ВЛАДИМИРСКАЯ
СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ

ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ

Владимирской
Свято-Феофановской
Духовной
семинарии

№ 2

ВЛАДИМИР
2018

УДК 27-754
ББК 86.372.24-3
Т78

По благословению Высокопреосвященнейшего Евлогия, 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. № 2 – Владимир: Транзит-ИКС, 2018. – 132 с.

ISBN 978-5-8311-1119-4
CIP ГУ «Владимирская областная научная библиотека»

УДК 27-754
ББК 86.372.24-3

ISBN 978-5-8311-1119-4

© Текст: Владимирская Свято-Феофановская Духовная Семинария. 2018

© Макет, верстка: Издательский отдел Владимирской епархии. 2018

© Издательство «Транзит-ИКС». 2018

Отпечатано в типографии ООО «Транзит-ИКС», г. Владимир, ул. Электрозаводская, 2.
Формат 70х100/16. Тираж 300 экз. Заказ 640

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ

Священник Максим Дубовик
ИЕРАРХИЧЕСКИЙ СТРОЙ
В ЦЕРКВИ ЗЕМНОЙ
ПО КОРПУСУ АРЕОПАГИТИКУМ **8**

Шаповалов Е.С.
КОНЦЕПЦИЯ «МОНАСТЫРЬ В МИРУ»
КАК ВЫХОД ИСИХАСТСКОЙ ПРАКТИКИ В МИР **16**

Священник Игорь Мысов
АСКЕТИЗМ И МОНАШЕСТВО:
АСКЕТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ
ИНОЧЕСКОГО УСТАВА НА ПРИМЕРЕ УСТАВА
ПРЕПОДОБНОГО ВЕНЕДИКТА НУРСИЙСКОГО **26**

Катунина Н.С., Арефьев И.С.
ЭТИКА СМИРЕНИЯ
В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА **32**

Протоиерей Георгий Горбачук
К ВОПРОСУ О БИБЛЕЙСКИХ
МОТИВАХ В КОНФУЦИАНСТВЕ **40**

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И АГИОГРАФИЯ

Священник Аркадий Маковецкий
ЗАОЧНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ
И ЕЁ РОЛЬ В ОТКРЫТИИ ПРИХОДОВ РПЦЗ
НА КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА (1990-1995 гг.) **44**

Макарова Д.Ю.
АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА В СССР в 1970-е гг.
(на материалах прессы Владимирской области) **54**

Протоиерей Георгий Капусткин, Гарькин М.А.
ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ
И ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
СВЯЩЕННОИСПОВЕДНИКА АФАНАСИЯ
(САХАРОВА) ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ **61**

Священник Андрей Сидоров, Жемериков А.А.
ВЛАДИМИРСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ
ВЕДОМОСТИ КАК ИСТОЧНИК
ПО ИСТОРИИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ **68**

Федотова М.Я., Наумов В.В.
ИСТОРИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ с 1865 по 1867 гг.
ПО МАТЕРИАЛАМ ВЛАДИМИРСКИХ
ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ **72**

Священник Андрей Горюнов, Супрун П.Д.
СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ
СВЯТО-КАЗАНСКОГО ХРАМА
СЕЛА ПАЛАШКИНО (1862-1930-е гг.) **78**

Протоиерей Георгий Горбачук, Машенцев Д.Г.
ДРЕВНИЕ АЛАНО-СКИФСКИЕ СВЯТЫЕ **84**

МИССИОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

Архимандрит Зосима (Шевчук)
НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ
В СЕМЬЕ ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА АФОНСКОГО **92**

Федотова М.Я.
ОРГАНИЗАЦИЯ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ
РАБОТЫ В СЕМИНАРИИ
КАК ОБЕСПЕЧЕНИЕ НЕОБХОДИМОГО КАЧЕСТВА
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА..... **100**

Илюшина И.Г.
СОЦИАЛЬНО-УЧЕБНЫЙ ПРОЕКТ
«ДУХОВНАЯ И ФИЗИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА
КАК ОСНОВОПЛАГАЮЩИЕ ФАКТОРЫ
ЗДОРОВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ» **105**

Дорошенко С.И., Сергиенко Н.В.
ВОСПИТАТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ
ПРАЗДНИКОВ В ПРАВОСЛАВНОЙ
ВОСКРЕСНОЙ ШКОЛЕ..... **108**

ФИЛОСОФИЯ

Катунина Н.С.
ПОНИМАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА
ИСИХАЗМА В ФИЛОСОФИИ..... **118**

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Священник Андрей Сидоров
КОДИФИКАЦИЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА
В ПРАВОСЛАВНОЙ
И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ **126**

БОГОСЛОВИЄ, БИБЛЕЇСТИКА, ПАТРОЛОГІЯ

Дубовик М., священник,
проректор по воспитательной работе, преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин

Иерархический строй в Церкви земной по Корпусу Ареопагитикум

За всю историю Новозаветной церковной письменности, вероятно, не возникало явления более загадочного, чем творения, подписанные именем святого Дионисия Ареопагита. Ни одно святоотеческое творение не породило такого многообразия гипотез о своем происхождении, как «Корпус Ареопагита». Основной перечень аргументов, на которые ссылаются критики подлинности «Корпуса», на протяжении веков остается одинаковым. Приведем некоторые из них: сочинения святого Дионисия не знали писатели пяти первых веков; автор знает Апокалипсис и Евангелие от Иоанна, написанные, когда святой Дионисий был уже глубоким старцем; в системе, которую приводит святой Дионисий относительно устройства храмов, богослужений усматривают черты, свойственные позднему времени; сложный и изысканный язык автора плохо увязывается с первохристианской эпохой; в сочинениях усматриваются совпадения с учением язычников-неоплатоников III-V вв.

На основании указанных аргументов автора «Корпуса» стали именовать Псевдо-Дионисием и относить его жизнь к V-VI вв. Однако, при этом, бесспорным является тот факт, что никто не сомневается в ортодоксальности мыслей, изложенных в «Корпусе»: «Что касается до религиозной системы ареопагитских сочинений, то в ней все очевидно ложные и противные христианству понятия устранены» [1, с.9].

Наряду с сомнениями в авторстве святого Дионисия, которые возникли одновременно с открытием его сочинений, «в VI в. возобладала и вплоть до XV в. господствовала точка зрения на них как на подлинные его сочинения» [1, с.10]. Многие христианские авторы, начиная от VI в., оправдывали подлинность «Корпуса». Например, они объяснили, почему «Корпус» до VI в. не был широко известен в христианской среде: «до половины шестого века […] столь важные творения не были общеизвестны в Церкви. Очевидно, они содержались втайне между немногими избранными христианами. Избранными хранителями этого сокровища были александрийские богословы. Известно, что обычай скрывать таинственное учение от непросвещенных нигде строже не соблюдался, как в огласительном училище александрийском. Когда этот обычай стал ослабевать, именно в шестом веке, еретики севериане первые нарушили молчание древних о творениях святого Дионисия Ареопагита» [5]. Подобным образом, с легкостью оказались опровергнуты и прочие сомнения в авторстве святого Дионисия. В защиту подлинности «Корпуса» можно привести высказывания многих столпов Церкви: папы Григория Великого, Леонтия Византийского, преподобного Андрея Критского, святого Максима Исповедника, папы Мартина I, святителя Софрония Иерусалимского, святого Иоанна Дамаскина, патриарха Фотия и многих других.

Одним из важных аспектов широкого круга вопросов, которые охватывает «Корпус Ареопагита», является учение о Церковной иерархии. Интерес к данному аспекту тем более усугубляется, если признать «Корпус» подлинным творением – в этом случае в данном сочинении мы можем увидеть, какое устроение имел подлинный древнейший Церковный институт, установленный самими апостолами – очевидцами земной жизни Христа Спасителя. Именно «Корпус Ареопагита» впервые вводит в богословие термин ιεραρχία. Хотя значение этого термина восходит к словам «власть», «правление», «начало» [6], но по своему основному смыслу данное понятие является теологическим – именно в этом значении использует его автор «Корпуса»: «вся иерархия, согласно тому, что мы чтим в нашем священном Предании, есть весь смысл подлежащего священного, наиполнейший состав этой иерархии, или этого священного» [1, с.573].

Как особая и священная организация, иерархия получила бытие от Самого Бога, Который является одновременно ее Главой и святым Исполнением: «Сам Иисус – начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, ее освящения и богодействия» [1, с.569]. Однако, как и в деле творения мира едино участвовали все Три Лица Пресвятой Троицы: «с [Богом Отцом] всегда присутствует Сын и Дух, через Которых. Он свободно и по доброй

воле Своей все сотворил» [4], так и источником бытия иерархии являются все Три Лица Пресвятой Троицы: «начало иерархии сокрывается в Источнике жизни в единственной Причине всего сущего, во Святой Троице, от которой истекает для всего сущего жизнь и все блага жизни» [2].

Назначение священной иерархии вытекает из Божественного замысла спасения человека, который через иерархию получает возможность становиться совершеннее и ближе к Богу: «цель, свойственной нам иерархии, такова: наше, насколько это возможно, уподобление Богу и единение с Ним» [1, с.581]. Высшей целью и заключительным итогом бытия иерархии является дело спасения разумных существ: «общий предел всей иерархии есть постоянная любовь к Богу совершенное и невозвратное удаление от зла, познание сущего, ведение священной истины, наслаждение созерцанием, которое мысленно питает и обоживает всякого, кто стремится к нему» [2].

