогда, когда научился толковать библейскую космогонию иносказательно, изыскивая в каждом её слове и образе непротиворечащий разуму, хотя и очень далекий от буквального понимания, смысл. Не случайно последние три книги «Исповеди» содержат такой иносказательный комментарий к Библии: Августин хочет доказать здесь себе и другим, что царящий в его душе разлад между требованиями разума и волей к вере (самая сильная и раздирающая антиномия его личности!) может быть преодолен. Рационализации христианского учения он посвятил едва ли не большую часть своих произведении. Так, во многом благодаря именно блаженному Августину, возникла своеобразная «рациональная теология», на которую и опиралась потом средневековая схоластика.

Несмотря на глубокое осознание величия науки, блаженный Августин не считал полезным увлечение наукой, если оно служит мирским целям вместо религиозных и не может сочетаться с верой в Бога. Он говорил, обращаясь к Богу: «Несчастен человек, который, зная все, не знает Тебя; блажен, кто знает Тебя, даже если не знает ничего другого» [3, с. 59]. В системе ценностей Августина наука занимала весьма высокое место, но религия была еще выше. В ранних сочинениях, хотя и написанных уже после обращения, аподиктическое, то есть основанное на

логической необходимости научное знание (например, истины математики) даже отождествляется Августином со «светом божественного разума». Позднее, в фундаментальном богословском трактате «О Троице», он для рационального истолкования проблемы божественного триединства будет виртуозно использовать диалектику, психологию, антропологию, биологию и другие науки. Но он будет использовать их только как средство – так, как он учит пользоваться наукой в своем программном сочинении «О христианской учености», где и математика, и астрономия, и биология, и история, и языкознание, и остальные науки признаются делом нужным и достойным, поскольку они помогают уяснению смысла Священного Писания и христианской проповеди. Мудрость он видит знанием божественного, соединенным с благочестием и поэтому ставит ее выше науки как «мирского знания». Понимая мудрость в духе античности и средневековья, он представляет ее прежде всего нравственной категорией, означающей знание, ведущее ко спасению и счастью. Поэтому у него мудрость – это цель, а наука – только средство. Однако ни сам блаженный Августин, ни кто-либо другой из крупных средневековых христианских философов не выдерживают' последовательно этого соотношения, и научные проблемы часто увлекают их сами по себе, становясь самоцелью. Тогда они, как Августин, нередко каются и обвиняют себя в грехе суетной любознательности, «похоти очей».

Можно сделать вывод, что увлечение суетными знаниями порождает гордыню. Гордость или «гордыня» многообразна в своих проявлениях. Сюда Августин относит страсть самооправдания; чувство радости, вызванное осознанием того, что тебя любят или боятся другие люди и связанное с этим чувством стремление к суетной славе и похвалам, то есть тщеславие; самовлюблённость человека, который сам себе нравится и при этом может совсем не нравиться другим. Обо всем этом Августин говорит не очень подробно, касаясь лишь слегка, задерживаясь только на грехе тщеславия. Интересна его мысль о психологической и нравственной силе «языка человеческого», а также следующее рассуждение о любви к похвале: «Она искушает меня, когда я изобличаю её в себе, тем самым, что я её изобличаю: часто презрением к пустой славе прикрывается ещё более пустая похвальба; нечего хвалиться презрением к славе: её не призирают, если презрением к ней хвалятся» [3, с. 114].

Таким образом, блаженный Августин говорит, что презрение к чувственным удовольствиям плоти, презрение к суетной мирской мудрости и презрение к славе должны составить отповедь души праведника к многочисленным соблазнам этого мира.

Все книги «Исповеди» проникнуты религиозным духом,

напитаны молитвенными обращениями к Богу, насыщены явными и скрытыми цитатами Священного Писания, наполнены рассуждениями о Боге и Его неисповедимом Промысле, о Его спасительной благодати и безграничном милосердии. Свою исповедь Августин предназначает Богу и людям, но по существу, он исповедуется не столько ради людей, сколько ради самого себя, больше всего он занят своим «личным» отношением с Богом и своим спасением.

Религиозная исповедь имеет своим прямым назначением «очищение» индивидуальной души для последующего общения с Богом. Обозревая историю своей жизни. Блаженный Августин приходит к выводу, что все события, с ним произошедшие, происходили по изначальному божественному плану, в котором ему была заранее уготована роль спасаемого Богом грешника. Что бы ни замышлял Августин, как бы далеко ни отклонялся от праведного пути, Бог всегда и все обращал ему на пользу. Бог оставлял ему свободу выбора, но если Августин избирал худшее, это худшее оказывалось потом необходимым элементом восхождения к лучшему. Избрав его к спасению не по заслугам, а даром, в силу «преизбытка своей благодати», Бог вел его по жизни так, чтобы, с одной стороны, он, даже не понимая этого и часто, желая совсем иного, все – таки шел к намеченной Божественным Провидением цели. С необходимостью потрудиться на этом пути: перестрадать, победить в себе многочисленные соблазны и искушения, оторвав свою любовь от мирских радостей и принеся ее в жертву Богу. Именно таким смыслом наполняет Августин в «Исповеди» историю своей предшествующей жизни от рождения до окончательного обращения в христианство. Вся эта история, подобно описанной им позднее истории «двух градов», предстает как непрерывная борьба добра и зла, но в данном случае – борьба внутренняя, психологическая, борьба с самим собой, происходящая под руководством Провидения.

В «Исповеди» говорится о невероятной силе жизненной инерции, которую не в силах разрушить человек, обращение описывается очень драматично, отражая крайнее психологическое напряжение автора, почти болезненное, накал страданий: «я рвал волосы, ударял себя по лбу; сцепив пальцы обхватывал колено…» [3, с. 87], «глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало «перед очами сердца моего» всю нищету мою. И страдания буря во мне разлилась ливнем слёз… Господи доколе? Доколе, Господи, гнев Твой?» [3, с. 89].

Искомый исток греховности, неверного порядка любви является извращенной волей [3, с. 79]. Однако и это невозможно считать ответом на вопрос. Ведь вопрос происхождения извращенности самой воли остается нерешен-

ным. Блаженный Августин много мучается над этой проблемой в «Исповеди» и в попытках ее разрешить приходит к выводу: «Великая бездна сам человек», и «волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца» [3, с. 55].

Прежде всего он обращает внимание на вопиющую противоречивость природы воли. «Откуда, – спрашивает он – это чудовищное явление и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинуется; душа приказывает себе – и встречает отпор... Душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания, и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а, следовательно, и в приказ. Приказ действен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания. Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты: поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А, следовательно, одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому» [3, с. 87]. Направленную на овладение разнообразными вещами внешнего мира волю блаженный Августин называет «дурной и плотской», «мир забывает Тебя, Создателя своего, и вместо Тебя любит творение Твое, упиваясь невидимым вином извращенной, клонящейся вниз воли» [3, с. 41].

Августин подчёркивает, что уже даже на самом низком уровне бытия возможно осознание личной воли, ведь на этом уровне воля может проявить наибольшую силу. Например, младенцу слова нужны для выражения своих желаний.

Восьмая книга «Исповеди» наиболее насыщена психологически (яркое описание душевного перелома Августина в момент религиозного обращения), состоит из особенного множества тонких, но при этом весьма противоречивых рассуждений о свойствах воли, основанных на самонаблюдении. Блаженный Августин отмечает наличие одной воли у человека, хотя в обычном состоянии и не целостной, а раздвоенной, состоящей из взаимоисключающих желаний; что в свою очередь свидетельствует о двух волях в одной душе – доброй и злой, новой и старой, духовной и плотской: «И две мои воли, одна старая, другая новая; одна плотская, другая духовная, боролись во мне, и в этом раздоре разрывалась моя душа» [3, с. 84]. Злая воля, привязывая мысли человека к иллюзорным бла-

гам, направляет его ко греху, подчиняя духовного «внутреннего человека» человеку телесному, «внешнему»: «От злой же воли возникает похоть; ты рабствуешь похоти – и она обращается в привычку; ты не противишься привычке – и она обращается в необходимость» [3, с.84]. По мнению блаженного Августина, именно это и стало причиной того, что он, уже стоя на пути христианского возрастания, с таким трудом пытался оторваться от привычных удовольствий мира чувственного, говоря Богу в своих молитвах: «Дай мне целомудрие и воздержание, только не сейчас!» [3, с. 86].

Привычка мешает пробуждению доброй воли, но еще больше она мешает ей, когда она уже пробудилась, когда человек хочет чего-то доброго, но, связанный дурными привычками, не может это осуществить. Тогда он ужасно страдает и в этом страдании несет свое наказание за прошлые грехи. В этом, как считает блаженный Августин, есть своя справедливость: «Чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание» [4, с. 37]. Грех утверждается по своим законам, один из них – «это власть и сила привычки, которая влечет и удерживает душу даже против ее воли, но заслуженно, ибо в эту привычку соскользнула она добровольно» [3, с. 85].

В другой своей работе – «О свободном изволении» блаженный Августин разъясняет эту мысль так: «Справедливейшее наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не хотел хорошо пользоваться... тот, кто не захотел поступать правильно, когда мог, лишается этой возможности, когда он захочет поступать правильно» [2, с. 19].

И все-таки из всех этих рассуждений Августина пока не вытекает никакого ответа на постоянно возобновляемые им на страницах «Исповеди» вопросы: откуда происходит эта почти непреодолимая извращенность воли? По какой причине человек принимает большие блага за меньшие, а низшие блага за высшие? Почему он так легко учится грешить и так долго пытается обрести праведность? Откуда берет начало нравственное зло? Откуда вообще берется зло в этом мире, созданном благим Богом? Откуда оно в человеке, если он любимое создание Бога, его образ и подобие? Почему человек так привязан к этой «смертной жизни», которая больше похожа на «жизненную смерть»? [3, 54]. Ведь «несчастна всякая душа, скованная любовью к тому, что смертно» [3, с. 52]. Человек ищет счастливой жизни. Но почему же он ищет се в «стране смерти»? «Как может быть счастливая жизнь там, где нет самой жизни?» [3, с. 55].

В конечном счете – все эти вопросы сводятся к одному, кардинальному не только для этики «Исповеди», но и для всего учения блаженного Августина к вопросу о происхождении зла.

В духовном развитии Августина интерес к этому вопросу всегда играл самую существенную роль. Сначала под влиянием манихеев он пытался решить его с позиций мировоззренческого дуализма: добро и зло – две изначальные мировые субстанции, борющиеся друг с другом; в человеке – две природы, происходящие от этих субстанций: добрая и злая, победа доброй природы над злой обеспечивает человеку счастье, победа злой над доброй ведет к несчастью.

Отказавшись позднее от манихейства и приняв христианское представление о Боге как об абсолютном благе и Творце всего сущего. Августин встал перед дилеммой: если Бог – абсолютное благо, он не может творить зла; тогда либо не все существующее сотворено Богом и надо признать вместе с манихеями другое независимое творящее начало, либо не существует никакого зла. Первое решение противоречило бы христианскому понятию Бога как Творца всего. Второе слишком трудно было бы увязать с очевидными проявлениями зла в мире. Блаженный Августин после мучительных колебаний избрал все-таки второй вариант. Выход из затруднения он нашел у приверженцев неоплатонизма, учение которых говорит о том, что зло не обладает самостоятельным (субстанциональным) бытием, являясь недостатком или вообще отсутствием добра, лишенностью. Являясь чистой отрицательностью, не сущим, небытием, зло не может считаться творением и поэтому Бог, будучи Творцом всего сущего, не ответственен за происхождение зла. А все сущее является благом в той мере, в какой оно существует, хотя в зависимости от полноты своего бытия оно может быть благом большим или меньшим. Зло, таким образом, предстает как относительное несовершенство, неполнота, нехватка бытия. Познакомившись с этой теорией, Августин пришел в восхищение и увидел в ней ключ ко многим ранее не разрешимым для него проблемам. Он стал убеждать себя, что и зло нравственное является просто отрицательностью, следствием несовершенства человека, тенью недостаточного добра, наконец, некий фон, на котором относительное человеческое добро только и способно себя выразить, как относительное бытие выражает себя на фоне небытия. Грех же или нравственный порок является результатом недостаточной человеческой свободы (абсолютная свобода присуща только Богу), несовершенства воли. Это следствие сотворенности из небытия или из ничего.

Однако блаженный Августин все же не вполне удовлетворился этой богооправдательной теорией пассивного зла. Активная сила зла и греха была для него очень зримой. Слишком много труда положил он, как видно из «Исповеди», на борьбу со своей собственной греховностью и порочностью. И тогда он обратился за помощью к библейско-христи-

анской истории о грехопадении Адама и Евы. Акценты были смещены. Происхождение морального зла, равно как и «физического» (зла смерти и страдания), объяснялось теперь им в основном как следствие первородного греха, передаваемого всем людям по наследству от их согрешивших однажды прародителей.

С этой идеей этика блаженного Августина приобрела наконец достаточно завершенный и удовлетворивший его христианский характер. Но она предстала теперь в значительно более пессимистическом и фаталистическом виде. В согласии с ней в Адамовом грехопадении пало все человечество, человеческая природа безнадежно испортилась, воля извратилась, разум помутился, низменные страсти взяли верх над высокими побуждениями, любовь к смертным благам вытеснила любовь к бессмертным. Поэтому, по словам блаженного Августина, «никто не чист от греха, даже младенец, жизни которого на земле один день» [3, с. 35], ибо младенцы «невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей» (Там же). Даже не имея еще сознательной воли, младенец во всех своих инстинктивных действиях не проявляет ничего другого, кроме греховного своеволия. И в детстве, как показывает блаженный Августин на собственном примере, люди больше всего удовольствия находят в непослушании, в шалостях, которые только на первый взгляд кажутся невинными, а на самом деле происходят от укорененной в человеке любви к греху. В юности и следующем за ней зрелом возрасте человеческая греховность распускается во всей своей полноте, позволяя испорченной воле насытиться вдоволь той сладостно-ядовитой пищей, вкус к которой она испытывает от природы. На этом этапе наследуемая человеческой природой греховность не только раскрывается и обнажается, но и приумножается собственными усилиями личности, подталкиваемой ко все новым и новым грехам обманчивой надеждой ожидаемых от них удовольствий. Так, согласно блаженному Августину, и живет человек до самой своей смерти, если он живет только по законам своей природы, «по себе»: от греха к греху через грех и в силу греха. Подлинной свободы, которая есть способность избирать и делать лучшее, он начисто лишен. Он раб греха и похотей, и, хотя он часто ощущает свое рабство как добровольное и даже кичится им как свободой, тяжелые его (рабства) цени постоянно напоминают ему о себе, греховность и порочность оборачиваются страданием и бессилием, превращая всю жизнь человека в сплошное несчастье.

Стремясь найти рациональное объяснение существованию феномена злой воли, Августин вопрошает: «откуда сам дьявол?.. откуда в нём эта злая воля, сделавшая его дьяволом, когда он ангел совершенный, был создан Спасителем?» [3, с. 76], «откуда

зло, то есть источник ухудшения, которому никоим образом не может подвергнуться сущность Твоя» [3, с. 74], «я спрашивал, что же такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля» [3, с. 79].

Таким образом, блаженный Августин выделяет главную идею «Исповеди»: его обращение связано с возможностью переориентации воли. Вопрос стоит в правильности направленности, ибо можно погрузиться глубже в суетный мир, если человек движим «плотской волей», или подняться по ступеням духовного созерцания, если человек выбирает жизнь духовную и ориентировку его жизни задаёт духовная воля.