Прежде, чем приступить к раскрытию таинственного богословия, «высокий созерцатель вещей божественных, святой Дионисий» [3] предупреждает Тимофея о том, чтобы он не дал какого-либо повода для поругания святыни этого учения, согласно указанию Спасителя: «не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими» (Мф. 7,6). Автор «Корпуса» настоятельно советует не передавать этого учения непросвещенным, во избежание насмешек и оскорбления: «смотри, как бы не сделать Святая Святых предметом насмешек; окружи благоговением и почти свойственное сокрытому Богу, сохраняя его непричастным для непосвященных, сообщая одним лишь священным из священных» [1, с.567].

По своей Богоучрежденности и принципу бытия иерархия едина. Но при этом, автор «Корпуса» употребляет данное наименование и во множественном числе [1, с.669], поскольку иерархия имеет троичное деление. Первый вид иерархии – это созданный Богом прежде творения видимой материи гармоничный мир «ангелов, архангелов, сверхмирных начал, властей, сил, господств и божественных престолов» [1, с.569]. Эта небесная, ангельская иерархия сокровенна, ее составляют бестелесные, «высшие нас сущности и чины» [1, с.571], и, следовательно, иерархия их «относится к области ума и надмирна» [1, с.571]. Второй вид иерархии – иерархия «под законом», священное установление для спасения людей и преемственного хранения Истины в Ветхом Завете: «после небесной иерархии. Богоначалие даровало еще младенцам сущим иерархию подзаконную, изливая безвредный для немощных очей, соразмерный с их силами свет» [2]. Третий вид иерархии – это церковная, или земная иерархия. Богословие именует ее «более совершенным посвящением, исполнением [подза-

конной иерархии] и священным жребием» [1, с.673]. Преподобный Максим Исповедник разъясняет, почему именно церковная иерархия находится на вершине совершенства: «иерархия, существующая в Церкви – наследница всего требуемого Законом. То же говорит и апостол в Послании к Евреям, и Господь: «Я пришел не нарушить Закон, но исполнить» (ср. Мф. 5:17)» [1, с.673].

Все три иерархии, составляя как бы единое священное целое, тесно взаимосвязаны между собой: «и небесная, и законная иерархии существуют в сопричастности с [церковной иерархией] как с серединой, занимая края, ибо вместе с одной она причастна умным созерцаниям, а вместе с другой разнообразится символами и через них священно возводится к Божественному» [1, с.673].

Церковная иерархия, согласно «Корпусу Ареопагита», представляет собой нечто большее, чем просто разделение на чины клириков и мирян: «у нас иерархией называется и является служение, обнимающее все священные действия» [2]. Отсюда можно сделать вывод, что автор, говоря об иерархии в данном аспекте, разумеет всю Церковь в Ее земной части. Предлагая троичное деление церковной иерархии, он называет ее священным делом и выделяет следующие составляющие: 1) священные обряды, 2) совершителей этих обрядов, 3) людей, для которых эти обряды совершаются: «все священное дело делится на благочестивейшие обряды, их боговдохновенных совершителей и тех, кто с их помощью священно совершенствуется» [1, с.669]. Преподобный Максим поясняет: «заметь, что церковной иерархии свойственно троичное разделение и какое именно. Наше священное предание разделяется: на таинство; на тайносовершителя; и на тайноприемника» [1, с.669]. Высшие священные чины необходимы для того, чтобы, обладая бóльшим совершенством, возводить к Богу менее совершенных: «всесвященное законоположение Богоначалия таково: вторичное возводится к божественнейшему блистанию через первичное» [1, с.675].

Состав священных чинов, в свою очередь, также имеет тройственное устройство, сообразно с образом служения и мерой совершенства, подаваемой мирянам. «Корпус» разделят священные чины на: 1) диаконов – очищающий чин; 2) иереев (пресвитеров) – просвещающий чин; 3) епископов (иерархов) – совершенствующий чин: «священнодействие совершений в качестве первой способности имеет очищение несовершенных, в качестве средней – просвещение очищаемых, а в качестве последней – совершенствование приобщившихся божественному свету в совершенном понимании увиденных осияний» [1, с.675].

Служение первой священнической ступени – диаконов – заключается, во-первых, в разли-

чении мирян на достойных к участию в Таинствах и недостойных: «чин литургов есть решительно отсылающий от иереев людей несвященных» [1, с.681]. Во-вторых, диаконы «очищают пришедших, делая их чистыми от всего враждебного и пригодными для созерцания и участия в священнодействии» [1, с.681], причем осуществляют свое служение посредством «очистительных блистаний и учениями Речений» [1, с.681]. В-третьих, диаконы помогают за богослужением иереям и епископам.

Вторая священническая ступень – чин иереев, «просвещающий порядок» [1, с.809], как объясняет святой Дионисий монаху Димофилу. Служение иереев заключается, во-первых, в «руководстве совершенствуемых к божественному созерцанию свершений» [1, с.681]; во-вторых, в сослужении епископам и совершении священнодействий: «вместе с чином божественных иерархов священнодействуя собственные священнодействия, в каковых он сам исполняет богодействия, показывая их посредством священнейших символов» [1, с.681]. Через совершение священнодействий, иерей «делает пришедших созерцателями и причастниками преподобных совершений» [1, с.681].

Третья священническая ступень – епископ, или иерарх. Этот чин имеет власть сообщать учительную силу Таинств, потому что «божественный чин иерархов является первым из богозрящих чинов» [1, с.677]. Именно через епископов, как через чистый источник, изливается на прочие священные чины и мирян Божественная благодать: «[Бог] первым делом дает возможность проникать боготворящим лучам в более богообразные [умы] и через них воссиявает и обнаруживается в нижележащих соответствующим им образом» [1, с.677]. Преподобный Максим поясняет: «заметь, что иерарх первым богозрительно просвещается, потом передает это сущим под ним, потом совершенствует тех, кому передает просвещение» [1, с.677]. Иначе и быть не может: «соборное благоустроение и порядок божественного таковы, что первым в причастии [благодати] должен стать священный предводитель и уже потом он может передать это и другим» [1, с.643].

Высота служения иерарха дарует ему силу священнодействовать, будучи вдохновляемым на оное служение от Самого Бога: «боголюбивый священносовершитель [епископ] не сам по собственной благосклонности приводит усовершаемых на священническое совершение, но будучи движим Богом во всех иерархических освящениях» [1, с.678]. Без иерарха не совершается никакое таинство, и даже если иерей самостоятельно призывает Божественную благодать в каком-либо священнодействии, то совершает это от лица епископа: «все иерейски совершаемое имеет восхождение к иерарху,

словно он сам это делает через своих подчиненных, каковым он и предоставляет возможность это делать» [1, с.677].

Таким образом, священнические чины иерархии имеют стройное тройственное гармоничное устроение, являясь при этом образом «благоустроенного и несмешанного чина божественных энергий» [1, с.683]. Общее значение необходимости тройственного устроения священных чинов заключается также в том, что оно установлено ради трех видов усовершаемых чинов, находящихся в таинственном процессе облагодатствования: очищаемых (извергаемых от священного), просвещаемых (верных) и умозрительно совершенствуемых (монахов).

Очищаемые, или извергаемые от священного – это лица, которые не допускаются к участию в Таинствах. К этому чину относятся: кающиеся, отлученные от участия в Таинствах за серьезные грехопадения, одержимые, которые подвергаются нападкам от диавола («пришедший в ужас от вражеских устрашений» [1, с.695]) и оглашенные, которые еще «непричастны никакому иерархическому совершенству, но лишь подготавливаются для блаженного пришествия из богорождения» [1, с.621]. Чин оглашенных – это как бы младенец во чреве матери, который «формируется и образовывается повивальными словесами литургов для жизнетворного рождения» [1, с.695].

Хотя извергаемые чины и не допускаются к участию в Таинствах, однако Церковь Христова «исполненная священной справедливости, даруя каждому соразмерно причастность к божественному» [1, с.621], не отвергает их совершенно от участия в церковной жизни. Эти чины призываются к получению некоей меры благодати и совершенства через поучение в псалмах и Священном Писании: «устав позволяет оглашенным, одержимым и пребывающим в покаянии слушать псаломские священнословия и чтения Писаний, но к дальнейшему священнодействию и созерцанию их не призывает» [1, с.621]. Чины очищаемых находятся в области духовного делания диаконов, которые «совершенствуют [их] своими священными силами, чтобы перевести окончательно очищенными к созерцанию светлейших священнодействий и приобщению» [1, с.695], то есть привести очищаемых в число полноправных участников Таинства Евхаристии и прочих церковных Таинств.

Второй разряд совершенствуемых чинов – это верный народ. В этот разряд входят миряне, которым «в мирском разряде свойственна неповрежденность и безупречность» [1, с.697], то есть состоящие в общении с Церковными Таинствами и не находящиеся под запрещением. Этот чин находится в области духовного делания иереев, которые совершенствуют его: «Средний

же чин [верный народ] – созерцательный и неких святынь, соответственно, причастный во всякой чистоте, назначенный иереями для его просвещения» [1, с.695].

Третьим и высшим разрядом из совершенствуемых чинов является чин монахов: «из совершаемых чинов высочайшим является священный разряд монахов, достигший очищенной чистоты, благодаря цельной силе и совершенной непорочности своих энергий» [1, с.697]. Чин монахов находится под духовным руководством высшего священного чина – епископов: «насколько позволено [чину монашескому] созерцать священнодействие, – совершенствующим силам иерархов вручаемый, и их божественными преданиями пониманию священнодействий научаемый, и к их священному знанию возводимый» [1, с.697].

Чин монахов занимает как бы среднее положение между чинами мирян и священнослужителей: «священное законоположение [даровало монахам] совершенствующую благодать, и удостоило освящающего именования – не священнического, но священнодейственного» [1, с.699].

Тем не менее, устав иерархии, согласно «Корпусу», не позволяет монахам приближаться к Священному Алтарю: «не имея на то права, [ты], заскочив в недоступное для тебя, принизил Святая святых» [1, с.803]. Данное запрещение, кроме дисциплинарной стороны, имеет также и воспитательную основу, согласно которой монах, не имея права входить во Святая Святых, должен помнить, что он не причастен к священному чину иереев: «[ты] сказал, что держишь и сохраняешь святыню, хотя и не имеешь ничего из подобающего иереям». Из этого следует вывод, что монаху, все же, следует мыслить себя ближе к мирянину, чем к священнослужителю: «А для поставленных в чин служителей [монахов] двери недоступного для входа запретны, – для порядка и для познания самих себя – скорее ближе к людям, нежели к священнослужителям» [1, с.805].

Итак, «Корпус Ареопагита» предлагает нам всеобъемлющее изложение священного строя Церковной иерархии. Этот строй имеет гармоничную и законченную форму, и это совершенно логично, поскольку иерархия получила бытие от Самого Бога и имеет высочайшее назначение – спасение человека. Автор «Корпуса» подробно описывает три чина священнослужителей и три чина совершенствуемых, каждый из которых находится под духовным ведением соответствующего священного чина. Вся церковная иерархия, устроенная таким образом, являет, в соответствии с замыслом Творца, образ небесной Ангельской иерархии: «Итак, нам представляется, что святые совершения суть очищение, просвещение и совершенствование, что литурги – это очищающий чин, иереи – просвещающий, а

совершенствующий – боговидные иерархи. Чин очищаемый непричастен священного приобщения, чин созерцающий – это священный народ. Совершенный же чин – чин единенных монахов. Таким образом, наша иерархия, священно благосоставленная богопереданными чинами, однородна небесным иерархиям, как воссоздающая в мужах богоподражательные и боговидные начертания той» [1, с.703].

1 *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – 854 с. – (Византийская библиотека. Источники). ISBN 5-89329-522-6

2 *Дионисий Ареопагит.* О Церковной Иерархии. [Сайт храма преподобной Ефросинии Великой княгини Московской]. – URL: http://www.evfrosinia.ru/files/13.pdf (дата обращения 28.02.2018)

3 *Иоанн Дамаскин.* Слово об усопших в вере, о том, какую пользу приносят им совершаемые о них литургии и раздаваемые милостыни. [Православие.Ru]. – URL: http://www.pravoslavie.ru/put/29711.htm (дата обращения 28.02.2018)

4 *Ириней Лионский, сщмч.* Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей) Кн. IV. Гл. 20. [Православная энциклопедия «Азбука веры»]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/4_20 (дата обращения 28.02.2018)

5 О святом Дионисие Ареопагите и его творениях. / Журнал «Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии». – СПб.: В Типографии Е. Фишера. – 1848 г. – Часть II. – С. 146-178.

6 *Посадский, С.А.* Царство Божие и царство человеческое. [Православная энциклопедия «Азбука веры»] – URL: http://azbyka.ru/knigi/posadskij_carstvo_bozhie_i_carstvo_chelovecheskoe-alI.shtml#selI (дата обращения 28.02.2018)

7 *Шлёнов Д., иером.* Ареопагитики. [Православная Энциклопедия]. – URL: http://www.pravenc.ru/text/75898.html (дата обращения 28.02.2018)

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

Концепция «монастырь в миру» как выход исихастской практики в мир

В России именно в XX веке сложились такие обстоятельства, что «монастырь в миру» явился практически единственным выходом для людей, желающих приблизиться к Богу. Суть этой концепции состоит в том, чтобы верующие христиане отгородились, удалились от мирской жизни именно в духовном плане, перенесли реалии монастырской жизни на жизнь мирскую, чтобы был создан монастырь невидимый, который бы не был подвержен разрушению. Создать то общество верующих, которое будет объединено посредством Евхаристии и молитвы. Примером может послужить жизнь и служение святых Алексия и Сергия Мечевых, архиепископа Иоанна (Шаховского), протоиерея Валентина Свенцицкого, С.И. Фуделя, А.Ф. Лосева и других подвижников.

Данный феномен в своем учении не преследовал цели отказаться от монашества и доказать, что возможно жить молитвенной и благочестивой жизнью, не уходя в монастырь. Монашество в православном мире считалось, и таковым остается на сегодняшнее время, одной из высших ступеней христианского подвига. Как пишет И.И. Соколов в своем труде «Состояние монашества в Византийской Церкви», в монашеском подвиге люди «видели пример того, что требуется от истинного христианина и как должно ему жить, дабы достигнуть Царства Небесного. Монашество представлялось для них

живым воплощением христианского нравственного совершенства, самым убедительным доказательством возможности для человека оставить все земное и всецело посвятить себя на служение Господу» [14, с. 391]. Архиепископ Иоанн (Шаховской), несмотря на то, что тоже был за концепцию «монастырь в миру», непосредственно за белое иночество, но в то же время ни в коем случае не отрицал достоинство монашеского подвига, наоборот, ему придавал большое значение: «Монашество есть, собственно, «православное христианство». Почему мы именуемся православными христианами? Да потому же, почему монахи именуются монахами. Христианство расплылось по миру, явилась потребность – необходимость его выявить, как бы вновь проблаговествовать, уже не язычникам, но уснувшим христианам. Если бы все право славили Бога, не надо было бы нам называться православными; если бы все христиане благовествовали перед Богом, не нужно было бы выходить из их среды и подчеркивать этот уход. Что такое, действительно, «православие»? Это – точное соответствие устроения жизни и веры новому Завету человека с Творцом – Евангельскому Откровению. Общение с Церковью святых, молитва за Церковь не очистившихся на земле людей – это все откровение точно и явно соответствующее нашему общему родству душ человеческой семьи, нашей органической связанности единством творения. Эту связанность мы должны предельно ощутить и узнать. Она открыта нам в Евангелии и задана, как урок временной жизни. Обеты монашества есть общий знаменатель всех христиан. Выделяя себя из «христианства», монахи связывают это «христианство» с Небесной Церковью» [9, с. 11].

Некоторые исследователи (например, архиепископ Иоанн (Шаховской) в своей книге «Белое иночество») отмечали, что монашество – это явление «не нормальное», в том смысле, что оно стало неким отрядом ополчения против греха. Тогда как таким воином против греха должен быть каждый христианин. Несмотря на некоторые отличия в понимании данной концепции разными приверженцами «монастыря в миру» (протоиерей Валентин Свенцицкий в пример ставил первохристианскую общину, а упомянутый архиепископ Иоанн (Шаховской) подразумевал белое иночество), все они были едины в мнении, что православная жизнь «сводится к любящей вере – к вере, действующей любовью, которая делает и людей, живущих в мире, чуждыми мира и перемещающими себя в Божественный мир» [16, с. 22]. Для нас важно то, что некоторые из них допускали мысль строить этот внутренний монастырь, взяв за основу исихастскую практику. Для них Иисусова молитва является камнем, «из которого созидаются стены сего тайного монастыря… еще не

принявший пострига, живущий для всех окружающих в миру, но для себя ушедший в монастырь умной молитвы» [13, с. 96].

А как же быть сейчас, в современное время? Возможно ли простому человеку со всей серьезностью подойти к этому деланию? Древняя традиция Православия под наименованием «исихазм» в течение долгого времени развивалась так, что человек, с самого начала решивший творить Иисусову молитву, должен полностью изменить свой внутренний мир, постараться понудить себя, направив весь ход своей повседневной жизни на непрестанное произношение имени Господа нашего Иисуса Христа. Любые контакты, не входящие в правила духовного делания, должны рассматриваться как препятствие, встающее на данном пути, и поэтому должны быть сразу остановлены. Естественно, исходя из такого требования, возникает вопрос: как возможно осуществить такую максимальную направленность к Божественному источнику со стороны человека, постоянного окруженного семьей, учебой, работой и т.д.? [17, с. 60]. Но некоторыми современными богословами ставится вопрос иначе: не просто возможно или не возможно осуществление данной практики, а то, что исихазм в целом является той ступенью или тем способом, через который осуществляется восхождение к Богу не одним каким-либо частным лицом, а народом всецело. Что, конечно, является большим трудом, и на первый взгляд такое предложение, как воспитание в духе исихазма целого народа, может показаться настоящей утопией [10]. И как пишет священник Олег Климков: «Ведь одно дело – некий заданный идеал, другое – повседневные бытовые реалии. Зазор между ними зачастую бывает слишком велик, что может приводить к различным катаклизмам на уровне личности и общества. Тяжело, неимоверно тяжело, в узкую душу человеческую и еще более узкое человеческое тело вместить, втиснуть бесконечную, вечную жизнь» [10]. Еще Господь наш Иисус Христос говорил: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Выше нами уже было замечено, что исихазм – не просто повторение Иисусовой молитвы, а способ, с помощью которого совершается переворот в повседневной жизни. Нам известно еще со слов Христа: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5), то есть перемена своей жизни с греховной на духовную без Христа невозможна. Во-первых, это очищение (κάθαρσις), во-вторых, просветление (просвещение) (φωτισμός) и, в-третьих, целеобретение (τελέωσις). То есть на первой ступени душа освобождается от всего мирского, как еще Господь через апостола Иоанна Богослова говорил: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей; Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость

житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2, 15–17). На второй ступени в душу проникает Божественный свет. На третьей ступени происходит то, для чего человек и был создан, – обожение, где наступает соединение человека и Бога [10]. А это, как мы понимаем, не каждому подвижнику дается, а что говорить о человеке, погруженном в круговорот повседневной мирской суеты.