Однако воля не может действовать сама по себе, потому что она является принципом действия. Цель, являясь источником движения, осознаётся как желание её только через слово. «Он читал… Священное Писание, старательно разыскивал всякие христианские книги, углублялся в них…жадно читая и впитывая прочитанное» [3, с. 82]. Блаженный Августин признает возможность непосредственного постижения слова Библии человеком: «заговорит Он Сам… прямо от Себя» и далее говорит о необходимых для этого условиях: «умолкнет волнение плоти», «душа и выйдет из себя, о себе не думая», «умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык», выводом из этих рассуждений приходит к мысли о том, что первый шаг на пути человека к подлинно счастливой жизни обязательно должен связываться с появлением внутреннего чувства Бога: «Ты был во мне, а я – был во внешнем… Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою… Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем» [3, с. 108]

Самое главное, считает блаженный Августин, – никакие собственные усилия человека не могут вывести его из этого греховного состояния. Ведь стать лучше – значит научиться воздерживаться от греха. Но «никто не может быть воздержанным, если не даст ему Бог» [3, с. 108]. От воли человека зависит многое, но сам поворот воли от зла к добру от него не зависит. Следовательно, судьба каждого человека определяется, с одной стороны, необходимостью) его греховной природы – тем, что он от рождения несет на себе неизгладимую печать первородного греха; с другой стороны, – если он предызбран Богом – божественной благодатью, которая своей скрытой, но неотвратимой силой освобождает человека от греха, научает любить и творить добро и тем самым спасает его. Эти два начала, оба имеющие для человеческой воли силу необходимости (ведь человек ни от природы своей сам уйти не может, ни тем более от предопределенной ему Богом благодати), по существу полностью исключают для человека какую бы то ни было ре-

альную свободу, если под этим словом понимать способность самоопределения. Не сам себя определяет человек в этой жизни, его определяют внешние по отношению к его индивидуальному «я» силы: кем-то когда-то испорченная родовая природа и Божия благодать, а воля человека – только орудие этих сил. Блаженный Августин настолько хорошо понимает неизбежность такого вывода из своей этической теории, что и не пытается его избежать; он даже усиливает этот вывод в направлении откровенного и почти чудовищного фатализма и пессимизма, когда неоднократно говорит, что ни он сам, ни кто-либо иной из людей не имеют никакой заслуги за совершенные добрые, честные, праведные дела и такие же намерения – вся заслуга здесь принадлежит Богу, устроителю этих дел и намерении. На долю собственно человеческую выпадает не заслуга, а только вина, ибо единственное, что человек совершает от себя самою, а точнее, по наитию своей испорченной природы, это грехи и преступления. Для исправления могут помочь чувство вины перед Творцом и благодарность Господу за Его благодеяние, осознание того, что все доброе делается с помощью Божией благодати.

Согласно христианскому вероучению, желание соединиться с Творцом мира становится наивысшей целью: «жизнь моя… это сплошное рассеяние… доколе не сольюсь с Тобой» [3, с. 125]. Таков итог исповедальной этики блаженного Августина, а вместе с тем и последнее предписание христианской этики вообще; ее требование самоуглубления и самоочищения логикой религиозной мысли преобразуется в требование самоотречения. В Средние века подобное преобразование стало фактом не только этической теории, но и повседневной моральной практики. Впрочем, если быть точным, влияние вышеуказанных идей блаженного Августина имело место главным образом на Западе и преимущественно в Средние века. На православном Востоке не было принято столь сильное акцентирование испорченности человеческой природы первородным грехом. Более сильный акцент здесь делался на искупительной миссии Христа, снявшего с человечества первородный грех своей крестной жертвой. В православии склонность к греху скорее связывается не с наследственной порочностью человека, а с его тварностью, сотворенностью из праха земного, с исконным несовершенством его природы вообще, и, в частности – его воли. При этом поворот воли человеческой от неправедности к праведности. Православие связывает с христианским просвещением, с углублением веры в Христа-Спасителя, с обожением человека.

Новозаветная этика смирения как исторический факт была порождением определенной эпохи, определенных социально-исто-

рических обстоятельств, но поскольку это этика религиозная, у нее есть и еще один, более важный источник – христианская или библейская теология, из которой смиренный статус человека выводился с такой же необходимостью, с какой он выводился из всеобщего в то время сознания невозможности изменить исторический мир к лучшему.

Библейская теология наделяла Бога тремя наиболее важными атрибутами: всеблагостью, всемогуществом и всезнанием в сочетании с Его функциями Творца, Хранителя и Распорядителя всего сущего. При таком взгляде на Бога все сотворенное, вместе взятое, и всякая тварь в отдельности оказывались в полной зависимости от самого Его существования и от Его воли, каковые представлялись абсолютными, необходимыми и изначальными, то есть извечными. Немаловажно и то, что Бог, согласно христианскому учению, творит все «из ничего», из небытия, вызывая все вещи к жизни из абсолютного ничтожества, и эта печать ничтожного происхождения, выражающаяся в их непостоянстве, временности, изменчивости и самопроизвольном стремлении к своему истоку – к ничто, к разрушению, к смерти, сохраняется за ними в продолжение всего их существования. Более того, здесь утверждается, что если бы Бог хоть на одно мгновение оставил мир без присмотра и без своей сохраняющей и творящей бытие силы, мир тотчас исчез бы, обратился бы в то самое ничто, от которого произошел. Получается, что мир держится на одной только доброй воле Бога.

Все сказанное о мире относится и к человеку, который по Библии, тоже тварь, получившая бытие из ничтожества, из праха. Поэтому человек по своей природе смертен, непостоянен, зависим, вообще несовершенен или даже ничтожен. Понятно, что при такой его природе самое правильное поведение человека – это смирение, кротость. Но человек – тварь особенная, он создан по образу и подобию Бога. Как и Бог, он обладает знанием, могуществом и волей (способностью желать и избирать добро). Он также обладает способностью творить (производить), правда, всегда из чего-то, а не из ничего; сохранять, правда, на время, а не навсегда; распоряжаться, правда, не всем и не вполне. И хотя указанные способности человека несоизмеримы с божественными и почти ничтожны, он чувствует их в себе как нечто божественное и по недостатку знания и доброты легко воображает себя богом, что проявляется в человеческом чувстве полной независимости (неограниченной свободы) и чувстве самоутверждения. Это и есть гордыня, осуждаемая Библией.

Гордыня происходит из несовершенства воли. Согласно библейской теологии максимальным добром является Бог, и поэтому совершенная воля, ориентируясь на это добро, приходит к Богу. Несовершенной

воле человека (не вполне свободной и изменчивой, как и все, что создано из ничто) не хватает собственных сил для удержания себя на высоте добра, она легко может отклониться ко злу. Иными словами, будучи неспособным устоять в любви к Богу собственными силами, человек начинает любить самого себя. Чтобы устоять в добре, человеку нужна помощь от Бога, называемая в Библии благодатью. Человеку трудно удержаться в добре, но еще труднее подняться от зла к добру. Здесь, согласно Библии, требуется еще большая благодать. Случай отпадения человека от уже соединенного с ним Бога иллюстрируется в Ветхом Завете грехопадением Адама и Евы. Решающее значение в этом отдалении придается вкушению ими плодов от древа познания добра и зла, то есть их стремлению познать то, что может быть известно только Богу. Гордыня берет свое начало в стремлении все знать, а всезнайство – путь к зазнайству. Дальнейший рост гордыни – в переходе от «все знаю» к «все могу». Здесь человек возносится до утверждения собственного всемогущества, равного божественному. Наконец, триумф гордыни в переходе от «все могу» к «все, что я хочу, есть благо», что означает вседозволенность и безграничное своеволие. Всезнайство, самонадеянность и своеволие составляют основное содержание того понятия гордыни, которое мы встречаем в Библии.

Почему Бог своей благодатью не удержал Адама и Еву от грехопадения? Потому что в его плане мира содержались вся последующая история спасения. Другой случай, когда Бог своей благодатью поднимает человека от зла к добру, лучше всего иллюстрируется в Новом Завете историей крестной жертвы Христа. Трудность задачи – восстановления в человеке почти утраченного образа Бога, образа безусловной доброты – вызывает необходимость экстраординарной помощи, и Бог ради спасения людей сперва посылает им на помощь своего Сына, воплощенного в человека, чтобы Он примером своей жизни и своим учением победил людскую гордыню и прославил смирение, а затем отдает Его в жертву людям, чтобы своей смертью Он искупил грехи людские, и чтобы для тех, кто в это поверит, открылся путь к вечной жизни. Благодать здесь заключается и в самом воплощении, и в Христовой проповеди, и в крестной жертве, и даже в самой вере во все это, так как согласно новозаветной теологии человек без помощи Бога бессилен не только подняться от зла к добру, но даже и поверить в добро.

Путь к спасению человека – это исповедь, осознание своей греховности и через покаяние человек с Божией помощью приобретает смирение: «Да будет воля Твоя, Господи».

Августин в своей «Исповеди» приводит пример того, как христианин при крещении получает

возможность воссоздать мир и гармонию собственной души, заново создавая себя и переселяясь в небесный Град. «Исповедь» повествует о совершенном преображении человека.

Блаженный Августин полагает, что чувство вины должно быть фундаментальным нравственным чувством человека в этой жизни, но более фундаментальным должно быть чувство благодарности Богу. В этом, по его мнению, будет заключаться истинное благочестие и праведность. Чувствуя свою вину, праведник будет неустанно исповедоваться и каяться в своих грехах Богу, со страхом и надеждой моля Его о прощении и милосердии; чувствуя благодарность, он будет радоваться каждому своему доброму намерению и действию как дару Божьей благодати и будет славить за это Бога в своих молитвах, смиренно отдавая ему всю свою веру и всю любовь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Августин Блаженный,* О количестве души. Творения. Т. 1. –Киев, 1998. – 743 с.

2 *Августин,* Избранные сочинения. В 4 ч. – М., 1786.

3 *Августин,* Исповедь. В 13 кн. (Новый перевод). – М., 1914. – 442 с.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И АГИОГРАФИЯ

Иерей Андрей Сидоров,
кандидат богословия,
ректор семинарии

Принципы учреждения автокефалии в Древней Церкви

Вопрос о праве объединенных общей территорией церковных общин на автокефалию носил проблемный характер на протяжении практически всей церковной истории. Еще папа Лев Великий оспаривал автокефалию Константинопольской Церкви, а Антиохийский Патриархат отказывал в автокефалии Церкви Грузинской. В новое и новейшее время проблема только обострялась. Незаконно отделялись от Русской Матери-Церкви польские автокефалисты, самочинное провозглашение автокефалии вызвало почти 30-летний разрыв между Русской и Грузинской Церквами. Определенную внутрицерковную напряженность вызвал и факт учреждения Автокефальной Православной Церкви в Америке в 1970 году.

Сегодня, в XXI веке, этот болезненный вопрос вновь привел Вселенское Православие к нестроениям, завершившимся разрывом канонического общения между Московским и Константинопольским Патриархатами.

Трагические события на Украине, обсуждаемые сегодня едва ли не во всем мире, заставляют нас обратиться к историческому опыту, позволившему православному каноническому сознанию выработать некие общие критерии, регулирующие относительно безболезненный способ образования новых Поместных Церквей.

Напомним, что термин «Автокефальная Церковь» используется с начала V века и приме-

няется в отношении церковных организаций, которые имеют свою, независимую от другой, высшую и суверенную власть (от др.гр. αὐτοκεφαλία «самовозглавление»: αὐτός «сам» + κεφαλή «голова»). Ее первый епископ, ее глава, поставляется своими архиереями. Поскольку для архипастырской хиротонии каноны требуют участия трех епископов (плюс вакантная кафедра), из этого неизбежно следует, что для автокефального статуса Церковь должна иметь не менее четырех епископских кафедр. Будем условно считать этот факт первым, хотя и далеко не самым важным принципом, косвенно вытекающим из древнего свода канонических правил.

Для выяснения канонически бесспорных критериев автокефалии куда более важным видится вопрос об инстанции, имеющей бесспорное право решать вопрос об учреждении или упразднении автокефалии. В древности такое право принадлежало вселенскому епископату, реализующему свое волеизъявление посредством Вселенских Соборов – высших и чрезвычайных органов епископской власти.

История свидетельствует, что на Вселенских Соборах действительно решались вопросы об учреждении и упразднении Поместных Церквей, границах между ними, местах в диптихах для их предстоятелей.

Так, 5 правило Первого Вселенского Собора имело целью воспретить решать дела одной областной церкви собором другой такой же церкви, предписывая «каждое дело, не переходящее границ подлежащего областного собора, окончательно решать своим же областным собором». На то, что все дела каждой Поместной Церкви окончательно решаются именно ее епископами, указывает и 34 Апостольское правило.

2 правило Второго Вселенского Собора гласит: «Областные епископы да не простирают своея власти на церкви за пределами своея области, и да не смешивают церквей: но, по правилам, александрийский епископ да управляет церквами токмо египетскими; епископы восточные да начальствуют токмо на востоке, с сохранением преимуществ антиохийской церкви, правилами никейскими признанных; также епископы области асийския да начальствуют токмо в Асии; епископы понтийские да имеют в своем ведении дела токмо понтийския области, фракийские токмо Фракии. Не быв приглашены, епископы да не преходят за пределы своея области для рукоположения, или какого-либо другаго церковнаго распоряжения».

8 правило Ефесского Собора подтверждало автокефалию Кипрской Церкви, 28 правилом Халкидонского Собора признавалась автокефалии Церкви Константинополя, с включением в ее состав Асийского, Понтийского и Фракийского диоцезов.

Но поскольку Вселенские Соборы и в древности были собы-

тиями исключительными и не созываются уже более тысячи лет, вопрос о новой автокефалии или об упразднении старой стал решаться епископатом Поместных Церквей, компетенция которого, в отличие от Вселенского епископата, распространяется только в пределах своей Церкви. При этом волю поместного епископата может выражать как полный собор, так и (в исключительных случаях) малый собор епископов (Трулл. 8, Антиох. 20).

Таким образом, кроме Вселенского Собора только воля кириархальной Церкви может быть законным фактором в учреждении новой автокефалии. Причем никакая Церковь не имеет права предоставить автокефалию какой-либо церковной области, находящейся в юрисдикции другой Автокефальной Церкви. В противном случае это будет являться антиканоническим вмешательством во внутренние дела той Автокефальной Церкви, в ведении которой находится данная церковная область. Это еще один, куда более важный, принцип, позволявший и позволяющий решать вопрос учреждения автокефалии в правильном каноническом русле.

Канонические прецеденты свидетельствуют, что в исключительных случаях автокефалия может учреждаться и помимо установленного порядка, однако на законных основаниях. Таких случая два: если центральная власть кириархальной Церкви уклонилась в ересь (15-е правило Двукратного Собора); и если эта часть Церкви по каким-либо причинам окажется совершенно оторванной от Церкви-Матери, и когда центральная власть кириархальной Церкви бездействует (37-е правило Шестого Вселенского Собора). Однако для того, чтобы временная автокефалия стала постоянной, необходимо последующее согласие со стороны кириархальной Церкви.