Небезынтересным на этот счет является рассуждение С.С. Хоружия, который говорит, что, с одной стороны, нельзя не согласиться с тем, что исихазм является практикой, занимаясь которой человек идет к смыслу христианской жизни, то есть к обожению, и кроме этой цели исихазм других не имеет. Нам известно, что обожение является целью для всех христиан, а не только для монахов. Но здесь появляется целый ряд затруднений, которые ставят перед фактом: исихазм не осуществим для человека, пока он всецело не отречется от жизни в миру и не посвятит себя Богу. Данная проблема не является выдумкой, но в то же время концепция «исихазм и мир» еще до конца не сформирована [17, с. 60-61]. «Продвижение к нему может с основанием рассматриваться как важнейшая современная задача традиции, имеющая не только аскетическое и внутриправославное, и принципиальное общеантропологическое значение» [17, с. 61].

Нужно также еще отметить один немаловажный момент. Зачастую, проводя некое сравнение между монахами и мирянами в отношении творения умного делания, чаша весов склоняется в пользу монашествующих, так как у них сам образ жизни построен так, чтобы постоянно пребывать в молитве. На самом деле это в идеале, в жизни же все бывает наоборот: зачастую послушание монаха может совершаться при постоянном окружении людей, не дающих возможности сосредоточиться, или по физическим нагрузкам может не оставаться сил на молитву. То есть иногда по своей занятости, по своему роду послушаний многие монашествующие находятся в той же ситуации, что и мирские люди. Обращаясь к таким инокам, преподобный старец Силуан Афонский говорит: «Многие монахи говорят, что эконому некогда молиться и что не может он сохранять душевный мир, потому что целый день приходится ему быть с народом. Но я скажу, что если он будет любить людей и помышлять о своих рабочих: «Любит Господь создание Свое», то Господь даст ему непрестанную молитву, ибо Господу все возможно, непрестанная молитва приходит от любви, а теряется за осуждение, за празднословие и невоздержание. Кто любит Бога, тот может помышлять о Нем день и ночь, потому что любить Бога никакие дела не мешают. В этом мире каждый имеет свое послушание. Кто – Царь, кто – патриарх, кто

– повар, кузнец или учитель. Но Господь всех любит, и большая награда будет тому, кто больше любит Бога. Господь дал нам заповедь – любить Бога всем сердцем, всем умом, всею душою. А без молитвы как можно любить? Поэтому ум и сердце человека всегда должны быть свободными для молитвы» [15, с. 273, 375]. Это же обращение можно отнести не только к монахам, а также к людям, находящимся в миру, искренне пожелавшим через постоянное занятие умным деланием впустить в свое сердце Христа.

В XX веке в Санкт-Петербурге жил протоиерей Владимир Шамонин, который, давая советы людям, пожелавшим вести молитвенный образ жизни, говорил, что везде и всегда можно и обязательно нужно приносить молитву Богу и нельзя себе допускать мысли, что для этого нужен специальный настрой и место, потому что, думая так, не будет находиться время для молитвы и не будет для нее условий. Внутренний настрой для молитвы должен быть присущ православному христианину всегда, человек должен иметь возможность незаметно для других углубиться в молитву. Поступая так, он не будет даром терять драгоценное время, и к тому же выработается привычка молиться при любых условиях непрестанно. Примером для этого служит святой и праведный батюшка отец Иоанн Кронштадтский, который, находясь постоянно в окружении большого количества людей, непрестанно творил молитву [Приводится по: 11, с. 422].

Хорошее пожелание православным христианам есть у греческой монахини Гавриилии, которая исполнила своим образом жизни непрестанное пребывание в исихии, при этом занимаясь миссионерством. Каждому христианину, желавшему следовать путем безмолвия, она обращала внимание, что молитва – это не просто делание, которое произносится устами или мыслью. Буквально для каждого человека молитва должна стать состоянием души, так как душа дана нам от Бога, и поэтому она должна быть всегда в состоянии молитвы. А поддержанию такого состояния способствует Иисусова молитва, которая служит неким проводником, соединяющим человеческую душу с Божественным именем [11, с. 423].

Афонский старец Иосиф Исихаст, в своих наставлениях, обращаясь не только к монахом, но и к мирянам, говорил, что им так же, как и монахам, нужно приступать к молитве Иисусовой. Только мирянину, находясь в миру, приходится создавать для себя график для творения молитвы, в таком случае старец советовал: «Везде читается молитва: и сидя, и в постели, и на ходу, и стоя… Речь не о том, однако, чтобы, только когда ляжешь, молиться. Нужен подвиг: стоя, сидя. Когда устаешь, садишься. И снова стоя. Чтобы тебя не одолел сон. Это называется деланием. Ты показываешь Богу свое произволение, но

все зависит от Него, даст ли Он тебе это. Бог есть начало и конец. Благодать Его делает все. Она – движущая сила» [4, с. 24-27]. Что же касается вопроса о ступенях творения Иисусовой молитвы, то есть достижения состояния созерцания, вопроса, который еще во времена преподобного Нила Сорского, преподобного Паисия (Величковского), святителя Игнатия (Брянчанинова) вызывал спорные мнения, – старец Иосиф, с одной стороны, подтверждает опасения, что такое состояние на самом деле требует особых условий. Но в то же время он говорит, что для человека, пусть даже это мирянин, но который серьезно осмыслил этот путь и приступает к данной практике не как мистик-оккультист, а с должным вниманием и сердечной чистотой, то такому человеку Господь не позволит погибнуть, а приведет к условиям, способствующим беспроблемно пребывать в состоянии созерцания. Но идеалом, для полного созерцания, по мнению Иосифа Исихаста, является все же безмолвие, для которого мир с его суетой подходит мало, но при этом занятие умным деланием для мирянина не запрещается [4, с. 24-27].

Нами были приведены примеры, говорящие о возможности осуществлять практику умного делания мирским человеком, но при наличии одного из важных критериев: должна быть искренняя направленность человека ко Христу. Правильное исповедание Троического догмата, правильное понимание, что Тот, Кого человек призывает, в этой краткой молитве является именно Тем, Кто родился две тысячи лет назад от Пречистой Девы Марии и через Свое трехгодовое служение и крестные страдания совершил дело спасения каждого человека от греха проклятия и смерти. При наличии такого знания и каждодневного приложения своих усилий ни один человек не сможет погибнуть от того, если будет углубляться в данную молитву, так как конечный результат Иисусовой молитвы – сердечная молитва – открывается Самим Богом. Еще преподобный Паисий Святогорец писал: «человек, который искренне решил посвятить себя Богу, какой путь ни выберет: белого священника или монаха, в любом случае достойно будет по нему следовать, так как прилагает усилия, которые заповедовал каждому прикладывать Господь наш Иисус Христос: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Тот же, кто, по слову апостола Павла, каждый день не умирает (1 Кор. 15, 31), не преуспеет в этом делании, какой бы путь он ни выбрал [5, с. 163]. Про тех же, кто считает, что мирянину невозможно заниматься умным деланием по причине городского шума, преподобный Паисий говорит так: «Если человеку трудно творить Иисусову молитву среди шума, то это значит, что его ум не отдан Богу. Человек должен достичь состояния божественной отвлеченности, чтобы

он смог жить во внутреннем безмолвии и шум во время молитвы его не беспокоил бы. Тогда человек достигает состояния той божественной отвлеченности, находясь в которой он уже не слышит шума или же слышит его только тогда, когда захочет сам, а точнее – когда его ум спускается с Неба. Если человек будет духовно работать, будет подвизаться, то он достигнет этого состояния. Тогда он сможет слышать что-то или не слышать, когда захочет этого сам» [6, с. 187-188].

К сожалению, в данном вопросе есть еще один не затронутый момент, который также нельзя оставить без внимания. Дело в том, что помимо существующей проблемы, которая связана с вопросом о невозможности полноценного выхода исихазма в мир из-за повседневного круговорота мирской жизни, есть еще мнения, что исихазм не нужен современному обществу, так как стал не актуален. Современному человеку нужно не молитвенное безмолвие, а шумное, веселое времяпрепровождение. Наступило время, про которое много столетий назад писал преподобный Иоанн Лествичник: «Рыба спешит убежать от удочки, а душа сластолюбивая отвращается безмолвия» [3, с. 217]. Вместо того, чтобы изменить свою жизнь и направить оставшееся время нашего земного странствования на исправление грехов, мысли современного человека направлены на то, как прожить жизнь красивее и богаче. И здесь, как выражаются многие молодые люди, «все средства хороши»: «Не мы такие, жизнь такая». Как нельзя точно данную проблему в своем труде «Православная психотерапия» описал митрополит Иерофей (Влахос): «Сегодня можно заметить некое предубеждение против Иисусовой молитвы и того способа, посредством которого она совершается. Конечно, наблюдается некоторый расцвет молитвы, связанный со старанием издателей сделать доступными связанные с ней святоотеческие труды и сочинения, но в то же время отмечается и некое невежество в данной области, и неспособность приблизиться к молитвенной жизни… Более того, наблюдается даже такое явление, когда «духовные» люди насмехаются над безмолвной жизнью или, еще хуже, не позволяют тем, кто находится под их духовным руководством, интересоваться такими вещами. Постоянно можно слышать утверждения, что это не для нас… сам священный дух безмолвия считается неподходящим для мирян, а это уже противоречит словам святых отцов» [8, с. 343–344].