Согласно 12 правилу Четвертого Вселенского Собора, государство (светская власть вообще) не имеет права провозглашать церковную автокефалию. Комментируя это правило, священноисповедник епископ Никодим (Милаш) пишет: «Поводом к изданию этого правила послужила, прежде всего, распря между епископами, Фотием Тирским и Евстафием Беритским, из-за митрополичьей власти, о которой собор имел суждение в 4-м своем заседании, а затем распря из-за юрисдикции между Евномием Никомидийским и Анастасием Никейским, о которой Собор имел суждение в 13-м заседании. Таким образом, по поводу этих распрей и для установления настоящей нормы на будущее время, отцы собора на 15-м своем заседании составили это правило. Подтверждая права законных митрополитов и не допуская деления митрополичьей области даже и по царским указам, независимо от соборного решения всех епископов <…>, отцы издают это правило и определяют, чтобы ни один епископ

не смел, независимо от собора, обращаться к царской власти и от нее просить и получать митрополичьи права в ущерб законному митрополиту, угрожая извержением тому из епископов, кто дерзнул бы нарушить это определение».

Хотя мотивы провозглашения автокефалии Православной Церкви, находящейся на территории государства, властью этого государства вполне понятны, они не могут быть оправданы канонически. Подчинение местной церкви церковной власти, находящейся на территории другого государства, грозит опасностью, что эта зависимость может быть использована в политических целях. Тому примером может служить хотя бы послание Константинопольского Патриарха Антония 1393 г. русскому великому князю Василию Димитриевичу, где доказывается, что Россия должна признавать власть Византийского императора.

Дарование государством Церкви автокефалии противоречит той же канонической аксиоме, по которой никто не может дать другому право, которого не имеет сам. Государственная власть не имеет не только верховной церковной власти, но и вообще никакой церковной власти и потому не может дать этой верховной власти церкви на своей территории.

Подводя итог нашему краткому исследованию, заметим, что, учитывая исторический опыт развития Поместных Церквей и канонические требования, можно выделить три основных принципа, определяющих правомерность административно-территориального отделения одной Церкви от другой.

Во-первых, Автокефальные Церкви созидаются по благословению Церкви-Матери, выраженному через соборное волеизъявление ее епископата. Это решение должно быть осознанным и взвешенным, должно стать свидетельством того, что образование новой Церкви-Сестры пойдет на пользу всему Вселенскому Православию и не станет причиной внутрицерковных раздоров.

Во-вторых, и в древности, и сейчас право самоуправления дается лишь той Церкви, которая, которая имеет внутренние возможности существовать независимо от иной церковной власти.

В-третьих, создание независимой Церкви невозможно на территориях, не имеющих статус самостоятельного государства, т. е. политическая независимость отчасти обуславливает и независимость церковную. И хотя вмешательство государства в церковные дела нельзя оправдать никакими благими целями, следует помнить, что каждый народ, имеющий национальное самосознание и свою культуру, будет стремиться иметь и свою независимую Церковь. Именно на этой основе возникли автокефальные Православные Церкви в ряде балканских государств (Греции, Сербии, Румынии).

Хотя на самом деле Церковь не обязана считать для себя обя-

зательными ни государственные, ни национальные принципы, а руководствоваться лишь одним мотивом – благом своих пасомых. Поэтому для получения автокефалии Церковь должна не только иметь достаточное количество епископата, священников и мирян, но и иметь единое мнение всей своей полноты, чтобы провозглашение автокефалии послужило пользой для самой новой Поместной Церкви и стало условием более успешного ее развития.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Протоиерей Владислав Цыпин.* Каноническое право. – М.: Изд-во Сретенского монастыря. 2009. – 864 с.

2 *Никодим (Милаш), епископ Далматино-Истрийский.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1-2, – Троице-Сергиева Лавра, 1996. – 1280 с.

3 Каноны или Книга Правил святых апостол, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец. – Братство в честь святого Архистратига Михаила, Минск, 2016., – 288 с.

Макарова Д.Ю.,
кандидат исторических наук, заведующая кафедрой церковно-исторических и церковно-практических дисциплин

СОСТОЯНИЕ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

(НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ)

Начало XX века – время стремительного прогресса в основных сферах государственной и общественной жизни Российской империи: сельском хозяйстве, промышленности, системе здравоохранения, культуре… Общеизвестно, что серьезное внимание император Николай II уделял и одному из важнейших условий успешного развития страны – качественному образованию, причем на всех его уровнях и во всех слоях общества.

Попытка введения начального образования в России относится ко времени правления Петра I (учреждение цифирных школ, которые просуществовали до 1744 г.). Собственно система начального народного образования в Российской империи начала складываться при Екатерине II, когда в 1786 г. был утвержден Устав народных училищ и организованы главные народные училища в губернских городах с 4-годичным сроком обучения и малые народные училища в уездных городах, программа которых была рассчитана на 2 года обучения. В этих учебных заведениях могли получить образование дети из всех непривилегированных свободных сословий России.

Начальные школы были реорганизованы при императоре Александре I в начале XIX в. Согласно Уставу учебных заведений, подведомых университетам (от 5.11.1804), были учреждены гимназии – средние учебные заведения, уездные училища, а также приходские училища,

представлявшие собой первую ступень образовательного процесса, куда могли быть приняты «всякого состояния дети без разбора пола и лет» [3]. Уже с самого момента учреждения этой системы камнем преткновения стал вопрос материального содержания самых доступных для крестьянства школ – приходских училищ, которые, согласно Уставу, «в казенных селениях вверяются приходскому священнику и одному из почетнейших жителей; в помещичьих селениях они предоставляются просвещенной и благонамеренной попечительности самих помещиков» [3]. Очевидно, что отсутствие государственного финансирования стало в итоге одним из основных препятствий к распространению и устойчивому суще-ствованию начальных народных школ. Несмотря на дальнейшие изменения в законодательстве, материальный вопрос стоял достаточно остро и в начале XX века.

1860-е – 1870-е гг. прошли под знаком «Великих реформ» императора Александра II, связанных с отменой крепостного права. Перемены коснулись и сферы образования. К открытию начальных школ с 1864 г. были привлечены земства, для управления этими школами учреждались новые органы – училищные советы. Уже при Александре III с 1884 г. началось систематическое государственное финансирование церковно-приходских школ (под этим названием они появились в 1836 г., будучи преобразованными из приходских училищ), сеть которых стремительно развивалась и которые уже в конце XIX – начале XX в. бы-стро стали одним из главных типов начальных школ. Руководство этими школами было поручено Училищному совету Святейшего Синода. Согласно «Правилам о церковно-приходских школах» 1884 г., они могли открываться «приходскими священниками или с их согласия другими членами причтов на местные средства прихода без пособий или с пособием от сельских и городских обществ, приходских попечительств и братств, земских и других общественных и частных учреждений и лиц, епархиального и высшего духовного начальства, а равно и казны» [2, с. 73-74].

Церковно-приходские школы делились на одноклассные с двухлетним и двухклассные с четырехлетним курсом обучения. В первых преподавались такие предметы, как Закон Божий (священная история, краткий катехизис, изучение молитв), церковное пение, чтение церковной и гражданской печати, письмо, арифметика (начальные сведения). В двухклассных школах, помимо этого, давались сведения из церковной и отечественной истории [2, с. 74]. В начале XX в. срок обучения в этих школах увеличился до трех и пяти лет соответственно.

Одной из серьезных проблем функционирования начальных школ стала кадровая, ведь стремительное разрастание сети на-

родного образования потребовало большого числа учителей, готовых за относительно невысокое жалование преподавать все предметы курса. Правда, обучение Закону Божию было возложено на местных священников, которые так и назывались – отцы-законоучители. В остальном было решено создать специальные учебные заведения для подготовки учителей.

С 1896 г. начали появляться так называемые второклассные школы, призванные готовить кадры педагогов для школ грамоты (это школы элементарного обучения, открывавшиеся на средства самих сельчан, где учителем мог быть любой грамотный человек). Кроме этого, в 1902 г. вышло «Положение о церковных школах Ведомства православного испо-ведания», которое наряду с второклассными выделило церковно-учительские школы, предназначенные «подготовлять учителей и учительниц для начальных училищ всех разрядов» [1, с. 174].

Надо сказать, что начальное образование не ограничивалось церковно-приходскими школами: помимо них, существовал еще целый ряд менее распространенных типов учебных заведений, активно развивавшихся в начале XX века.

Обратимся к Владимирской епархии. По состоянию на 1901 г. в ней действовало 9 двухклассных школ и 485 одноклассных, из которых большинство были смешанного типа (учились дети обоего пола). В них обучалось более 22,5 тыс. школьников [5, л. 3-4].

Благодаря анализу учительского состава школ можно предположить, что большое внимание уделялось изучению Закона Божия, поскольку значительная часть педагогов являлась священниками. Они могли быть только законоучителями или совмещать законоучительство и преподавание других предметов. Из 886 учителей одноклассных церковно-приходских школ в качестве законоучителей работали 343 священника, 3 диакона и 2 светских лица с полным семинарским образованием. Совмещали разные предметы 82 священника, 5 диаконов, 1 псаломщик и 34 светских лица с полным семинарским образованием. Но были и такие лица духовного звания, кто преподавал чисто светские предметы, не включая Закон Божий. Их было, конечно, значительно меньше, чем светских учителей: 5 священников, 68 диаконов, 18 псаломщиков и 325 светских лиц с различным уровнем образования. Как мы видим, педагоги с духовным званием преобладали по сравнению со светскими. Думается, это способствовало достижению главной цели церковно-приходских школ: помимо сообщения «первоначальных полезных знаний», прежде всего – «утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской» [2, с. 73].

Эту же цель преследовали и повседневные меры повышения

квалификации светских учителей: священники-наблюдатели, назначенные для ближайшего руководства школами, давали советы учителям, как воспитывать детей в духе православной веры и церкви. Существовали и другие методы «повышения педагогической подготовки»: Епархиальный Училищный совет обеспечил каждую школу «Сборником методических разъяснений и указаний по предметам, преподаваемым в церковно-приходских школах», каждое уездное отделение – методической литературой. Кроме этого, практически каждый год организовывались краткосрочные педагогические курсы: в 1900 г., например, они прошли при двух второклассных школах и при двух двухклассных (но исключительно для учителей школ грамоты, в количестве 65 слушателей). В августе и сентябре 1901 г. при двух второклассных школах такие же курсы были учреждены для обучающих церковно-приходских школ и школ грамоты – всего для 80 человек. Курсы имели преимущественно практический характер: давались образцовые уроки, затем слушатели сами практиковались в преподавании. Потом эти уроки обсуждались, разбирались использованные приемы, их достоинства и недостатки. Что интересно, особое внимание уделено было церковному пению, ознакомлению с приемами обучения и собственно упражнению в хоровом пении под руководством преподавателя-регента [5, л. 23об.-24об.]. Это говорит о том, что уроки пения вызывали серьезные затруднения у учителей, что объясняется, конечно, разным уровнем вокальных способностей педагогов. Несмотря на то, что курсы повышения квалификации имели целью в том числе решить эту проблему, но и спустя несколько лет епархиальные наблюдатели жаловались на невысокое качество преподавания церковного пения. Однако, как отмечено в отчете за 1900-1901 гг., по сравнению с предыдущими годами успехи были весьма значительными благодаря тому, что «увеличилось число особых учителей по этому предмету, и указано Епархиальному Училищному Совету проверять познания детей по церковному пению на годичных испытаниях» [Там же, л. 27об.]. Дети, лучше всего отличившиеся на уроках пения, помогали на клиросе в приходских храмах.

Основным предметом оставался все же Закон Божий, который старались преподавать в форме бесед, избегая сухости и формализма. Немалое значение имело изучение церковно-славянского языка и чтения на нем, причем лучшие ученики также допускались к чтению во время богослужений.

Успехи в изучении всех предметов, в том числе русского языка, арифметики и чистописания, несколько отличались в одноклассных и двухклассных школах, прежде всего потому, что в последних срок обучения был

вдвое больше. Надо сказать, что и учителя зачастую были в них более квалифицированными. Кроме того, программа двухклассных школ подразумевала изучение отечественной истории и географии. Для географии было отведено мало уроков, поэтому в основном проходилась физическая география и большей частью России [5, л. 27-30об.].

Успехи в обучении зависели и от чисто материальной составляющей. Например, на занятиях по чистописанию серьезными препятствиями «к выработке правильнаго и красиваго письма» могли стать маленькая площадь классной комнаты, недостаточное освещение и неудобство классной мебели [5, л. 30об.].

Согласно упомянутым выше «Правилам о церковно-приходских школах», при них можно было организовывать, «по мере надобности и средств» и с разрешения епархиального архиерея, ряд классов и отделений более узкого направления, например, ремесла и рукоделия [2, с. 73]. Школы Владимирской епархии пользовались этим правом, однако нередко финансовые трудности препятствовали созданию таких кружков. В частности, по отчету за 1900-1901 учебный год, ремесленные занятия (кузнечно-слесарное, слесарно-токарное, сапожное, переплетное) были организованы только в некоторых двухклассных и второклассных школах. Все эти отделения спонсировались попечителями школы, т.е. государственное финансирование в этой сфере отсутствовало. Ученики же, практикующиеся в изготовлении разного рода полезных вещей, часто снабжали ими свои школы (например, мебелью, переплетенными книгами и т.д.), а также получали заказы со стороны [5, л. 33об. – 34об.].

Занятия по рукоделию среди девочек имели более широкое распространение и были устроены во многих школах. Вызвано это было, скорее всего, тем, что они не требовали столь просторного помещения и дорогого оборудования, как, например, кузнечные или токарные кружки. В большинстве школ рукоделие включало в себя простое шитье, вязание чулок и носков, вышивание по канве. Ученицы некоторых школ (Бектышевской Переяславского уезда, Симской Юрьевского уезда, Успенской при женском монастыре в Александрове) отличились особыми успехами: принимали частные заказы со стороны, заказы учреждений (например, Юрьевской земской больницы), получали награды на выставках [5, л. 34об. – 35об.].

Как видим, устроители и руководители церковно-приходских школ стремились по возможности расширить знания и умения учеников, придать им порой и прикладной характер. Однако, все же главным направлением как обучения, так и воспитательной части в школах оставалось утверждение в народе «православного учения веры и доброй

нравственности». Исходя из этого, остальные учебные предметы «ставились в пособочное отношение к Закону Божию». Весь строй жизни учащихся также был направлен на достижение озвученных целей: совместные утренние и вечерние молитвы, которые порой читались в присутствии священников-законоучителей, а иногда читались хором «для наилучшаго устнаго усвоения их всеми учащимися». В воскресные и праздничные дни, в среды и пятницы Четыредесятницы ученики в обязательном порядке посещали приходской храм. Наиболее способные помогали на клиросе и прислуживали в алтаре [5, л. 36-42].