Аналогично с владыкой Иерофеем рассуждал архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской), говоря: «Конечно, сейчас обстановка еще более усложнилась: в само иночество проник тот самый «мир сей», от которого оно бежало» [9, с. 12]. В XX веке архимандрит Софроний (Сахоров) в книге, посвященной преподобному старцу Силуану, писал: «Умное безмолвие всегда

встречало много противников, особенно на Западе, которые, не обладая необходимым опытом, в своем отвлеченном подходе к этому образу молитвы думали, что речь идет об искании какого-то механического приема, приводящего к Божественному созерцанию. Но это, конечно, не так» [15, с. 126]. Митрополит Иерофей (Влахос) говорит, что противоречивый дух антиисихазма можно встретить не только в современном мирском обществе, но даже у монахов. И это в монастырях, которые должны служить в неком роде подготовительными школами, в которых вскармливаются на святоотеческой литературе, которая в большинстве своем учит умному деланию – непрестанному безмолвию, врачи душ человеческих [8, с. 344]. И они должны доносить до сердца каждого человека, что «исцеление немощной души, оживление мертвого ума, очищение нечистого сердца достигается не с помощью советов или лекарств, но через аскетические предписания Церкви: воздержание, любовь, молитву и хранение ума от сатанинских прилогов, приходящих через помыслы» [8, с. 117].

В дополнение к словам митрополита Иерофея (Влахоса) приведем отрывок из книги Игоря Экономцева «Записки провинциального священника», который содержит в себе разговор между правящим архиепископом и служащим иеромонахом: «Не буду скрывать, что к средневековой мистике я отношусь с большим скептицизмом. Ваше увлечение исихастской практикой добром не кончится – так можно истощить свою нервную систему… Не забывайте, что умная молитва может действовать на организм человека как наркотик» [18, с. 272–273]. На данный пример из художественного произведения кто-то может отозваться недовольством на основании несерьезности художественного источника. Как бы то ни было, но такие примеры рассуждений имеют место быть и в реальном современном мире. Многим исихазм кажется надуманным и бессмысленным. Конечно, сейчас тем, кто желает приступать к данной практике, не надо догматически доказывать свой опыт – так, как это было грамотно сформулировано святителем Григорием Паламой в XIV веке. Но если в умах некоторых из числа духовенства наблюдается некое скептическое отношение к исихасткой традиции, то как вообще возможно говорить о ее осуществлении в среде мирских людей, которые должны быть направляемы не только святоотеческой литературой, а еще и духовными наставниками из числа священников и иеромонахов? Старец Иосиф Исихаст, наставляя одного из священников, который являлся его духовным сыном, говорил, чтобы он обязательно своих прихожан учил умной молитве, сначала устной, потом умной и сердечной. И так он поспособствует тому, что его паства достигнет дверей рая [11, с. 503]. Митрополит Ие-

рофей (Влахос), продолжая говорить о современной ситуации, касающейся исихастской практики, настаивает, что она должна распространяться в миру, именно под таким углом должна строиться приходская жизнь церковной общины, так как: «Церковь – это лечебница душ и место богоявления, и в ходе очищения к человеку приходит ведение и созерцание Бога» [8, с. 345]. Владыка как долгий исследователь исихастской практики, исходя из собственного опыта и многовекового опыта святых отцов, предлагает мысль, что все-таки каждому человеку можно творить Иисусову молитву. Занимаясь ей постоянно, человек начнет замечать, что данная молитва становится путеводителем на духовном пути следования в Горний Иерусалим. Она способствует тому, что благодаря ей человек научается предчувствовать, когда ему вступать в разговор, а когда лучше бы было промолчать, помогает увидеть, когда мы в одном шаге от греха или когда мы живем в согласии с волей Божией. Но для этого нужно жить так, чтобы ум сохранять в постоянном бодрствовании, чтобы он не увлекся греховным прилогом и не принял его [8, с. 345]. Как говорил преподобный Фалассий: «Заключи чувства посредством безмолвного уединения и подвергай строгому суду помыслы, восстающие в сердце» [2, с. 287].

Делая выводы по вопросу возможности выхода в мир исихастской практики, можно отметить следующее. Устроенность современного человека очень далека от того, чтобы всецело посвятить себя Богу. Слишком сильно мы зависим от окружающего нас мира, который подкупает человека различными ценностями, для Царства Небесного не имеющих значения. Почему не брать от жизни все, тем более когда об этом каждый день нам напоминают средства массовой информации? Также обращается внимание на то, что исихазм требует большого труда. Мы зачастую вообще забываем о призыве Господа к христианам: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). И так как этот призыв к совершенству относится ко всем, то и достижение внутренней тишины через практику умного делания вполне возможно каждому православному человеку. Другое дело, что, может быть, своим духовным состоянием современное общество доходит до окаменения и не может воспринимать духовное учение, требующее особой духовной жизни. Недаром А.Ф. Лосев, говоря о возможности выхода исихазма в общество, писал, что для мирской жизни «в целом характерно более моральное, чем мистическое христианство» [12].

Есть еще один немаловажный момент, говорящий о высоком предназначении человека. Человек – образ и подобие Божие. Догматическое богословие дает такое определение этим понятием: «Образ Божий есть дар каждому человеку, который можно определить как способность

быть причастником Божественной жизни, участвовать в Божественных совершенствах. Подобие – проявление этого дара в жизни человека и та мера, в какой данная способность реализуется. Согласно преподобному Иоанну Дамаскину, выражение «по образу» указывает на способность ума и свободу, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно человеку» [7, с. 307]. То есть каждому из нас как бесплатный дар от Бога дана возможность приблизиться к Нему и участвовать вместе в Божественной жизни, а вот насколько мы воспользуемся этой возможностью, зависит от нас.

Мы сколько угодно можем говорить о трудности пути умного делания, с чем никто не спорит, но не о недостижимости. Само предназначение человека – стать богом по благодати. Еще апостол Павел говорил: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот храм – вы» (1 Кор. 3, 16–17). И для осуществления этого призыва каждый христианин может идти любым путем добродетельной жизни, предлагаемым Православием. Но если он все-таки решил идти к достижению этой цели по пути умного делания, Господь не оставит, поможет и направит.

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

2 Добротолюбие: в 5 т. / пер. свт. Феофана, затворника Вышенского. – М.: Сибирская Благозвонница, 2010. Т. III. 440 с.

3 *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. – СПб.: Наука, 2008. 545 с.

4 *Иосиф Исихаст, старец.* Изложение монашеского опыта. – М.: СТСЛ, 2006. 463 с.

5 *Паисий Святогорец, старец.* Отцы святогорцы и святогорские истории. – М.: ТСЛ, 2001. 183 с.

6 *Паисий Святогорец, старец.* Слова. С болью и любовью о современном человеке. – М.: Издательский Дом «Святая Гора», 2002. 381 с.

7 *Давиденков О., прот.* Догматическое богословие: Учеб. пособие. – М.: ПСТГУ, 2013. 623 с.

8 *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. – М.: СТСЛ, 2010. 368 с.

9 *Иоанн (Шаховской), иером.* Белое Иночество. – Берлин: За Церковь, 1932. 88 с.

10 *Климков О., свящ.* Опыт Безмолвия. [Электронный ресурс]. URL: //http://www.krotov.info/history/14/2klimkov.html (дата обращения: 03.02.18).

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

12 *Постовалова В.И.* Монастырь в миру и его культурно-исторические лики. [Электронный ресурс]. URL:http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0362.shtml (дата обращения: 23.01.18)

13 *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. – М.: Лествица, 1999. 688 с.

14 *Соколов И.И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204). – СПб.: Библиополис, 2003. 462 с.

15 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М.: Воскресение, 1991. 464 с.

16 *Фудель С.И.* Путь Отцов. – М.: Русский путь, 2012. 340 с.

17 *Хоружий С.С.* Исихазм в Византии и России: исторические связи и онтологические проблемы // Страницы. 1997. 2:1. С. 48-61, 189-203.

18 *Экономцев И.* Записки провинциального священника. – М.: Эксмо, Яуза, 2004. 510 с.

Мысов И., священник,
ассистент преподавателя
кафедры богословия
и библеистики

Аскетизм и монашество: аскетические принципы иноческого устава на примере устава преподобного Венедикта Нурсийского

Действительно преуспевающим в добродетели оказывается от Бога вспоможение, [...] которое познается только тогда, когда христианин, при полной внимательности и старании, приступает к труднейшим подвигам

святитель Григорий Нисский

Подвижничество и аскетизм с начала зарождения христианства начали рассматриваться великими отцами Церкви как понятия синонимичные. Само привычное всем нам слово «аскетика», «аскетизм»,произошло от греческого глагола «аскео», соответствующего в русском переводе глаголу «упражняться». В данном случае речь идет о душеспасительных упражнениях, как в физическом смысле (пост, воздержание), так и в духовном (молитва, смиренномудрие и противодействие греху).

Слово это подобрано удивительно мудро, поскольку, как спортсмену требуются упражнения, чтобы достичь вершины в своем виде спорта, так и человеку, как существу духовно слабому и немощному жизненно необходимы духовные упражнения для противодействия собственной греховной природе и достижения совершенства жизни в Господе. На протяжении многих веков святые отцы и пастыри церкви своим духовным подвигом проложившие путь ко Христу, открывали человечеству аскетические принципы христианства.

Их совокупный опыт является кладезем духовной литературы и неоценимым сокровищем для современного мира.