Спустя несколько лет, судя из отчета Епархиального наблюдателя за 1904-1905 гг., положение церковно-приходских школ, с одной стороны, укрепилось, поскольку после принятия в 1902 г. «Положения о церковных школах ведомства Православнаго Исповедания» были более четко разграничены и определены функции и программы различных церковных школ, права и преимущества учителей и учеников. С другой стороны, были усложнены учебные программы, в результате чего некоторые предметы стали вызывать серьезные затруднения не только у детей, но и у педагогов. Например, учителя одноклассных школ отмечали, что «толковое чтение в школе псалмов ставит в большое затруднение учащих и особенно учащихся… Уразумение псалмов особенно детьми гораздо труднее достигается по сравнению с Евангельскими рассказами. Но трудность здесь увеличивается и оттого, что сами учащие бывают частию недостаточно знакомы с псалтирью» [4, л. 14-14об.]. То же касается и церковного пения: подчеркивались сложность требований новой программы и недостаточно высокий уровень знаний [4, л. 12об.]. Преподавание по новым программам в двухклассных школах также проходило не совсем гладко. Эти школы давали, конечно, несколько более качественное образование, и такие предметы, как Закон Божий, русский и церковно-славянский языки, отечественная история, арифметика особых затруднений не вызывали. Что же касается географии, природоведения и геометрического черчения, то выявилась неподготовленность самих учителей (большинство из которых являлись выпускниками духовных семинарий) к преподаванию этих дисциплин. Кроме того, не были изданы в достаточном количестве учебники, соответствующие обновленным программам, и не все школы были снабжены необходимыми наглядными пособиями и инструкциями. Опять же, самой проблемной дисциплиной и в двухкласссных школах оставалось церковное пение: по словам Епархиального наблюдателя, программа оказалась «непосильной для большинства учителей второго класса» [4, л. 18-18об.].

Епархиальный Училищный совет по мере сил заботился о привлечении в церковно-приходские школы лучших педагогов, пытаясь улучшить их материальное положение. Однако государственных средств далеко не всегда хватало на обеспечение действенной программы финансового обеспечения учителей. В частности, в 1902 г. было решено доплачивать различные прибавки за стаж (3, 5 и 10 лет), но в 1905 г. выплаты по ним были приостановлены (кроме тех, кто выслужил прибавку до 1905 г.). Это было связано, как сообщает отчет, со значительным увеличением числа школ в епархии, что, тем не менее, вызывает сомнения: по состоянию на 1905 г. в епархии числилось 9 двухклассных и 510 одноклассных школ [4, Л. 7], т.е. всего на 25 школ больше 1901 г. Можно сделать вывод, что государственное Казначейство с трудом справлялось с обеспечением образовательного процесса. Конечно, по сравнению с XIX в., когда школы возникали и существовали почти исключительно на местные средства благотворителей, церквей, различных учреждений, их положение значительно улучшилось. Но даже в условиях государственного финансирования (при сохранении указанных выше источников содержания!) увеличение числа школ всего на два десятка вызывало серьезные материальные затруднения.

В целом, однако, можно сказать, что, несмотря на трудности в функционировании системы церковно-приходских школ, она стала в начале XX века одним из самых распространенных и доступных способов получения начального образования основным населением страны.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Опубликованные источники:

1 Положение о церковных школах ведомства Православнаго Исповедания // Воронежские Епархиальные Ведомости. – 1902. – 15 мая. С. 165-177. – [Электронный ресурс]. – URL: http://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/41/78/41787787-0d1a-47a5-a78e-3fd307e0efd1.pdf (дата обращения 12.01.2019).

2 Правила о церковно-приходских школах, Высочайше утвержденныя 13 июня 1884 года // Московские церковные ведомости. – 1884. – 12 августа. – С. 73-75. – [Электронный ресурс]. – URL: http://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/92/0a/920a0459-9d20-4920-8633-7216a7e1a68c.pdf (дата обращения 12.01.2019).

3 Устав учебных заведений, подведомых университетам. 1804 г. – [Электронный ресурс]. – URL: http://музейреформ.рф/node/13661 (дата обращения 11.01.2019).

Архивные документы:

4 Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 450. Оп. 1. Д. 95.

5 ГАВО. Ф. 450. Оп. 2. Д. 13.

Федотова М.Я.,
кандидат исторических наук,
проректор по научной работе,
преподаватель кафедры
церковно-исторических
и церковно-практических
дисциплин

Требования к нравственному облику преподавателя духовной школы XVIII века

(на материалах Владимирской епархии)

Духовно-нравственный облик преподавателя формируется на протяжении всей его профессиональной деятельности, но динамика этого продвижения и вектор его направленности должны быть неизменны. Для педагога нет ничего более важного, чем проникнуть в неповторимую душу ученика, полюбить ее как единственную. И есть только один путь приближения к тайне души человека – путь любви к нему. Учитель в деле воспитания и образования стоит перед сложной – задачей сочетать отношение к ученику как к неповторимой свободной личности и необходимость передать ему в возможной мере, в необходимой форме конкретный опыт и конкретные знания, не нарушая свободы, ввести его путями верными и добродетельными в область многогранной жизни. Не сохранив ответственного и трепетного отношения к этим двум ценностям – богоданному дару личной свободы и многогранному положительному общественному опыту человечества, наставник не может являться наставником в истинном смысле этого наименования, не может быть посредником между Богом, личностью ученика и миром.

Ещё в конце XVIII столетия выработалось ясное представление об учительском звании, были фактически сформулированы требования к духовно-нравственному облику преподавателя духовной школы. Изучая

предшествующий опыт, приходим к выводу, что вплоть до этого периода учитель действовал больше при помощи физической силы – грубых и жестоких наказаний, но в конце XVIII века учитель-воспитатель стал действовать исключительно посредством нравственного влияния, что подтверждает и инструкция, составленная в 1786 году для учителей Владимирской духовной семинарии [3, с. 1178].

В Инструкции выделено три существенные обязанности учителя семинарии, на основании которых строится вся его деятельность.

Во-первых, учитель должен стать отцом для учеников, замещая родителей в деле нравственного воспитания: «учитель обязан, по состоянию своему, заступить у учеников место родителей: и потому чем менее сами родители вспомоществуют в наставлении детей своих, тем более трудиться есть долг учительский» [3, с. 1180].

Во-вторых, учитель должен воспитывать детей в духе благочестия: «учитель должен, наставляя детей в законе Божием делать их благочестивыми христианами и верными сынами церкви, которые бы правила закона Божия не только знали на словах, но и показывали оные всегда на деле» [3, с. 1180].

В-третьих, учитель должен воспитать общественно полезную личность: «звание учителя обязывает их также стараться сделать из учеников своих полезных членов общества; и для сего он должен поощрять чаще юношество к наблюдению должностей общественных; просвещать разум учеников и научать их как думать, так и поступать разумно, честно и благопристойно и предписанные науки преподавать юношеству, таким образом, как надобны им оныя бывают в общежитии» [3, с. 1180].

Преподаватель духовной школы, таким образом, должен взять на себя ответственность в воспитании ученика как верного чада Православной Церкви и сознательного члена общества.

Такова была общая цель «учительского звания», для достижения которой Инструкцией от учителя требовался целый комплекс личностных и профессиональных качеств.

Первым из них называлось благочестие. Развивая это понятие, в Инструкции говорится: «Учитель должен избегать всего того, что хотя мало худым казаться может, особливо перед детьми, для того, что дети ему станут подражать, а он сделает соблазн и поступит против заповедей Христовых: иже аще соблазнит и проч. Далее: в дому он должен быть миролюбив и порядочен, ко всем дружелюбен и услужлив. А особенно избегать он должен брани, клятвы, божбы, клеветы и сквернословия, так как и безмерия в питии» [3, с. 1182].

Вторым необходимым качеством называется любовь. Оно раскрыто в Инструкции особенно подробно и основательно.

Очевидно, что именно на истинной любви должно основываться доброе влияние учителя. Вот особенно достойные внимания рассуждения: «Учитель должен поступать со всеми учениками отечески, то есть ласково и любовно. Он должен обходиться с ними с приязнью и с кротостью и не казать досады, когда они в школу приходят и предложения его скоро неуразумевают. Он должен им дать приметить, что ему приятно, когда они прилежны и в школу все часто ходят, и что он их любит. Но любовь сия должна быть не ребяческая. А соединена всегда с постоянным и важным видом. Она должна также основываться не на достатке родителей учеников, но на благонравии и прилежании детей. Приняв на себя чувства и поступки чадолюбивого отца, учитель должен быть ласков, не должен быть никогда угрюм, сердитым и вспыльчивым. «Паче же всего не должен он опускать ласкового уговаривания», которое часто имеет великое действие, потому, что мы напоминанию тех следуем охотно, коих любим и уважаем» [3, с. 1182].

Одним из самых важнейших для учителя семинарии качеств в Инструкции названо «довольствие». Отмечалось, что учителя, «обязанные весьма много трудиться, получали жалованье несообразное с трудами». Под «довольствием» здесь понималось, чтобы преподаватели:

1) были довольны тем, что определено для содержания;

2) кто принимает на себя самое бедное учительское место, тот обязан столь же верно должности звания своего исправлять, как и при самом богатом, где другой учитель имеет доходу вдвое, или еще более;

3) если учитель может что еще достать себе посторонним трудом, то сие ему позволяется, лишь бы не препятствовало оно отправлению его школьной должности; ибо и апостол Павел, проповедуя Евангелие, снискивал себе пропитание работой рук своих [3, с. 1183].

Выделяется ещё одно немаловажное для преподавателя качество – терпение.

Объяснив довольно подробно назначение учительской должности и качества, необходимые для учителей, Инструкция предлагает им правила для более успешного воспитания и образования воспитанников.

Отмечалось, что дети бывают различные по способностям, характеру и поведению. Исходя из этого положения, предлагались разные, более или менее благоразумные, педагогические средства для работы с ними.

Относительно способностей «дети бывают такие, которые одарены хорошей памятью, но имеют мало рассуждения», относительно их учитель:

а) не должен упражнять учением наизусть, но должен учить их более мыслить и понимать;

б) таковым ученикам он должен пособлять чувственными

представлениями, примерами и сравнениями;

в) должен заставлять их пересказывать выученное собственными словами;

г) должен их чаще спрашивать и так, чтобы им был притом случай думать [3, с. 1184].

Особое внимание в Инструкции уделено работе с учениками, у которых была слабая память. В их отношении предлагалось: «меньше задавать учить наизусть и чаще толковать каждому из них особо» [3, с. 1184].

Полезная рекомендация дана преподавателю в отношении работы со сложными учениками: «С упорными, сердитыми и ко злобе склонными учителю предписывается действовать следующим образом: во время действия в них страстей не должен он ни наказывать, ни увещевать их, но когда волнение их утихнет и ученик придет в состояние сам собой подумать, тогда уже учитель должен представить ему худые следствия упрямства его, или злости. Когда же ученик неоднократно дурные поступки оказывает и нимало не исправляется, тогда он должен объявить префекту для должного ученику наказания» [3, с. 1185].

В Инструкции обращалось внимание на дифференцированный подход к ученикам, которые могли быть «хорошего, посредственного и худого поведения». Первых учитель должен ставить в пример другим с умеренной похвалой и при этом стараться предохранять их от тщеславия. Относительно вторых учитель должен был тщательно выискивать, «от чего худые наклонности происходят»: «Если оныя происходят от недовольного распознавания добра от худа, то долг учителя подать им достаточное о том понятие, но если рождаются оныя от расположения ко злу, тогда должен он изобразить им живо опасность оных и вредные последствия» [1, с. 1184].

Что касается учеников плохого поведения, то после увещаний и наказаний необходимо представлять таких к исключению, «чтобы беспутные ученики не развращали других своим дурным примером».

Таким образом, из «учительской инструкции» мы видим, что в конце XVIII столетия на учеников действовали самыми гуманными средствами, что исключение из духовной школы предполагалось только в крайних случаях, и при этом не столько за малоуспешность, сколько за плохое поведение. Главным критерием, который впоследствии был выработан в педагогической концепции философа и богослова, историка русской философии и литературоведа, видного отечественного психолога и педагога В.В. Зеньковского, в Инструкции выделяется любовь и уважение к ребенку, признание в нем личности, потенций его духовных возможностей и интеллекта, а также требование бережного отношения к делу «воспитания человека в ребенке» [2, с. 9]. Главным же

во взаимоотношениях учителя и ученика становится уже тогда принцип свободы, не отвергающий ни понятия авторитета, ни понятия долга, принуждения, но трансформирующий их в моменты свободной воли ученика – «дисциплина возможна через свободу!» [1, с. 23]. Изучение подобных документов помогает, проанализировав накопленный за столетия опыт, применять лучшие методики, адаптировав в соответствии с выдвигаемыми сегодня критериями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М.: ШколаПресс, 1995. – 448 с.
2. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Школа-Пресс, 1996. – 272 с.
3. Очерк истории Владимирской семинарии // Владимирские епархиальные ведомости. – Неофициальная часть. – № 24. – 1868 г. (с. 1178-1184)

Иерей Аркадий Маковецкий,
кандидат философских наук,
преподаватель кафедры
церковно-исторических
и церковно-практических
дисциплин

К ВОПРОСУ ОБ ОТКРЫТИИ ПРИХОДОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ В РОССИИ НА КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА (1990-1995 гг.)

В начале девяностых годов XX столетия в светских СМИ и церковных изданиях Русской Православной Церкви появились сенсационные сообщения об открытии на территории СССР легальных приходов в юрисдикции Архиерейского Синода РПЦЗ[1].

Этому событию предшествовал период длительной подготовки в Архиерейском Соборе РПЦЗ, который завершился в мае 1990 г. принятием решения об открытии приходов и епархий на территориях бывшего Советского Союза. Особенностью этого постановления являлся факт наличия с 1982 г. на территории СССР члена Архиерейского Собора РПЦЗ, нелегального епископа Тамбовского и Моршанского Лазаря (Журбенко) [12, с. 6] в виде исключения единолично рукоположенного в Москве епископом Каннским Варнавой (Прокофьевым) по благословению Архиерейского Синода РПЦЗ. В состав епархии епископа Лазаря входили в большинстве своем приходы катакомбного движения Истинно-Православных Христиан (ИПХ), иногда именуемые Истинно-Православной Церковью (ИПЦ). Из среды катакомбных христиан происходил и сам епископ Лазарь, не смотря на то, что по просьбе иерарха РПЦЗ, архиепископа Чилийского Леонтия (Филипповича) он был рукоположен в 1971 г. в священный сан иерархом Московского Патриархата архиепископом Вениамином (Новицким).

Постановление Архиерейского собора РПЦЗ от 2/15 мая 1990 г. изложено в официальном документе – «Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви» – так первоначально называлась структура РПЦЗ, возникшая на канонической территории Московского Патриархата [10, с. 1].

В Положении подчеркивалось, что российские приходы РПЦЗ «не являются самостоятельной или новой иерархической структурой, они находятся в евхаристическом общении, в юрисдикции и подчинении Русской Православной Церкви Заграницей, возглавляемой ее Первоиерархом митрополитом Виталием и являющейся хранительницей неповрежденного православия и традиций Российской Православной Церкви» [10, с. 1].

В тексте документа особо подчеркивается, что священнослужители и прихожане Свободной Церкви «не должны вступать в евхаристическое общение с Московской Патриархией, доколе она не отрешится от декларации митрополита Сергия; не раскается в заблуждениях за ней последовавших…» [10, с. 1]. Кроме чисто религиозных условий выставляются и политические: «Они не могут молиться о гражданской власти, доколе руководящей и направляющей силой ее является КПСС, имеющая богоборческий антицерковный устав. Однако допускается молитва об отступивших только на ектении, «отступившим от Тебе явлен буди», но не на проскомедии» [10, с. 1].

Далее в тексте Положения перечисляются причины, которые, по мнению участников Архиерейского Собора, привели к открытию параллельных епархий: «Российские Православные Приходы возникли из-за окончательно к настоящему времени парализованного и нераскаянного состояния иерархии и клира Московской Патриархии, отступивших от чистоты Православия через принятие декларации о лояльности богоборческой коммунистической советской власти в 1927 году митрополита Сергия, узурпировавшего церковную власть в России» [10, с. 1].