Суммируя их многовековое духовное стяжание можно вывести, что главной целью аскетизма является поиск пути спасения через открытую борьбу с грехом. Из чего следует, что аскетизм это не собственно цель, это прежде всего средство возвращения человека к его первоначальной безгрешной сути, к его «обоживанию».

Причем аскетизм – это не только чисто монашеский путь, как принято считать в современном мире, это путь общехристианский, поскольку именно христианство изначально проявило себя как религия аскетическая. Каждый христианин должен прежде всего стремиться к соединению с Богом и отвержению от себя страстей, навязываемых человеку его греховной природой.

Однако огромный материал духовной литературы, позволяющий составить правильное представление об аскетизме, был оставлен именно монахами-подвижниками. Их духовный опыт, ценные мысли и христианская мудрость позволяет в наше непростое время сохранить понимание подлинного христианского аскетизма.

Одним из ценнейших памятников Святоотеческой литературы, описывающим аскетические практики общежительных монастырей (киновий) [1, с. 594] является иноческий устав преподобного Венедикта Нурсийского, составленный в VI веке.

Именно это произведение наиболее ярко отразило дух древнего иночества и в то же время в нем достаточно четко были сформулированы аскетические принципы западного монашества шестого века.

В первую очередь, преподобный Венедикт обращает внимание на роль аввы в монастыре. Это не только монах, обладающий хозяйственными способностями, но прежде всего, самый достойный из братии, доказавший своей христианской добродетелью и подвижничеством право быть старшим над вверенной ему братией. Именно авва должен быть примером аскетического подвига стяжания Духа Святаго. Преподобный Венедикт предупреждает об особой ответственности аввы словами: «...кто взялся управлять душами, тому наиболее нужно готовиться к отчету. Сколько ни есть братии на его попечении, в день суда несомненно имеет он дать отчет Господу за душу каждого из них, с приложением, конечно, отчета и за свою душу» [1, с. 598].

В четвертой главе своего труда преподобный Венедикт составил 72 правила, «вида добрых дел», которые был обязан соблюдать каждый монах. Особенность этих правил состоит в том, что они являются прямыми цитатами Священного Писания, поэтому авторитет является незыблемым. В число этих «дел», вошли и те, которые непосредственно отно-

сятся к христианским аскетическим практикам, в этих правилах изложены основные аскетические принципы, известные на сегодняшний день.

Так, например, 11-е иноческое правило гласит: «Тело свое умерщвлять и порабощать» [1, с. 599]. Правило это достаточно широкое, означающее преимущественно внешние проявления аскетизма и затрагивающее все сферы жизни монастыря. В 55-й главе устава в обосновании этого правила указывается, что монах не должен иметь никакой собственности (даже книги) [1, с. 624]. Одежда, обувь и прочие необходимые вещи инокам выдавались аввой. Кровать монаха состояла из рогожи, мешка, набитого соломой, одеяла и подушки. При этом авва регулярно должен просматривать кровати братии, чтобы они не завели ненужных вещей. Кроме того, в применении к телу подтверждает это правило 59-е: «похотей плотских не совершать и тело свое ненавидеть» [1, с. 601]. Таким образом, уже в самом начале «устава» можно увидеть христианские аскетические принципы пренебрежения к собственному комфорту и желание подчинить твердой и разумной воле греховные стремления тела.

Что касается отражения аскетических идеалов христианства в уставе преподобного Венедикта, касающихся пищи, то там найдется множество упоминаний о том, как, где и в какой мере монах должен подкреплять свои силы, руководствуясь, разумеется не греховными помыслами о лакомствах, но лишь о необходимой поддержке физических сил.

В уже упомянутой четвертой главе содержится сразу несколько правил, касающихся этой темы: 13-е правило гласит: «Любить пост» [1, с. 599] во всех его проявлениях, и как часть поста, то, что касается непосредственно еды: 35-е правило – «ни (быть) винопийцей», 36-е правило – «ни (быть) много ядущим» [1, с. 600]. Более подробно этот вопрос преподобный Венедикт рассмотрел уже отдельно в главе 39-й иноческого устава: «о количестве и мере яств». Святой рассудил, что для подкрепления сил достаточно будет одного или двух приемов пищи в день (если две, то обед и ужин, если одна, то в шестом или девятом часе) и по «два варева на всех трапезах», а если «достанутся откуда плоды или овощи, то прибавить и это третье кушанье» [1, с. 627]. Таким образом, на столе у монахов было два-три блюда. Однако готовилась такая трапеза, не потакая греху чревоугодия, а из практических измышлений: дабы монахи с особенностями здоровья или находящиеся в старческой немощи, если не могут съесть одно блюдо, подкрепились другим, более пригодным для них. Хлеба святой предполагал по фунту в день на брата. Исключение составляли больные – им разрешалось большее количество еды и в рацион разрешалось включить мясо. Де-

тям же полагалось меньше еды, чем взрослым насельникам монастыря. Кроме этого, телесные упражнения в аскетизме, которые можно найти у Венедикта Нурсийского, запрещали монахам быть «сонливыми», «ленивыми» или «искать утех» [1, с. 600]. Эти три пункта преподобный выделил отдельно в списке семидесяти двух обязательных монашеских правил.

Таким образом, внешние, физические аскетические упражнения в монастырском уставе преподобного Венедикта Нурсийского прослеживаются достаточно четко. Все эти упражнения направлены на усмирение и «порабощение» плоти, отвержение человеком телесных наслаждений. Физический аскетизм имеет одну самую главную цель: создать фундамент для более сложного вида аскетизма – внутреннего, духовного. Именно ему преподобный Венедикт уделил особенно пристальное внимание.

Аскетические упражнения, главной целью которых является духовное возрастание всей братии монастыря, изложены, несмотря на отсутствие четкой систематичности, в удивительной полноте. И первое на что обращает свое внимание преподобный – это смирение и послушание. Послушание закладывает в душе человека фундамент для развития смирения. Святой говорит нам о том, что послушание должно совершаться «без замедления», с чистым сердцем и добрым расположением. Так, как если бы это была воля самого человека. Монах, получивший какое-либо послушание от аввы должен немедленно бросить все свои дела и сразу со всем старанием взяться за послушание. «Послушание угодно Богу, когда исполняется не с тревогою, медлением, холодностью или ропотом» [1, с. 603], а когда в дело послушания человек вкладывает истинную христианскую любовь.

Через усердие в послушании монах должен духовно возрастать в своем смирении. Преподобный Венедикт Нурсийский делит путь этого возрастания на двенадцать ступеней, говоря: «возношением нисходят, а смирением восходят». Человек, находящийся на первой ступени, всегда имеет перед собой страх Божий и отсекает и презирает все свои желания, как желания плоти [1, с. 605]. Вторая ступень возрастания – человек не находит удовольствия в исполнении своих пожеланий. Далее, словно аскетическую лествицу на пути к духовному совершенствованию, можно перечислить остальные ступени: 3) по любви к Богу подчиняться старшим, 4) в делах трудных и «противных сердцу» проявлять молчаливое послушание, проявлять терпение и не отступать, 5) исповедовать все свои «худые помышления» авве, 6) относиться к себе с уничижением 7) считать себя худшим из всех не только на словах, но и в чувствах своих, 8) ничего не де-

лать, кроме того, что велит устав или старшие, 9) молчание, 10) не смеяться. И последние две степени смирения, на которых стоит остановиться особо.

Одиннадцатая степень призывает к кротости и смирению в своих словах. То есть на этом этапе возрастания смирение как бы начинает проявляться в его внешнем облике. И двенадцатая ступень – когда монах не только сердцем, но и телом своим показывает себя смиренным (то есть всюду показывается, склонив голову, считая себя виновным во множестве грехов). Таким образом, преподобный Венедикт показывает, что внешняя сторона смирения – есть последняя его степень, прежде которой человек должен пройти еще десять этапов. То есть не внешние проявления должны отражаться на внутренней составляющей, а внутренние, духовные аскетические упражнения должны способствовать изменениям человека снаружи.

Молитва – центр жизни не только монаха, но и любого христианина. Преподобный Нил Сорский говорил: «кто молится духом и истиною, тот уже не в тварях чувствует Создателя, но песнословит его в Нем Самом» [2, с. 443]. Таким образом, молитва есть средство соединения с Богом, обожения, и выше молитвы не может быть духовного подвига. Как и любой иноческий устав, устав преподобного Венедикта предполагает главенство молитвы в жизни братии. Однако святой практически не уделяет внимания личной молитве и индивидуальному душевному молитвенному настроению. Лишь кратко говорит о том, что молитва должна быть «кратка, но чиста и искренна» [1, с. 617], кроме тех случаев, когда воздействие Божией благодати не поспособствует ее продлению.

Большинство же сказанного им о молитве в уставе, говорится об общей молитве за богослужением и вне его. Монах должен спешить на богослужение, отложив в сторону все свои дела и послушания, ведь ничего не может быть важнее его. Для опоздавших по каким-либо причинам на богослужение, аввой отводилось специальное место в храме. После службы опоздавший должен был принести публичное покаяние и в некоторых случаях понести епитимью, чтобы стыд и раскаяние помогли ему исправиться. Вся структура «устава» преподобного Венедикта направлена на создание наиболее благоприятных условий для непрестанной молитвы. Пребывание в молчании и другие аскетические упражнения служат здесь наиболее плодородной почвой для возрастания братии в подвиге молитвы.

Множество ценнейших указаний имеется в «уставе» по поводу устроения Богослужения. Он подробно рассматривает структуру ночных богослужений, утрени, бдения во дни святых, много внимания уделяет порядку пения псалмов в суточном круге бого-

служений. Именно богослужение является центром монастырской жизни и жизни каждого христианина. Этим и объясняется такое пристальное внимание к нему в работе святого.

Монастырский устав преподобного Венедикта отличается своей лаконичностью в сочетании с удивительной информативностью и емкостью суждений. В своем труде он не только описал, как должно организовать жизнь монахов общежительного монастыря, он так же изложил главные аскетические принципы христианства, аскетические идеалы и те препятствия, которые обязательно в той или иной степени возникают на пути подвижника. Несмотря на те века, которые отделяют нас от времени преподобного, этот «устав» содержит бесценные христианские истины, которые должны быть применимы и к современной жизни.

1 Устав преподобного Венедикта / Древние иноческие уставы собранные свт. Феофаном Затворником – изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. – М., 1994. 670 с. ISBN 5-7302-0797-2

2 *Зарин. С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. – М., 1996. 694 с.

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

Арефьев И.С.,
студент IV курса ВДС

ЭТИКА СМИРЕНИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА

Дохристианская античность не понимала человеческой слабости. Свободные презирали рабов и относились к ним как к говорящим орудиям потому, что рабское состояние считалось пределом безнравственности и утраты человеческого достоинства: согласно рабовладельческой морали человек ни при каких обстоятельствах не должен утрачивать свою личную свободу, а если это невозможно, он обязан найти в себе силы предпочесть позору рабства смерть. Это была мораль господства и жестокости, не знающая никакой снисходительности и милосердия.

Христианская мораль предлагает несчастным в качестве компенсации утешительную надежду на посмертное вечное блаженство, утешая вечностью, она призывает смириться с временным.

Смирение – кардинальная христианская добродетель. С позиций христианства более высокую моральную ценность имеет то поведение, в котором подавлена гордость и себялюбие, и проявлено смирение и любовь к другим. На этом основаны знаменитые заповеди Нагорной Проповеди, которые на фоне рассудочных и натуралистических установок господствующей морали выглядели прямо-таки парадоксально.

Они противоречили также и известным античности нормам правового сознания. Против гордости и себялюбия направлена и

эта необычная заповедь: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Матф. 5, 44).

Как вызов господствующей тогда морали и правовому сознанию воспринимались евангельские слова: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лук., 6, 29 30). В этих заповедях христианский принцип смирения и непротивления злу доведен до крайности. Но, с другой стороны, в них высвечивается неудовлетворенность моралью межсословной и межличностной вражды, потребность в таких человеческих отношениях, где отсутствовали бы ненависть, эгоизм и болезненное себялюбие.

Ведь если гордость и себялюбие подчас сопротивляются даже нашей любви к друзьям и близким, насколько же непереносима должна быть для гордости любовь к ненавидящим нас к врагам? Но с другой стороны, насколько больше в такой любви душевной щедрости, великодушия и благородства. «И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за это благодарность? Ибо и грешники то же делают. И если взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за это благодарность? Ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же» (Лук., 6, 32-34).

Выраженный в этих заповедях призыв к великодушию имеет в христианской морали надвременной характер. Эти заповеди скорее представляют собой императивы нравственности как таковой, то есть абсолютной. Вместе с тем, эти заповеди фиксируют некоторые особенности той нравственности, которая является общечеловеческим идеалом.

Что мы имеем в виду? Например, ту мысль, что наилучший воспитатель душ человеческих – это доброта, которая и укрепляет в добре того, кто ее проявляет, и искореняет зло в том, на кого она обращена. Ведь доброта, если она глубокая и искренняя, парализует злобу и настраивает на ответную доброту. Настоящая доброта не горда и не кичлива, она смиренна и кротка; она не слишком рассуждает, не исчисляет прибытков и убытков, не мелочится; она исходит не от рассудка, а от сердца; она есть порождение любви.

Давать безвозмездно, ничего не желая взамен, не ожидая даже благодарности, и при этом давать не от избытка, а просто из желания дать – это непривычно, нелогично, однако это благородно и великодушно настолько, что любой захотел бы видеть вокруг себя именно таких людей.

Обычная мораль основана на юридическом понятии справедливости, она еще находится в сильнейшей зависимости от первичного по отношению к ней правового сознания. В справедливости, понимаемой морально-юридически, заключен принцип эквивалентности действия и ответною действия.

Иными словами, справедливость имеет место тогда, когда за добро платят равносильным добром, за зло – равносильным злом. У этой морали имеется не только правовая, но и экономическая подоплека отношения эквивалентного обмена, характерные для любого общества, не достигшего уровня абсолютного экономического изобилия. Существование такой морали исторически оправдано, хотя сам принцип нравственной жизни в ней реализован далеко не полностью. Апостол Павел пишет: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим.13:1).

Предложив слушателям достаточно наставлений касательно нравственности и научив их быть благосклонными даже ко врагам, апостол Павел предлагает и настоящее увещание, научая всякую душу, хотя бы кто был священник, хотя бы монах, хотя бы апостол, подчиняться начальникам; ибо подчинение это не подрывает благочестия. А предлагает это увещание апостол с целью – показать, что Евангелие учит не измене или неповиновению начальству, но благородному образу мыслей и повиновению [3, с. 72].

Итак, «юридическая мораль» зиждется на двух столпах: страхе и корысти. Разумная регуляция этих двух начал приводит к осуществлению идеала юридической справедливости. Указанная мораль, если брать ее в чистом виде, опирается в основном на человеческий рассудок и отрицательные инстинкты, роднящие человека с животным миром.

Характерная в особенности для языческой античности, она исходит и из античного понимания человека как разумного животного, не считаясь фактически с такими составляющими человеческой личности: совесть, раскаяние, искренность, человеколюбие. А подлинная нравственность, возвысившаяся до самой себя и поднявшаяся над правовым сознанием, коренится именно в этих составляющих. Если представить себе эту идеальную мораль, или же нравственность в собственном смысле, то она должна была бы строиться не на принципе юридической справедливости, определение которого с таким вдохновением отыскивал когда-то Платон, а на некоем более возвышенном и более духовном принципе, который можно было бы назвать категорическим императивом человеколюбия, или же принципом безусловной доброты. По правилам этой мора-

ли все действия производились бы людьми, как говорится, не за страх, а за совесть.

Доброта, ставшая безусловным принципом и внутренней потребностью личности, определяла бы поведение человека таким образом, что другая личность всегда имела бы для нас ценность не меньшую, чем собственная, и поэтому добро оказывалось бы ей без всякого ожидания воздаяния, естественно и непринужденно, из простой потребности любить, как оно оказывается человеком самому себе. Следовательно, императивом подобной «идеальной» нравственности могла бы послужить формула: «Возлюби ближнего твоею, как самою себя», то есть как раз та формула, которая в Евангелии (Матф., 22, 39-40) названа одной из двух главнейших библейских заповедей.

Однако евангельская мораль – это отнюдь не абстрактно-идеальная мораль, исходящая из доведенного до логического конца понятия нравственности и рассчитанная на совершенного, а следовательно, исторически несуществующего человека. Это – мораль религиозная. Ее адресат – человек обычный, несовершенный и грешный, сам по себе бессильный жить по принципу безусловной доброты и требующий хотя бы только справедливости. Она исходит из того, что даже принцип справедливости неосуществим в условиях здешнего, земного существования, и она обещает терпящим несправедливость посмертное вознаграждение – вечное блаженство, но не всем, а только тем, кто верит и живет по заповедям Бога. Евангельская этика, как и вообще христианская этика, теоцентрична, в центре ее внимания находится идея Бога. [6]

Вместе с тем, ей присущ своеобразный реализм, проявляющийся, в частности, в том, что принцип безусловной доброты в чистом виде прилагается в ней только к Богу (только Бог обладает абсолютной жертвенностью), а по отношению к человеку она вводит этот принцип в сильно ослабленном виде, дополняя его более земным «принципом справедливости».

Иными словами, евангельская этика, как и всякая другая этика, рассчитанная на восприятие обыкновенного («массового») человека, строится на идее компенсации, воздаяния. Но ее своеобразие в том, что она обещает воздаяние за самую «безусловную доброту».

Евангельская мораль как бы двухслойна: ее внутренний слой, предписания совершенной нравственности, ограничен со всех сторон внешним слоем, юридическим сознанием эпохи. По существу, это выглядит так: будь нравственно совершенным, люби добро (Бога) ради него самого... и за это тебя ожидает «Царство Небесное»; будь добрым, люби людей ради них же самих, как ты любишь себя... и за это тебя ожидает вечное блаженство. Чем бескорыстнее ты

будешь себя вести, тем большая награда тебя ожидает. Чем больше отдашь, тем больше получишь. Чем больше возьмешь, тем меньше тебе будет дано.

Именно таков, по-видимому, смысл евангельских слов: «Все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах» (Лук. 48, 22), «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Лук. 18, 24). Идея воздаяния присутствует и в заповедях смирения: «Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Матф. 18, 4), «ибо кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится (Матф., 23, 12). Та же идея и в заповеди прошения: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш небесный» (Матф., 6, 14). Наконец, то же и в отношении самой праведности, означающей исполнение всех заповедей: «Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Матф., 5, 20).

Сам принцип «завета» имеет юридический характер. Завет – это своеобразный договор Бога с людьми. Вступающий в этот договор человек как бы добровольно становится подданным особого государства, где есть и свои законы предписания абсолютной нравственности – и свой суд, устанавливающий степень соответствия поведения предписаниям, – «Страшный суд», обещанный после «второго пришествия», – и положенные но суду награда и наказание.