В критическом контексте выделены девять причин, обосновывающих необходимость открытия свободных приходов, как альтернативы Московскому Патриархату на территории России и бывших союзных республик: «Основными заблуждениями Московской Патриархии после декларации 1927 года являются: **1.** Отвержение иерархов, клириков, монахов и мирян, не принявших декларации, что повлекло за собой массовый террор и убийств их со стороны безбожной власти. **2.** Попрание памяти Святых Новомучеников и Исповедников.

Десятью годами раньше, 1 ноября 1981 года, Архиерейский Собор РПЦЗ прославил в лике святых Новомучеников и Исповедников Российских : «…Молитвенно склоняясь перед все-

ми ими, Архиерейский Собор определяет причислить к лику святых всех пострадавших от безбожников в России мучеников и исповедников: святителей, священнослужителей, иноков, инокинь и всех православных людей, за православную веру и начала Святой Руси умученных и убиенных.

… Особое место в лике святых Новомучеников занимает Царь-Мученик Николай Второй, как Помазанник Божий, носитель идеи Православной Государственности, и Его Семья. Им поэтому на день их убиения, день скорби 4/17 июля, посвящается нарочитая служба с чтением на литургии установленной ранее для панихиды покаянной молитвы. Общий праздник Российских Новомучеников и Исповедников устанавливается в воскресный день между 22 и 28 января по православному календарю…» [9, с. 1-2].

3. Сотрудничество с безбожной властью даже в деле закрытия церквей, подобострастное служение ей и общественное моление за укрепление власти, борющейся против веры и Церкви.

4. Искажение Таинств, обрядов, проповеди и небрежение в распространении Слова Божия, отказ от катехизации, приведшие массы мирян к невежеству и к поверхностному восприятию Христианства.

5. Участие в экуменическом движении, в созидании всемирной «церкви», объединяющей все ереси и религии, и принадлежность к Всемирному Совету Церквей. Определение Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей.

Архиерейский Собор РПЦ определением от 13 августа 1983 года постановил дополнить чин Торжества Православия следующим текстом:

«Нападающим на Церковь Христову и учащим, яко она разделися на ветви и утверждающим яко Церковь видимо не существует, но от ветвей, расколов, инославия и иноверия соединитися имать во едино тело: и тем, иже не различают истинного священства и таинств Церкве то еретических, но учат, яко крещение и евхаристия еретиков довлеет для спасения; и тем, иже имут общение с сими еретики или пособствуют им, или защищают их новую ересь экуменизма, мнящею братскую любовь и единение разрозненны христиан бытии; Анафема» [17, с. 97].

6. Подчинение мирским безбожным властям и допущение участия их и управления ими внутрицерковной жизни, вплоть до прямого управления с целью нарушения веры.

7. Отрыв иерархии и клира от паствы, небрежное и горделивое отношение к мирянам, в нарушение апостольского завещания священнослужителям: не господствуй, а будь пример.

8. Широко распространившаяся нравственная распущенность и сребролюбие духовенства.

9. Антиканонические перемещения епархиальных архиереев

по произволу, а также священников» [10 1].

Как следует из перечисления «заблуждений» они не носят четко выраженного догматического характера, а являются скорее дисциплинарными отклонениями от канонов.

В документе приводятся правила, коими в дальнейшем надлежит руководствоваться российским приходам – это «постановления Русской Православной Церкви до декларации митрополита Сергия в 1927 г. и постановления и определения Архиерейского Собора и Синода РПЦЗ»[10, с. 1-2]. Отношения с гражданскими властями по гражданским правам и общественным вопросам исключают какие-либо уступки, подчиненность и подотчетность в вопросах вероисповедания. В положении подробно прописан статус священнослужителей: «Клириками Российских Православных Приходов являются священнослужители Русской Православной Церкви, перешедшие через письменное и публичное покаяние в юрисдикцию РПЦЗ, а также принявшие духовный сан от ее иерархов. Все клирики Российских Православных Приходов приносят клятву о недоносительстве» [10, с. 1-2]. В положении особо оговаривалось, что «клирик, находящийся за штатом, или под запрещением за антиканонические или аморальные поступки не может быть принят (в РПЦЗ). Это положение не распространяется на прещение (наложенное) за обращение клириков к Русской Православной Церкви Заграницей или гонимых на неканонических основаниях за критику отступничества иерархии Московской Патриархии». Переходящим в РПЦЗ священникам рекомендуется убеждать в необходимости выхода из Московского Патриархата и своих прихожан.

Как можно заключить из содержания документа, иерархи РПЦЗ были уверены в успехе предпринятого ими начинания – открытия и организационного оформления параллельных епархий на канонической территории Русской Православной Церкви.

Из вышеприведенного документа можно заключить, что провозглашение России (в границах СССР) «миссийной территорией» было идеологически аргументированным и обоснованным мероприятием, имевшем целью распространение влияния РПЦЗ на постсоветском пространстве.

Присоединение отдельных священников Московского Патриархата к РПЦЗ началось в 1989 г. Среди первых присоединившихся клириков – московский священник Алексей Аверьянов и группа сибирского духовенства во главе с игуменом Евтихием (Курочкиным).

Но основным импульсом, положившим начало массовому переходу клириков и их прихожан из приходов Московского Патриархата в РПЦЗ, следует считать присоединение к Зарубежному Синоду Царе-Константиновского соборного храма в г. Суздале (Владимирской области) в апреле

1990 года. Формальным поводом для этого, послужил конфликт настоятеля храма архимандрита Валентина (Русанцова), прослужившего в Суздале 17 лет, с новым правящим архиереем, архиепископом Владимирским и Суздальским Валентином (Мищуком). Последний перевел архимандрита Валентина на новое место служения в город Покров (Владимирской области). Но суздальские прихожане решительно отказались пускать в храм новых священников, назначенных архиепископом. Неоднократно обращались они во Владимирское епархиальное управление с просьбой вернуть архимандрита, в течение нескольких месяцев пикетировали здание Московской Патриархии в Чистом переулке в Москве. В результате они убедили архимандрита Валентина вернуться в Суздаль, и нашли оригинальный выход из конфликтной ситуации: перейти в другую юрисдикцию [1].

В адрес Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия (Устинова) было направлено следующее прошение: «Сыновне припадаю к стопам Вашего Высокопреосвященства и смиреннейше прошу Вас и Священный Синод Русской Православной зарубежной Церкви принять меня под свой Первосвятительский омофор. Надеюсь на милость Божию и на Богомудрое водительство Вашего Высокопреосвященства, приложу все свои силы, дабы быть честным и добросовестным клириком Русской Православной зарубежной Церкви. Вашего Высокопреосвященства смиреннейший послушник и усердный богомолец архимандрит Валентин» [14, с. 7].

Идея возвращения РПЦЗ на родину тогда, в начале 1990 года, была очень актуальна и встретила широкую поддержку не только среди верующих Суздаля и района, но и среди общественности города. На обращение архимандрита Валентина с единодушно поддержавшим его клиром и несколькими сотнями мирян в Архиерейский Синод РПЦЗ о приеме их прихода в административное и каноническое подчинение, незамедлительно последовал положительный ответ: «Ваше Высокопреподобие, батюшка отец Архимандрит Валентин! Письмо от Вашей паствы мы промыслительно получили в первый день заседания нашего Архиерейского Синода, 21 марта/3 апр., а сегодня получены Ваши прошения. На заседании Синода все архиереи выслушали Ваше письмо и вынесли следующее постановление: Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей принимает в лоно нашей Церкви Ваше Высокопреподобие со всеми единомыслящими с вами клириками города Суздаля – игумена Феодора, иеромонаха Иринарха и иеродиакона Иоанна – вместе с Вашей благочестивой паствой. Отселе Вам надлежит поминать молитвенно во всех богослужениях имя Первоиерарха Русской Зарубежной Церкви, митрополи-

та Виталия, и епископа Лазаря. В ближайшее время Вам будет вручен устав внутренней жизни Ваших приходов и те указания, которые необходимо исполнять для приобщения верующих к трезвой православной духовной жизни» [14, с. 40]. Письмо подписано Председателем Архиерейского Синода митрополитом Виталием и заместителем Секретаря Архиерейского Синода, епископом Иларионом.

Известие о присоединении к РПЦЗ суздальского прихода вызвало процесс перехода диссиденствующих и просто недовольных клириков Московского Патриархата в юрисдикцию Зарубежного Синода. Официально присоединилась к РПЦЗ «сибирская группа» (игумен Евтихий (Курочкин), священники Иаким Лапкин, Михаил Курочкин и Василий Савельев, диакон Сергий Бурдин), священник Петр Астахов в Калининградской области, священник Виктор Усачев под Москвой, диакон Сергей Перекрестов в Санкт-Петербурге, игумен Иннокентий в Приморском крае, священник Владимир Ковтун в г. Трубчевске (Брянской области), священники Серафим и двое его сыновей Георгий и Роман Новаковские в г. Железноводске (Ставропольский край), общины в Пензенской области (в селах Поселки и Кунчерово Кузнецкого района) и многих других регионах России. Известны случаи, когда за неделю в юрисдикцию РПЦЗ переходили более десятка общин.

Уже в июне 1990 года в Суздале были проведены торжественные богослужения по случаю 1000-летия Крещения Владимиро-Суздальской Руси, собравшие в древний город большинство представителей вновь образовавшихся российских приходов РПЦЗ.

Богослужения возглавили члены Архиерейского Собора РПЦЗ: епископы Берлинский и Германский Марк, Тамбовский и Моршанский Лазарь [11, с. 6] и Манхеттенский Иларион. Это был уникальный в своем роде, первый случай открытого служения в России иерархов РПЦЗ. Репортажи о торжествах в Суздале, впервые прошедших с участием зарубежных епископов, были широко представлены как в местных СМИ, так и в периодических изданиях Русского Зарубежья: «Незабываемыми останутся эти дни 20 и 21-го июня 1990 года не только в памяти жителей Суздаля, но и в истории Руси и Церкви Российской. В этот древний город, некогда северную столицу Руси, прибыли на празднование 1000-летия Суздаля не только священнослужители приходов свободной Российской Православной Церкви и симпатизирующие им собратия из Московской Патриархии, но и два архиерея Русской Православной Церкви Заграницей: епископ Берлинский и Западногерманский Марк и епископ Манхеттенский Илларион, которые вместе с Преосвященным Лазарем, епископом Тамбовским и Моршан-

ским (главой Российских приходов, находящихся в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей), возглавили торжественное богослужение в Цареконстантиновском храме.

Литургия с участием трех архиереев и и семнадцати клириков свободной Российской Православной Церкви, из которых четверо (включая отца архимандрита) священнослужители Цареконстантиновского и Скорбященского храмов Суздаля; шестеро прибыли из Сибири (бывшие клирики Омско-Тюменской епархии РПЦ); другая часть – присоединившиеся к свободной Церкви из разных регионов России; и наконец, члены Катакомбной Церкви. Присутствовали также (но не принимали участия в богослужении) несколько клириков Московской Патриархии. В том числе известный отец Глеб Якунин, отец Сергий Киперман и диакон Олег Стеняев. В числе молящихся находилась также известная религиозная писательница Зоя Александровна Крахмальникова.

Во время Причащения священнослужителей игумен Феодор. клирик Цареконстантиновского храма (который был в этот день именинником), произнес замечательную проповедь о христианском долге и о необходимости отвращения от всякой лжи (то есть той самой необходимости, которая послужила отделению Суздаля от Московской Патриархии). А после причащения мирян проповедь произнес епископ Марк. Он глубоко и проникновенно говорил о мученичестве, которое в разной степени проявляется в жизни каждого христианина» [11, с. 3].

Свои вновь образованные легальные канонические структуры в СССР зарубежные иерархи назвали Российской Православной Свободной Церковью.

В начале 1991 года Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение рукоположить архимандрита Валентина в сан епископа. В тоже время епископ Лазарь был возведен в сан архиепископа и номинально считался первым в епископате Российской Православной Свободной Церкви. В том же 1991 году Архиерейский Синод РПЦЗ рукоположил священника Вениамина (Русаленко) в епископа Гомельского, викария архиепископа Лазаря, вскоре ставшего правящим архиереем с титулом «Черноморский и Кубанский». Не имея возможности из-за границы контролировать ситуацию в российских приходах РПЦЗ, Архиерейский Синод предоставил каждому из архиереев принимать священников и руководить общинами в любом регионе страны. В тоже время епископ Валентин, согласно определению Архиерейского Собора РПЦЗ, пользовался более широкими полномочиями: «Определением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 8/21 октября 1991 г., Вы назначаетесь Правящим Архиереем с титулом Суздальский и Владимирский и

Управляющим делами Российской Православной Свободной Церкви, с правом организации и приема приходов на территории Российской Федерации, что и удостоверяется нашей подписью с приложением Синодальной печати» [14, с. 10].

После появления в России второго епископа РПЦЗ, Валентина Суздальского и Владимирского, размежевание между его приходами и приходами архиепископа Лазаря только усилилось. Главным пунктом противоречий явились разные подходы российский архиереев РПЦЗ к кадровой политике в их епархиях. Епископ Лазарь предпочитал рукополагать выходцев из катакомбных общин, а епископ Валентин охотно принимал в свою епархию бывших клириков Московского Патриархата. В связи с этим фактом в приходах епископа Лазаря росло недоверие к самому суздальскому архиерею и к его духовенству. Фактически молитвенное общение между двумя иерархами и их священством прекратилось летом 1991 г., хотя они оба оставались действительными членами Архиерейского Собора РПЦЗ.

С целью урегулирования взаимоотношений между епархиями архиепископа Лазаря и епископа Валентина в январе 1992 года Архиерейский Синод РПЦЗ направил викария Западно-Европейской епархии РПЦЗ епископа Варнаву (Прокофьева) с поручением организовать постоянно действующее Синодальное Подворье в Москве, которое бы осуществляло власть Архиерейского Синода в России. Прибыв в Москву, епископ Варнава подпал под влияние протоиерея Алексея Аверьянова, который стал его ближайшим помощником и секретарем, помогая зарубежному архиерею правильно сориентироваться в сложных коллизиях церковной и общественной жизни России. В марте 1992 года протоиерею Алексию удалось достичь договоренности с руководством городской поликлиники № 68, которая размещалась в корпусах бывшей Марфо-Мариинской обители на Большой Ордынке в центре Москвы. В результате Архиерейскому Синоду РПЦЗ были предоставлены несколько помещений и бывший больничный храм в честь святых Марфы и Марии.

В тоже время сближение епископа Варнавы с фашистской общественной организацией «Память» в Москве и участие в совместных с ней мероприятиях нанесло непоправимый урон репутации РПЦЗ в России, о чем Архиерейский Синод регулярно информировали российские преосвященные: «Недобрые вести побуждают меня срочно обратиться к Вашему Высокопреосвященству с весьма печальными событиями в связи с теснейшим сотрудничеством Преосвященнейшего епископа Варнавы с лидером политизированного движения «Память» Дмитрием Васильевым. Поступило уже пять рапортов-протестов от духовен-

ства, которые обращаются ко мне с просьбой прекратить связь с дискредитированной организацией и предупреждают, что в противном случае будут вынуждены выйти из-под юрисдикции РПЦЗ. Для многих верующих людей покровительство Преосвященного епископа Варнавы организации «Память» является большим соблазном, и задают вопрос, какая разница между Московской Патриархией и Российской Православной Свободной Церковью, если первая ищет защиту у демократов, а вторая у «Памяти»? [14, с. 40]

Демократическая пресса, ранее единодушно поддерживающая идею возвращения на Родину Зарубежной Церкви [9, с. 12-13], в которой многие видели единственную здоровую альтернативу «государственной Церкви» – Московскому Патриархату, теперь говорила и писала об РПЦЗ только в негативных тонах.

Деятельность Синодального Представителя в России, несмотря на кажущиеся количественные успехи, нанесла большой урон становлению российских епархий РПЦЗ. Вступив в конфликт с архиепископом Лазарем и епископом Валентином из-за дел о запрещенных ими клириках, епископ Варнава добился в Синоде сначала подчинения их себе, а затем увольнения на покой без права управления епархиями. Российские епископы не подчинились этому синодальному указу и продолжили руководство своими епархиями.

В августе-сентябре 1993 года Россию посетил секретарь Архиерейского Синода РПЦЗ, архиепископ Троицкий и Сиракузский Лавр. который по поручению Синода, пытался выяснить, что на самом деле произошло в епархиях архиепископа Лазаря и епископа Валентина. Посетив Суздаль, архиепископ Лавр сослужил с епископом Валентином 17 августа, что было воспринято как негласное благословение Синода на продолжение его деятельности в качестве правящего архиерея. Однако вскоре последовало напоминание о том, что епископ Валентин уволен на покой и лишен полномочий правящего архиерея.

В марте 1994 года произошло совершенно непредсказуемое для многих российских представителей РПЦЗ событие. Архиепископ Лазарь и епископ Валентин, забыв на некоторое время о противоречиях между ними в вопросах управления своими приходами, заявили об образовании совместного Временного Высшего Церковного Управления (ВВЦУ) Российской Православной Свободной Церкви. Председателем ВВЦУ, как старшего по архиерейской хиротонии, избрали архиепископа Лазаря. Заместителем председателя ВВЦУ избрали епископа Валентина, который и стал фактически руководить новым органом церковной власти. В это же время архиепископ Лазарь возвел епископа Валентина в сан архиепископа. Первыми и неотложными деяниями ВВЦУ

стало рукоположение новых епископов из числа ближайших сотрудников основателей ВВЦУ: со стороны архиепископа Лазаря – архимандрита Агафангела (Пашковского), со стороны епископа Валенина – архимандритов Феодора (Гинеевского) и Серафима (Зинченко).

Убежденным сторонником увеличения числа российских архиереев РПЦЗ выступил находящийся на покое, бывший епископ Вашингтонский и Флоридский Григорий (Граббе). Около 55 лет прослуживший секретарем Архиерейского Синода РПЦЗ [16, с. 22] при трех ее Первоиерархах, митрополитах Антонии (Храповицком), Анастасии (Грибановском) и Филарете (Вознесенском), епископ Григорий считался в РПЦЗ авторитетным специалистом в области канонического права. В мае 1995 г. престарелый епископ совершил поездку в Россию и оказал своим визитом поддержку епископу Валентину и созданному по его инициативе ВВЦУ. Епископ Григорий дал каноническое обоснование дальнейшего бытия Российской Православной Свободной Церкви, назвав ее «Единственной церковной организацией, идущей в настоящее время по каноническому пути» [4, с. 10], аргументировано со своей точки зрения доказав необходимость создания в России ВВЦУ и скорейшего рукоположения новых архиереев, на основании Указа № 362 Патриарха Тихона.

Поскольку ссылки на этот известный указ Патриарха Тихона являются краеугольным камнем апологетической полемики в вопросе канонического обоснования современных «осколков РПЦЗ», позволим себе процитировать несколько положений этого документа:

*«***1.***В случае, если Священный Синод и Высший Церковный Совет по каким-либо причинам прекратят свою церковно-административную деятельность, епархиальный Архиерей за руководственными по службе указаниями и за разрешением дел, по правилам, восходящим к высшему церковному управлению, обращаются непосредственно к Святейшему Патриарху или к тому лицу или учреждению, какое будет Святейшим Патриархом для этого указано.*

2. *В случае, если епархия, вследствие передвижения фронта, изменения государственной границы и т.п. окажется вне всякого общения с Высшим Церковным управлением или само Высшее Церковное управление во главе со Святейшим Патриархом прекратит свою деятельность, епархиальный Архиерей немедленно входит в сношение с Архиереями соседних епархий не предмет организации высшей инстанции церковной власти для нескольких епархий, находящихся в одинаковых условиях (в виде ли Временного Высшего Церковного Правительства или митрополичьего округа или еще иначе).*

3. *Попечение об организации Высшей Церковной Власти для целой группы, оказавшихся в положении, указанном в п. 2 епархий, составляет непременный долг старейшего в означенной группе по сану Архиерея.*

4. *В случае невозможности установить сношения с Архиереями соседних епархий и впредь до организации высшей инстанции церковной власти, епархиальный Архиерей воспринимает на себя всю полноту власти предоставленной ему церковными канонами, принимая все меры к устроению местной церковной жизни и, если окажется нужным, к создавшимся условиям, разрешая все дела, предоставленные канонами архиерейской власти, при содействии существующих органов епархиального управления (Епархиального Собрания, Совета и проч. или вновь организованных); в случае же невозможности составить вышеуказанные – самолично или под свою ответственность.*

5 *В случае, если положение вещей, указанное в пп. 2 и 4, примет характер длительный или даже постоянный, в особенности при невозможности для Архиерея пользоваться содействием органов епархиального управления, наиболее целесообразной (в смысле утверждения церковного порядка) мерой представляется разделение епархий на несколько местных епархий.*

10. *Все принятые на местах согласно настоящим указаниям мероприятия, впоследствии, в случае восстановления центральной церковной власти, должны быть представляемы на утверждение последней*» [3, с. 57-59].

Очевидно, что аргументация епископа Григория в вопросе канонического обоснования действий российских архиереев РПЦЗ со ссылкой на вышеприведенный документ является несостоятельной.

На протяжении всех пяти лет (1990-1995 гг.) административного и канонического нахождения российских епархий РПЦЗ в административном и каноническом подчинении Архиерейскому Синоду, епископ Григорий являлся единственным архиереем, пытавшимся повлиять на стабилизацию статуса этих епархий и на урегулирование конфликтных ситуаций, постоянно имевших место между российскими преосвященными и их зарубежными коллегами.

В этой связи представляет интерес, ранее нигде не опубликованная переписка между епископом Григорием и митрополитом Виталием по вопросу российских приходов РПЦЗ: «…У нас с Вами разница в том, что Вы поначалу приняли Владыку Валентина и его клир с доверием и любовью (о чем он вспоминает с благодарностью к Вам), а потом, под влиянием инсинуаций Аверьянова (вероятного агента и провокатора) через епископа Варнаву, – наложили на него штамп обвиняемого, формально этого не объявляя. Несмотря на это его епархия доросла почти до

ста приходов, что никак и никогда не учитывалось Синодом, как будто эти приходы не состоят из живых православных душ. Приходы Владыки Лазаря и Владыки Валентина, несмотря ни на какие препятствия, не только не распадаются, но и продолжают расти без помощи Синода вот уже третий год. Тем не менее, в Синоде продолжали к их создателям относиться, как к обвиняемым: с ними не сносились, ничего им не сообщали, не отвечали на их запросы и просьбы и даже, не снабдили антиминсами! За это время, Владыка Валентин (как он сетовал в письме мне) – получил всего лишь 12 платов. Пока Синод перед лицом одновременной травили Российских архиереев Епископом Варнавой и Московской Патриархией, отмалчивался ответами им, – у них шла интенсивная работа, которую, с несравненной и ничем не заслуженной строгостью мы стали прерывать, не интересуясь при этом последствиями для дела их миссии и самого существования присоединившихся к нам приходов. Если и возникали там проблемы, вызванные незаконным вмешательством наших Архиереев в дела Российских Епископов, то наш Синод старался урегулировать их только прещениями обиженным, а не управлением на основании канонов.

Не считаться с ростом жизни приходов Российских Архиереев и попытки запереть их в пределы схизмы – могут привести в России к обратным результатам. Удивительно, что они еще вовсе не оттолкнулись от Синода.

У нас никогда не объявляли остановки хиротоний для России, но вот уже три года, по разным основаниям, даже и списка кандидатов не одобряли, хотя Владыка Валентин такой список представил и даже привез с собой одного из кандидатов (архимандрита Феодора), который всем понравился.

Почему же не заняться строительством церковной жизни, вместо того, чтобы ожидать анархии, как опасаетесь этого Вы?» [2].

Первоиерарх РПЦЗ крайне отрицательно отнесся к деятельности епископа Григория, направленной на поддержку епископа Валентина и рукоположенных в Суздале архиереев. Отвечая на выше цитированное письмо, митрополит указывает на ошибочные взгляды епископа Григория в оценке ситуации с приходами РПЦЗ в России в начале 1994 года: «Ваша главная капитальная ошибка, Владыко, во всей этой смуте и в Ваших рассуждениях это то, что Вы предписываете административному указу, временного характера, Святейшего и Святого Патриарха, силу и значение канона. За эти 70 с лишним лет нашего законного существования, на основании именно этого указа, не нашлось ни одной хоть самой незначительной группы, двух или трех епископов в Совдепии, которые воспользовались бы этим патриаршим указом. Только нашей Русской Православной Зарубежной Церкви и

было Богом дано, промыслительно, это законное существование. И потому мы являемся единственным организмом законной церковной власти для всех русских православных людей в России и в разсеянии сущих и больше нет никакой власти законной во всем мире. Никакие каноны не могут оправдать бунт двух архиереев и сделать из них законное высшее управление Российской Церкви.

Я уверен, что через пару лет, когда эти два архиерея рукоположат до 20 и может быть больше архиереев, то непременно они поссорятся и какая-то группа уйдет и заявит свое происхождение от Патриаршего указа! И где же конец этим попыткам? Итак, епископы Лазарь и Валентин рапахнули настежь двери анархии в управлении Российской Церкви» [2]. Развивая мысль о недопустимости самостоятельного, независимого от контроля со стороны Архиерейского Синода РПЦЗ, существования российских приходов, митрополит и о недопустимости литургического поминовения его на богослужениях: «Что касается желания этих двух архиереев молиться за меня, которое Вы, Владыко, превращаете в вашем сознании в молитвенное общение, то смею Вам напомнить нашего незаурядного канониста епископа Иоанна Смоленского. Последний утверждает, что поминание молитвенное имени митрополита и епископа на ектениях не столько молитвеннее возношение о здравии митрополита или епископа, сколько указание на иерархическое послушание данного священника и его прихода определенному архиерею… Из этого ясно, что молиться за меня и не подчиняться – это каноническое невежество» [2].

Осознавая ненормальность сложившейся в российских структурах РПЦЗ ситуации, Первоиерарх РПЦЗ оставался убежденным противником наделения их административной самостоятельностью.

В 1994 году четко обозначилось административное разделение с каноническим подтекстом между Архиерейским Синодом РПЦЗ и оставшимися в его ведении приходами в России с одной стороны и ВВЦУ и многочисленными приходами, признавшими его легитимность, с другой.

Сложившаяся в российских приходах РПЦЗ ситуация, побудила Синод РПЦЗ рукоположить в 1994 году во епископа Ишимского и Сибирского архимандрита Евтихия (Курочкина) [12, с. 5], которого РПЦЗ противопоставила несанкционированно рукоположенным «суздальским» архиереям.

Обе стороны осознавали пагубность возникшего разделения и с обеих сторон делались попытки к его преодолению. Итогом этих усилий стало непродолжительное примирение, состоявшееся на Архиерейском Соборе РПЦЗ в Леснинском монастыре (Франция) в декабре 1994 года. Зарубежные и запрещенные ра-

нее российские архиереи подписали Акт о примирении, в котором каждая из сторон признала свою долю ответственности за возникшее разделение. Возникшее в Суздале ВВЦУ упразднялось, а его решения не имели силы (так епископ Валентин отказался от титула «архиепископ», подписавшись под Актом, как епископ). Вновь рукоположенные архиереи обязывались принести Архиерейскую присягу Синоду, после чего могли быть признаны полноправными членами Архиерейского Собора РПЦЗ.

За фактическое невыполнение решений Леснинского Архиерейского Собора РПЦЗ, Архиерейский Синод РПЦЗ на февральском заседании 1995 года постановил запретить в священнослужении архиепископа Лазаря и епископа Валентина «вплоть до покаяния». Временное управление приходами из их епархий было поручено епископу Евтихию, который еще на Леснинском Соборе был назначен временно управляющим Московской и Санкт-Петербургской епархиями. Таким образом, под властью епископа Евтихия оказались пять епархий – практически все российские приходы РПЦЗ.

Епископ Валентин и его окружение отреагировали на постановление Архиерейского Синода РПЦЗ незамедлительно: уже в начале марта 1995 года экстренно было созвано Второе Российское Архиерейское Совещание, которое планировалось противопоставить зарубежному Синоду. Однако председатель первого суздальского ВВЦУ архиепископ Лазарь фактически отказался участвовать в работе Совещания. Таким образом, в этом Совещании участвовали лишь архиереи «суздальской группы» – сам епископ Валентин и два его ставленника-викария – епископы Феодор и Серафим. Они постановили возобновить деятельность ВВЦУ, что на этот раз привело к окончательному административному разрыву «суздальской группы» с РПЦЗ. Через непродолжительное время ВВЦУ распорядилось прекратить в подчиненных ему храмах Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия, что фактически свидетельствовало о разрыве канонического общения. Архиерейский Синод РПЦЗ, состоявшийся в сентябре 1996 года, констатировал, что: «Преосвященнейший Епископ Валентин – своим отделением от священноначалия Русской Православной Церкви Заграницей, нарушил данную им при хиротонии Архиерейскую присягу на верность Архиерейскому Собору РПЦЗ. Ссылка Епископа Валентина на указ Святейшего Патриарха Тихона от 7/20 ноября 1920 года за номером 362-м, не может быть признана состоятельной, так как указ сей предусматривает случай практической невозможности сноситься с центральной властью, чего в данном случае утверждать нельзя» [18, с. 6-8].

Рассмотрев все факты нарушения епископом Валентином церковной дисциплины, Архие-

рейский Синод РПЦЗ на этом же заседании постановил считать его лишенным священного сана.

Этап возникновения и организационного оформления приходов Русской Православной Церкви Заграницей на канонической территории Русской Православной Церкви Московского Патриархата продолжался одиннадцать лет (с 1990 по 2001 годы) и завершился возникновением на территории бывшего СССР трех епархиальных структур, ни административно, ни канонически не связанных между собою.

1. Российское Архиерейское Совещание – объединило российские приходы РПЦЗ, оставшиеся в непосредственном подчинении Архиерейского Синода РПЦЗ и ее Первоиерарха митрополита Лавра. Большаю часть этих приходов впоследствии вошла в состав Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ под руководством епископа Евтихия (Курочкина).

2. Одесско-Тамбовская епархия РПЦЗ – объединила бывшие приходы РПЦЗ на территории России и Украины, перешедшие после 2001 г. под омофор митрополита Виталия и созданного от его имени параллельного Синода. Руководителем этой группы остался архиепископ Лазарь (Журбенко).

3. Суздальско-Владимирская епархия (РПЦЗ-РПСЦ-РПАЦ) – объединила приходы РПЦЗ, возникшие под омофором этой еюрисдицкии до 1995 года и оставшиеся после Леснинского Собора РПЦЗ 1994 года в подчинении епископа Валентина (Русанцова).

Причиной образования параллельных епархиальных структур на канонической территории Московского Патриархата явилось желание отдельных священнослужителей Московского Патриархата создать приходы, неподвластные московскому церковному руководству, что встретило понимание и поддержку в Архиерейском Синоде РПЦЗ, а также желание представителей катакомбного движения (ИПЦ и ИПХ) легализовать свою религиозную деятельность и открыть легальные храмы.

Обоснования необходимости возникновения структур РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата не носили догматического характера, а объяснялись желанием устранить отдельные дисциплинарные отклонения от канонов, имевшие место, по мнению архиереев РПЦЗ, в Русской Православной Церкви после 1927 года.

Возникновение и организационное оформление параллельных епархиальных структур РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата является неканоническим деянием и исторической ошибкой, с чем впоследствии согласились и сами иерархи Зарубежной Церкви [6, с. 5].

Аргументация епископа Григория (Граббе) в вопросе обоснования легитимности суздальского ВВЦУ является несостоятельной, так как условия, предусмотрен-

ные Указом Патриарха Тихона № 362 от 7/29 ноября 1920 года, в принципе не соответствуют условиям возникновения и организационного оформления епархий РПЦЗ в России в 1990 году.

Отказ от участия в установлении канонического общения между Архиерейским Собором РПЦЗ и Московским Патриархатом вызван рядом субъективных причин со стороны епископа Валентина и архиепископа Лазаря. В первую очередь их выходом из административного и канонического подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ, что фактически означало состояние раскола этих российских епископов и нарушение ими присяги на верность Архиерейскому Синоду РПЦЗ, данной ими при хиротонии.

Из всех российских епархий РПЦЗ только духовенство и верующие Ишимско-Сибирской епархии во главе с епископом Евтихием приняли участие в установлении канонического общения с Московским Патриархатом 17 мая 2007 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные материалы:

1 Архив Владимиро-Суздальской епархии Московского Патриархата. Фонд документов личного дела Русанцова Анатолия Петровича и Суздальского раскола. Том 2. – 1980-2006 г.

2 Библиотека станфордского университета, Калифорния. Документы Григория Граббе, М0964, Отдел специальных коллекций.

Монографии:

3 *Епископ Григорий (Граббе)* К истории русских церковных разделений заграницей. – Джорданвилль. – 1992.

4 О раскольниках подлинных и мнимых. К истории ухода духовенства и верующих Суздаля из Московской Патриархии. Цареконстантиновский приход г. Суздаля. – 1997.

5 *Однорал А.А.* История церковных разделений. Россия – XX век. Пятигорск. – 2003.

Периодическая печать:

6 Вестник Германской епархии РПЦЗ. – 2006.

7 Информационный бюллетень «Суздальского паломника». – 1996.

8 Православная Русь. Церковно-общественный орган. № 15/28.1981.

9 Православная Русь. – №1. –1990.

10 Православная Русь. – №12 (1417). – 1990.

11 Православная Русь. – №15. – 1990.

12 Православная Русь. – №17. – 1990.

13 Православная Русь. – №17. – 1994.

14 Суздальский Паломник. №18, 19, 20 специальный выпуск. Хроника событий Российской Православной Свободной Церкви в материалах и документах. – 1994.

15 Суздальские Епархиальные Ведомости. Орган Суздальского Епархиального Управления Российской Православной Церкви. № 21. – 2005.

16 Суздальские Епархиальные Ведомости. № 22. – 2006.

17 Церковная Жизнь. Издание при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви Заграницей (Двойной номер) №№ 5-6. – 1984.

18 Церковная Жизнь. Издание при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви Заграницей (Двойной номер) №№ 5-6. – 1996

Архимандрит
Зосима (Шевчук),
кандидат педагогических наук,
преподаватель кафедры богословия и библеистики

Литературные образы канона службы на день памяти святителя Алексия, митрополита Московского

(12 февраля по ст. ст.)

«Любящие Мя люблю, и прославляющие Мя прославлю» (Притч. 8, 17; 1 Цар. 2, 30), – говорит Господь. Бог славится во святых, а святые прославлены Богом…

«Духом Святым познается Господь, Духом Святым величается Господь на небесах. Духом Святым святые славят Бога, и дарами Духа Святого прославляет Господь святых, и славе этой не будет конца». Так рассуждал о святых преподобный Силуан Афонский. Бесконечная слава святых, простираясь к нам, грешным на землю нашу, вызывает ответное желание прославлять их в наших службах в храмах.

Мне, как игумену Свято-Боголюбовского Алексиевского мужского монастыря города Владимира, очень близок святитель Алексий, митрополит Киевский, Московский и всея Руси Чудотворец. И служба в день его памяти представляется чрезвычайно полезной для осмысления нашего молитвенного прославления святого.

Как сказано в молитве на начало пения Псалтири, в нашем молитвенном делании мы должны «не о глаголании устен стужати си, но о разуме глаголемых веселитися», то есть приносить наши молитвы должно разумно, с возможно ясным осознанием прочитываемого и выпеваемого из Последований церковных служб.

Обращаясь к службе на день памяти Святителя Алексия Московского, хотелось бы обратить внимание на красочный по сво-

ему содержанию Канон, приводимый на Утрени этой службы в Минеи 12 февраля. В надписании автором Канона назван «иеромонах Епифаний Славиницкий» (Славинецкий, ум. 19. 11. 1675 г., Москва), что согласуется с деятельностью ученого-монаха, «феолога, живша во обители его» (т.е. в Чудовом монастыре Московского Кремля, устроенного самим Святителем Алексием). Известно, что Епифаний составлял и службу небесному покровителю царя Алексия Михайловича, преподобному Алексию, человеку Божию.

Текст самой службы указывает на конкретное место ее совершения – перед ракой с мощами святого. На это есть указание в нескольких местах: в частности, во вторых Стихирах на Господи воззвах на Малой и Великой вечерне и на Стихире по 50 Псалме на Утрени. Сам текст представляет из себя славословие святителю, обычное для подобных святительских служб: «Богоблаженне… от болезней скорбных избавлеши.. питателю вдов и сирот отец, помощник сущим в скорби всеизряден, плачущим утешение, пастырь и наставник всем заблуждающим» (из Стихиры Седальной по полиелеи на Утрени).

Текст же Канона значительно отличается по содержанию от «повседневного» славословия, остального содержания службы Святителю. Видимо, Епифаний Славинецкий выбирал особо также и ирмосы для своего Канона, с намерением подчеркнуть авторский замысел, вложенный в его составление.

В нашей работе мы имеем намерение пройти по тексту всего Канона, кратко выделяя основную мысль каждого Тропаря и образы, использованные для этой цели. В разборе каждой песни приводятся начальные слова ирмосов из Ирмология, глас 4, выбранные иноком Епифанием.

Пѣснь 1. Ирмос: «*Поим, людие, дивно чудодействовавшему*…» подчеркивает силу Христа Бога против «злобы делателя фараона».

Тропарь 1. Молитва Епифания о просвещении. Ключевое слово – «свет». Тема: «Светильник церковный, Алексий, озаренный от Света Божества, просвещает умы хвалящих его».

Тропарь 2. Ключевое слово – «ангел». Тема: «Святой, Христоподражательный собеседник ангелов – победитель ангелов ада и избавитель молящихся от душевредных прилогов адских».

Тропарь 3. Ключевое слово – «море». Тема воспоминания чуда избавления от бури в Черном море зимой 1355/1356 годов по дороге из Константинополя, в честь чего был основан Андроников монастырь в Москве. Просьба утишить «волнующееся страстей наших море».

Богородичен. Тема: «Богородица – Облак; Слово Божие – Дождь, погашающий огнепальный вредоносных страстей наших пламень».

Песнь 3. Ирмос: «*Да не хвалится мудр, хваляйся…*» с особым подчеркиванием крепости царской власти выбран, возможно, чтобы почтить царя Алексея Михайловича.

Тропарь 1. Ключевое слово – «кормчий». Тема: «Алексий – кормчий Русской Церкви, к благоведрой покаяния тишине кормильствующий души наша».

Тропарь 2. Ключевые слова: «море, буря». Тема вышеописанного чуда над «влающимся» морем и просьба утишить «волнующуюся скорбей наших бурю».

Тропарь 3. Ключевое слово – «истечение (слав. источение). Тема-просьба о напоении духовной радостью скорбящие души.

Богородичен. Ключевое слово – «небо». Тема: «Богородица – Небо незаходимого Солнца-Христа, Небесной помощью помогающая вселиться в Небесные жилища».

Песнь 4. Ирмос: «*Гласом Богоглаголивым проразумев Аввакум…*» о непреложности Воплощения – встречи, «беседы» Бога и человека и избавления «началородного» проклятия.

Тропарь 1. Ключевое слово – «уловление». Тема: «Алексий, Богомудрый ловец, Богокованной удицей своего предстательства извлекает из пучины глубоких зол».

Тропарь 2. Ключевые слова: «врачество, исцеление». Тема-просьба «безмездному целителю Алексию» исцелить «душевредные грехов наших струпы».

Тропарь 3. Ключевое слово – «плод». Тема: «Алексий – благоплодовитое древо, осеняющее от вредоносного лютых бед жега (жара)».

Богородичен. Тема: «Богородица – Заря – разрешает темнозрачный облак печалей наших».

Песнь 5. Ирмос: «*Нощеборимых страстей тимением…*» об обретении человеком нетленных путей повелений Божиих. Тема обретения истины; возможно, намек на книжное исправление, в котором принимал активное участие сам Епифаний.

Тропарь 1. Ключевое слово – «настави». Тема: «Алексий благовонным злаком Евангельского учения наставляет на стезю заповедей Божиих».

Тропарь 2. Тема: «Алексий – сосуд Святого Духа, украшенный золотом любви Божией, расплавленным серебром Слова Божия обильно обогащает своих чад».

Тропарь 3. Тема последовательного сообщения Триипостасного Света от Божества «умам премирным» – ангелам, от них – «умам Богомудрым» – святым; последние просвещают «мрачные умы» остальных. Мыль, заимствованная из «Ареопагитиков».

Богородичен. Тема: «Богородица – Лоза, напаяющая благовонным вином благодати Божией жаждущие души».

Песнь 6. Ирмос: «*Из чрева адова вопля моего…*» – молитва-уверенность в предваряющей силе Христа-Спасителя избавить от «бури прегрешений».

Тропарь 1. Тема: «Алексий – звезда, озаряющая и разгоняющая равноапостольным светом мглу варварских наветов».

Тропарь 2. Ключевое слово: «храм». Тема: «Алексий, устроитель вещественных храмов на земле, сам мысленный храм Божий, созидает храм сердец верующих».

Тропарь 3. Ключевое слово: «корень». Тема: «Исторгнувый подвигом своим пагубное кичение, Алексий – благоплодовитый корень Небесного сада – насаждает в сердца корень смирения».

Богородичен. Ключевое слово: «тишина». Тема: «Богородица, родшая Утишителя моря, тишиной Своего заступничества утишает молву скорбей».

Песнь 7. Ирмос: «*Тя, живописующий ассирийский пламень…*» обыгрывает тему пламенности Божества, спасительного в обращении с человеком.

Тропарь 1. Ключевое слово: «исцеление». Тема: «Алексий, врач безмездный, приняв туне дар исцелений от Небесного Врача, исцеляет лютые недуги душ и телес Небесной цельбой своих молитв».

Тропарь 2. Тема-просьба Алексию – «благочестия риза» – умолить Бога, одевающегося светом, одеться душам нашим в «светлую ризу вечной жизни».

Тропарь 3. Ключевое слово: «любовь». Тема взята из Пс. 44, 9: «Алексий, трудолюбивый делатель, вкореняет в себе добродетели – смирну, стакту и кассию и изливает благовоние Неботочного защищения на любящие его сердца».

Богородичен. Тема: «Богородица – светозарная Луна, озаряемая от Солнца Правды – Христа, светоносными лучами благодати просвещает мрачные сердца».

Песнь 8. Ирмос: «*Находящия в пламени…*» призывает подражать Библейским отрокам взыванием об озарении умным светом.

Тропарь 1. Ключевое слово: «исцели». Тема: «Богомудрый целитель душевных и телесных недугов исцеляет душевную слепоту вредоносных прегрешений, как древле Небесной цельбой телесную слепоту царицы».

Тропарь 2. Тема: «Алексий, ублажаемый красочными возвышенными эпитетами, златоточными мольб своих водами погашает вредоносный огнь печалей».

Тропарь 3. Ключевое слово: «огонь». Тема-просьба Алексию, приступившему по своем очищении к невещественному и преестественному Огню, Живоначальной Троице, об избавлении от геенского огня души ублажающих его чад».

Богородичен. Тема: «Истинно родившая Присносущную Жизнь, Всепетая Богородица избавляет Своих рабов от вечной смерти».

Песнь 9. Ирмос: «*В Тебе, Богородице, наше умаление престa…*» воспевает Богородицу, родившую Невидимое Слово; на Него не смеют взирать херувимы, но в Ней прекратилось умаление человека.

Тропарь 1. Ключевое слово: «престол». Тема (взята из Откровения Иоанна, глава 4): «Алексий, сидящий на благовидно и боголепно украшенном престоле, молит Седящего на премирных престолах удостоиться ублажающим его предстать престолу Божию».

Тропарь 2. Тема: «От мощей Алексия, как от чудоточного источника, истекает струя Божественных чудес, угашающая раскаленное горнило бед и печалей».

Тропарь 3. Тема просьбы о защите от всяких бед и помощи в Боголепное церквей Божиих благостроение.

Богородичен. Тема: «Родшая Божественный Огонь по образу неопальной купины, виденной Моисеем, Дева Богородица растапливает оледеневшие сердца».

Закончим словами размышлений о святых преподобного Силуана Афонского, с которого мы начали свое слово:

«Многим кажется, что святые от нас далеко они от тех, которые сами удалились, и очень близки к тем, которые хранят заповеди Христовы и имеют благодать Святого Духа…

Святые живут в ином мире, и там Духом Святым видят славу Божию и красоту лица Господня. Но в том же Духе Святом они видят нашу жизнь и наши дела. Они знают наши скорби и слышат наши горячие молитвы. Живя на земле, они научились любви Божией от Духа Святого; а кто имеет любовь на земле, тот с нею переходит в вечную жизнь в Царстве Небесном, где любовь возрастает и будет совершенною. И если здесь любовь не может забыть брата, то тем более святые не забывают нас и молятся за нас».

Святителю отче наш Алексие, Киевский, Московский и всея Руси чудотворче, моли Бога о нас!

Абрамов, А.В.
кандидат философских наук, заведующий кафедрой богословия и библеистики

Обзор научных исследований трудов Феофана Затворника, приуроченных к его 200-летнему юбилею

Начиная с 2010 года Издательским советом Русской Православной Церкви (РПЦ) начата работа над подготовкой к изданию полного собрания творений святителя Феофана Затворника (1815-1894), приуроченному к 200-летию со дня его рождения, отмечаемому в 2015 году. В связи с этой юбилейной датой 2015 год был объявлен в РПЦ «годом Святителя Феофана Затворника»[1].

Для реализации «Феофановского проекта» объединился ряд специалистов в области филологии и литературоведения, вошедших в состав редколлегии по изданию полного собрания творений святителя Феофана. План своей научно-исследовательской работы над «Феофановским проектом» они освещают через специально созданный для этого проекта сайт[2]. С этим проектом связана организация, проведение конференций «Феофановские чтения», доклады которых затем публикуются в одноименных сборниках. В настоящее время вышло 17 выпусков и готовится к печати 18-й выпуск.

За это время было изучено много архивных документов Феофана Затворника, наиболее обширный из его архивов сохранился на Афоне в русском Свято-Пантелеимоновом монастыре. Изучая разделы Афонского архива, заместитель Председателя Научно-редакционного совета по изданию полного собрания творений святителя Феофана Затворника, игумен Евфимий (Моисеев) сообщает, что «Ос-

новную часть фонда составляют рукописи оригинальных сочинений и переводов святителя»[3]… «Большой объем занимает раздел личных биографических документов святителя, а также материалов по управлению Тамбовской и Владимирской епархиями… Среди документов этого раздела – свидетельство о рождении епископа Феофана и свидетельство о его смерти, его послужной список, наследственное дело, опись книг из его библиотеки, опись неизданных произведений»[4].

В 2016 году издательством Московской Патриархии был издан первый из пяти томов «Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского». Он охватывает жизненный путь святителя Феофана от его рождения до хиротонии в епископа Тамбовского и Шацкого (1815-1859). Как отмечает заместитель Председателя научно-редакционного совета по изданию полного собрания творений святителя Феофана Затворника Марина Ивановна Шербакова, в вышедшем томе «Летописи…» в полном объеме учтена литература о духовном наследии святителя Феофана Затворника, включая монографии, статьи, отдельные публикации и отзывы, первые из которых появились уже при жизни преосвященного…»[5].

В настоящее время идет работа над следующими томами «Летописи…», где будет освящен дальнейший период его жизни и служения.

Юбилейная дата послужила дополнительным стимулом для увеличения численности диссертационных исследований по Феофановской тематике. Только за один 2016 год состоялось четыре защиты кандидатских диссертаций[6]. Одна из них посвящена исследованию в области философии[6], другая – педагогики[7] и две работы – богословию. Одна из этих богословских работ посвящена антропологическому учению Феофана Затворника[8], а другая – экзегетическому разбору святителем Феофаном Затворником учения апостола Павла[9]. За предыдущие же годы постсоветского времени кандидатских защит из известных автору работ на территории РФ было обнаружено всего две: А.А. Игнатова и А.Б. Хохловой. Диссертационное исследование Александра Александровича Игнатова посвящено изучение педагогических идей в трудах святителя Феофана Затворника, в основе которых лежит идея духовного воспитания, освящающего различные возрастные группы воспитуемых[10]. В диссертационной работе Анны Борисовны Хохловой рассматриваются педагогические идеи в трудах Феофана Затворника, которые могут найти применение в современном российском образовании[11].

Наибольший интерес продолжают вызывать труды святителя Феофана среди специалистов по педагогики и психологии, особенно в изучении его антропологического учения, что видно и из

самих названий диссертационных исследований. При активном участии психологов в Санкт-Петербурге с 2015 года стала проводиться даже специальная ежегодная конференция, посвященная имени святителя Феофана Затворника, по результатам которой издается потом сборник статей[12]. Однако, пока среди статей авторов данного сборника мало публикаций, непосредственно анализирующих идеи святителя Феофана. Само же название конференции, согласно которому Феофану Затворнику предписывается основание христианской (православной) психологии, является дискуссионным, поскольку это утверждение не получило всеобщего признания, о чем свидетельствует отсутствие об этом какого-либо упоминания в научных справочных изданиях[13].

Несмотря на заметное увеличение числа публикаций по Феофановской тематике, специалистами по философским наукам проводится крайне мало исследований по его наследию, это наглядно видно при сопоставлении количества рецензируемых статей, которые размещены в базе данных Научной электронной библиотеки[14].

Первоначально было запланировано издать полностью полное собрание творений святителя Феофана Затворника в 40 томах к 2015 году, но проект на настоящем этапе пока, реализован лишь отчасти. Остается надеяться, что в ближайшее время все-таки удастся завершить издание полного собрания творений святителя Феофана Затворника с подробным научным комментарием к нему, и оно вызовет интерес и среди философов. Пока же есть возможность пользоваться 25-томным собранием трудов святителя Феофана Затворника издательства «Правило веры», изданным в период с 2004 по 2010 год, в который были включены наиболее известные труды святителя Феофана, а в качестве приложения использованы научно-богословские статьи, в которое отражены современные исследования по Феофановской тематике. Для популяризации этих научных изысканий в 2013 году, в социальной сети была создана группа «Феофан Затворник: труды и исследования»[15]. Этой группой собираются и систематизируются электронные версии документов, идентичные бумажной версии изданий, если таковые имеются, что дает возможность цитирования с постраничным указанием трудов коллег, облегчает поисковую научно-исследовательскую работу и выполняет интеграционную функцию среди тех, кто изучает труды святителя Феофана Затворника.

Хочется надеяться, что когда количество исследователей трудов святителя Феофана Затворника станет больше, можно будет объединиться вокруг определенного научно-исследовательского проекта, посвященного нравственным аспектам философии в учении святителя Феофана, где

его имя займет свое достойное место наряду с другими отечественными и зарубежными религиозными философами и мыслителями минувших столетий, затрагивающими в своих трудах нравственную проблематику.

1 См.: *Абрамов А.В.* Жизнь и учение «человека года»: к юбилею Феофана Затворника // Вестник РФО. 2014. №4. С. 117-119.

2 Полное собрание творений святителя Феофана Затворника. Издательский совет Русской православной церкви. [Электронный ресурс]: Режим доступа: URL: http://theophanica.ru/.

3 *Евфимий (Моисеев), игум.* Контакты святителя Феофана с насельниками Святой горы // Феофановские чтения: сб. науч. Ст. – Вып. X: в 2 т. / Под ред. В.В. Кашириной; Ряз. Гос. ун-т им. С.А. Есенина. – Т. 1. Рязань, 2017. С. 199.

4 Там же. С. 200.

5 *Шербакова М.И.* Первый том Летописи жизни и творений святителя Феофана: итоги и перспективы // Феофановские чтения: сб. науч. Ст. – Вып. X: в 2 т. / Под ред. В.В. Кашириной; Ряз. Гос. ун-т им. С.А. Есенина. – Т. 1. Рязань, 2017. С.208.

6 *Абрамов А.В.* Религиозно-этическое учение Феофана Затворника. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Иваново: Ивановский государственный университет. Шуйский филиал, 2016. –25 с.

7 *Никулина Е.Н.* Антрополого-педагогические воззрения Феофана Затворника. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. М.: Институт стратегии развития образования Российской академии образования, 2016. – 31 с.

8 *Корнилий (Зайцев), иером.* Учение святителя Феофана, Затворника Вышенского, о душе человека в контексте православной антропологии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2016. –28 с.

9 *Петр (Алексенко), иеродиакон.* Интерпретация Свт. Феофаном Затворником антропологии св. апостола Павла. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2016. – 34 с.

10 *Игнатов А.А.* Педагогические воззрения и практика духовного воспитания святителя Феофана Затворника. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. – Курск. – 2004. – 28 с.

11 *Хохлова А.Б.* Инновационно-эвристическое значение наследия Феофана Затворника для развития современного российского образования. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. Курск, Курский государственный университет, 2011. – 27 с.

12 Всероссийская научно-практическая конференция «Святитель Феофан Затворник – основатель христианской психологии»: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 200-летию свт. Феофана Вышинского Затворника, 5-7 февраля 2015 г. – СПб..: Изд-во РХГА, 2015. – 108 с.

13 См.: *Абрамов А.В.* К вопросу: «Феофан Затворник как основатель православной психологии» // Вторая Всероссийская научно-практическая конференция «Святитель Феофан Затворник – основатель христианской психологии». 4-5 февраля 2016г. – СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 19-22.

14 Научная электронная библиотека. [Электронный ресурс]: Режим доступа: URL: https://elibrary.ru/defaultx.asp

15 См.: Феофан Затворник: труды и исследования https://vk.com/club51171513

Илюшина И.Г.,
преподаватель кафедры
церковно-исторических
и церковно-практических
дисциплин

Проектно-исследовательская деятельность, как инновационный подход в образовании

Российская образовательная система сегодня становится основанием и отражением фундаментальных позитивных процессов. Становление гражданского общества, формирование открытой области знания требует от системы образования большей гибкости и эффективности. В целях создания инновационного пространства, учебные учреждения призваны выполнять социальный заказ. В рамках приоритетного национального проекта «Образование» решаются важные задачи в повышении социальной активности образовательной системы. Интеллектуальное и нравственное развитие личности, компетентностно и продуктивно использующей полученные знания, становится сегодня приоритетным направлением в образовании. Актуальность инновационной деятельности сегодня не вызывает сомнения.

Широкодоступные информационные и сетевые технологии позволяют активно использовать научно-исследовательские пространства в обучающей сфере. Соединив в единую систему теорию и практику научной деятельности, с помощью различных исследований. Развивается проектное мышление в условиях широкого использования информационного поля, позволив более адекватно подойти к современному образованию и став более эффективным способом развивающего и проблемного обучения.

Более современное понимание метода исследования дает

возможность осмыслить получаемые знания на занятиях, более широко развивать познавательные умения студентов. Особую роль в данном контексте играет исследовательское проектирование, создающее и раскрывающее творческий потенциал личности в системе новых инновационных технологий.

Основной задачей метода проектного исследования является освоение способа конструирования собственных знаний обучающихся на основе реальной жизненной проблемы, актуальной и социально значимой.

Главная цель: практическая и социальная направленность исследовательской работы, внедрение в нее содержания образования.

Предметная область исследования предполагает глубокую заинтересованность в имеющейся проблеме, возможность исследования, как элементов, так и целостной системы получаемых знаний, которые активно применяются для углубления компетентностного уровня в решении той или иной проблемы, оптимизируя образовательный процесс.

Активное творчество, критическое мышление студентов в сотворчестве с преподавателем способствуют успешности такой работы. Миссия преподавателя направлена на то, чтобы указать на новые информационные источники, направить самостоятельный поиск студентов в правильном русле, повысить заинтересованность обучающихся к изучаемой проблематике, показать через призму исследования разнообразие полученных знаний с практическим применением. Таким образом, происходит воссоединение теоретических знаний с практическим умением. А участники исследования получают неоценимый опыт соединения знаний, умений, компетенций и социальных ценностей. Проектная форма исследовательской деятельности носит сложный комплексный характер, но именно он учит мобилизации и обобщению, умению интегрировать свои знания и умения в социальные конструкции. Исследовательская деятельность имеет большой воспитательный потенциал, поскольку грамотно организованный процесс научно-исследовательской деятельности переходит в процесс самообучения, самореализации и самовоспитания обучающихся. В обучающий процесс проектное исследование как метод вводится для конкретного изменения традиционной обучающей системы, обычно характеризующейся как репродуктивная. Метод проектных исследований позволяет реализовать главную сверхзадачу – обеспечить другое видение обучения и перевести студента в режим саморазвития. Каждый проект создает для обучающегося систему многовариантности ситуаций в образовании, в осуществлении которых принимает участие самостоятельно, и он же выбирает варианты проблемных

решений. Результатом такого логического действия является мотивация студента, развиваются познавательные интересы и креативное, то есть деятельностное мышление [1, с. 19-23].

Целеполагание данного процесса сводится к следующему:

- стремление к глубинному изучению проблем;
- возможность ориентироваться в информационно-образовательном поле;
- постижение взаимосвязи в сложнейших социальных отношениях;
- понимание сложных аспектов, выявление проблемных зон и поиск рациональных путей их преодоления;
- самостоятельность принятия решений.

Обучающиеся могут самостоятельно выстраивать доказательные формы, используя логические возможности, быть неординарными, самобытными, смелыми. Конструктивное решение исследуемой проблематики не исключает использования различных методов и средств обучения, слияния знаний и умений в различных областях.

Целостная система в процессе исследования создает разнообразие проблемных аспектов, направленных на практический результат. Тематический выбор может быть разносторонним, с учетом перспектив исследования и ожидаемого результата, касаться обучающих программ, или актуальной социальной проблематики.

Студенты определяют решение поставленной проблемы, проводят анкетирования, описывают эксперименты. Публичная защита проектов, презентация результатов творческих работ дают полное представление о возможностях и способностях научного потенциала отдельно взятого студента.

Меняется и механизм оценивания работы студента. Создается ситуация успеха, которая отвергает необходимость в текущем оценивании знаний. Самооценка или экспертная оценка становятся мерилом успешности и реализации идей.

Важнейшим признаком метода проектного исследования является большая степень самостоятельного поиска обучающихся в работе с источниками. Педагог должен умело направлять мысль студентов – проблема, план, поиск решения, результат, презентация, защита. Он предполагает студентам проявить свой потенциал, тем самым сделав шаг к самоутверждению и самореализации.

Из опыта организации исследовательских направлений в физической культуре и спорте в данном контексте прослеживаются следующие уровни работы студентов:

1-й уровень. Выбор актуальной проблемы, определение целей и отбор имеющейся информации. Изучение различных аспектов, систематизация знаний и полученной информации по содержанию проблемы. Информа-

ционные рамки широки, поэтому важно отметить роль научного руководителя в оказании помощи при отборе информации и выявлении тематики будущей работы студентов. Важно изначально определить существо вопроса и привлечь внимание к актуальности темы. Например, проводятся анкетирования для выявления зоны проблематики, которые определили будущие этапы исследовательской работы.

2-й уровень. Выработка стратегии исследования вопроса. Важную роль играет система доказательной базы в защиту выбора проблемы. Положения исследуемого объекта могут быть выражены в диаграммах, таблицах и схемах. Имеет смысл проводить сопоставления аргументов, делать выводы в защиту того или иного тезиса, анализировать, рассматривать динамику происходящих процессов и их результативность. Например, используются как федеральные статистические данные, так и региональные.

3-й уровень. Инновационная инициатива. Такая архитектурная идея создаёт возможность решения проблемы.

Именно профессионализм педагога, активная жизненная позиция и компетентность в данном вопросе позволяют привести данное исследовательское начинание к успешности. Чтобы сформировать самостоятельное образовательное сознание, необходимо найти творческую доминанту, уйти от стереотипов, если хотите, заняться «образовательным предпринимательством» в поиске новых перспектив развития современного образовательного процесса. Организуя самостоятельную исследовательскую деятельность обучающихся в информационной среде, преподаватель сможет оптимизировать современный образовательный процесс.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1 *Маслов, В.И.* Образование в современном мире : учебное пособие / В.И. Маслов; Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Факультет глобальных процессов. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 39 с. – Библиогр. в кн. – ISBN 978-5-4475-9062-8 ; То же [Электронный ресурс]. – URL: http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=455585

ВЛАДИМИРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ (МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)
ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ

Владимирской Свято-Феофановской
Духовной семинарии

№ 3
2019

Подготовлено к печати издательским отделом Владимирской епархии

Отпечатано в типографии ООО «Транзит-ИКС»
Владимир, Электрозаводская, 2

Формат 70х100/16. Тираж 300 экз. Заказ 757

Издательский отдел
Владимирской епархии