Таковы некоторые положения библейской (ветхозаветной и новозаветной) теологии, служащие дополнительным основанием христианской этики смирения. Из них вытекает крайне напряженная и парадоксальная с точки зрения рассудочного мышления этика, и эта парадоксальность фиксируется уже в «Посланиях апостола Павла».

С одной стороны, здесь многократно говорится о том, что Христос принес себя в жертву за всех людей и открыл тем самым путь спасения всем. Вера в то, что он предопределен Богом к спасению, а спасение уготовано праведным, вызывает в нем желание праведности; надежда на Бога в деле спасения придаст ему силы стать праведным, а любовь к Богу-Спасителю открывает ему путь праведности, ибо Христос говорит о себе в Евангелии: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Иоан. 14, 6).

Однако и вера, и надежда, и любовь опять же есть не что иное, как дар благодати [1, с. 458]. Если человеку Бог не предопределил их получить, то их у него и не будет. Тогда, можно подумать, человек будет играть по заранее установленному сценарию роль антигероя в этой жизненной драме и, пройдя от начала до конца путь греха, получит

потом за свою неправедную жизнь заслуженное наказание: вместе с другими «плевелами» будет отделен на Страшном суде от «пшеницы» праведников и предан вечным мукам. Такова судьба тех, кто не попал в число избранных Богом.

Итак, если вера, надежда и любовь есть дар, то кому уготовано его получить? Вот тут и разрешается вопрос о роли человека в его же спасении. Благодатные дары Божии способен принять тот, кто откажется от своей «самости», гордости, кто уяснит, что помимо его воли и желания есть Воля Бога, и она – благая, то есть направлена на пользу самому человеку. Потому новая, христианская мораль начинает утверждать идею смирения как одну из основополагающих в учении.

Внешне же это выглядит так, как будто христианская мораль возникает в противовес господствующей, рабовладельческой, как мораль рабов и угнетенных, то есть по античным критериям – как мораль слабых. С точки зрения этой новой морали главным человеческим пороком, скрывающим в себе все остальные пороки, является гордость. Морали гордого человека раннее христианство, выражавшее идею теоцентричную (воля Бога), а не антропоцентричную (человек и его воля), выглядело внешне как идеология общественных низов, которая противостоит морали человека кроткого и смиренного, признающего свою ограниченность, страдающего, неустроенного, плачущего и несчастного – таких в тогдашнем мире было подавляющее большинство. К ним и обращены были евангельские слова: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас...» (Матф., П, 28). И счастливая жизнь (блаженство) обещана в Евангелии не сильным и гордым: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны краткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся...» (Матф.5, 3-6). Путь к высшему блаженству полагается не в самоутверждении в этой жизни, а в терпении и смирении, не в превосходстве силы, а в самоуничижении: «Многие же будут первые последними, и последние первыми» (Матф.19, 30; Ср. 20, 16).

Во всех этих евангельских обещаниях отражена тоска угнетенных по социальной справедливости. Однако Евангелие не обещает наступления справедливости в этой земной жизни. Напротив, оно как бы освящает приниженное, страдальческое и несчастное состояние человека в условиях социальной несправедливости. Оно освящает его тем, что называет его блаженным, счастливым, призывая не преодолевать это состояние, а желать его и, во всяком случае, терпеть его и смиряться с ним. Обесценивая земное человеческое счастье, христианская мо-

раль предлагает несчастным в качестве компенсации утешительную надежду на посмертное вечное блаженство; утешая вечностью, она призывает смириться с временным.

В «Посланиях» о любви, о человеколюбии говорится много прекрасного. Вот, например, что об этом сказано в «Первом послании к коринфянам»: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею – нет мне в том пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится. Не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла. Не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему вериг, всего надеется, все переносит» (Матф. 13, 2-7). Любовь ставится, как мы видим, выше самой веры; в том же Послании она ставится и выше знания, ибо «знание надмевает, а любовь назидает» (Матф. 8, 1).

Но любовь раскрывается здесь не только в своем назидательном аспекте, она предстает как именно кротость и смирение, созидательно противостоящие надменности и гордости [6]. В «Послании к римлянам» любовь также оценивается как высшая христианская добродетель, из которой проистекают все другие.

Проповедь любви у Павла слишком тесно связана с идеей воздаяния. Напротив, как нигде в Новом завете любовь рассматривается здесь как высочайшая самостоятельная ценность, как «совокупность совершенства» (Колос. 3, 14).

Однако логика практической морали все же учитывается «Посланиями». Из любви выводятся смирение, покорность, непротивление. Причем переход от человеколюбия как принципа к установкам практической морали сопровождается не только претворением любви в смирение и терпение, но и все большим подключением идеи воздаяния со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Следовательно, возникшая христианская религия с помощью своей особой теологии оправдала смирение и осудила гордость, а поскольку гордость была этическим идеалом властвующего меньшинства, она оправдала теологически и морально угнетённое большинство, вернув всем отверженным мира сего отчужденное от них господствующей идеологией человеческое достоинство.

Новозаветная мораль не призывает бороться с существующим социальным строем, она призывает человека бороться с самим собой.

Таким образом, этика смирения предстает перед нами как этика внутренней психологической борьбы, как этика самообуздания и самоукрощения.

Поскольку же ее мировоззренческая основа – религиозная и высший нравственный идеал – божественный Абсолют, она легко переходит также и в этику отречения от мира сего.

1 *Давыденков Олег (протоиерей).* Догматическое богословие: учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 624 с.

2 *Шиманский Г.И.* Нравственное Богословие. – Киев.: Изд-во имени свт. Льва папы Римского, 2005

3 *Блаж. Феодорит Кирский.* Толкование на послание к Римлянам., Изд: Сибирская Благозвонница, 2003, [Электронный ресурс] URL:https://www.litres.ru/static/trials/06/28/31/06283152.a4.pdf (Дата обращения 03.02.2018)

4 *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. – 816 с.

5 Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета/ Сост. А.В. Иванов. Ч.1. – СПб: Воскресение, 2002. – 366 с.

6 *Блаж. Феофилакт Болгарский.* Толкование на послания ап. Павла. [Электронный ресурс] URL:https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/ (Дата обращения 03.02.2018)

Горбачук Г., протоиерей,
кандидат философских
наук, магистр теологии,
преподаватель кафедры
богословия и библеистики

К вопросу о библейских мотивах в конфуцианстве

При внимательном ознакомлении со спектром мировых религиозных идей невозможно не обратить внимание на созвучность некоторых из них с библейскими мотивами. Так, например, фундаментальной идеей в философии Конфуция и в библейской традиции является идея семьи и «сыновнего послушания» (сяо).

В каком-то смысле эта идея является идеей общечеловеческой. «Сяо» – основа социальной жизни Китая, так как внутрисемейные отношения переносятся на все общество, а государство строится по их образцу. Ветхозаветные библейские мотивы о «сыновнем послушании» во многом совпадают с учением Конфуция. Синайский Декалог в категоричной форме требует «сыновнего послушания» [2, с. 73]. Власть отца над детьми абсолютна. Патриарх Авраам по велению Бога готов принести в жертву своего сына Исаака [2, с. 22]. Подобных параллелей много.

Схема «сыновнего послушания» из среды Божественного транслируется в мир земной реальности, и по ней устраивается социальный порядок в обществе. Несомненно, что конфуцианство, развивая идею «сяо», нашло нечто очень важное, принцип, способный гармонизовать не только отдельный национальный, но и мировой социум. Недаром в трактате «Сяо-цзин» – книге о «сыновней почтительности» – этому вопросу уделено большое внимание [7, с. 197-226]. Библей-

ская традиция находится в русле подобных же представлений.

Будет уместным также высказать здесь предположение о возможном происхождении самой идеи «сяо». В различные периоды в науке выдвигались те или иные гипотезы по вопросу происхождения китайской цивилизации. Среди них есть и такая, которая определенным образом связана с библейской историей.

Территории западной и центральной Азии были известны еще с библейских времен. Излагая мессианские идеи о грядущем царе-искупителе, пророк Исаия упоминает землю Синим [2, с. 717]. Предполагается, что «земля Синим» – это территория Древнего Китая [4, с. 207].

В эпоху Ассирийского и Вавилонского плена и весьма вероятного переселения части евреев на территории Китая и Японии [3, с. 30], библейские идеи в каком-то виде могли быть принесены сюда и вступили здесь во взаимодействие с местными религиозными представлениями. Позже Конфуций, который в трактате «Лунь юй» утверждал, что он излагает не новое, а древнее учение [5, с. 180], мог использовать в своей философии материалы этого синтеза. Отсюда наличие в его размышлениях идей, созвучных библейским, не представляется абсолютно невозможным.

Этой проблемой занимался ряд ученых – Авраам (Сетсу-со) Косуджи, Аримас Кубо, Джозеф Эйдельберг, Марвин Тюкайер, Ирен Эбер, Г.Е. Грум-Гржимайло, Н. Непомнящий, М. Котлярский, А. Майстровой и другие. Об этом вопросе упоминает и «Еврейская энциклопедия». Конечно, необходим сравнительно-интерпретационный анализ в этом направлении. В русскоязычной литературе таких исследований не проводилось.

Существует также предположение, что китайская цивилизация изначально была основана иммигрантами из Месопотамии. В 1892 году французский ученый Альберт Терьен де Лакупери пришел к выводу, что создатель первого централизованного китайского государства император Хуан-ди (2627-2597) был вождем месопотамского племени, которое массово мигрировало в Китай [4, с. 94]. О связи Китая с Месопотамией в 1900 году было опубликовано исследование японских ученых Ширакава Жиро и Кокубу Таненори [4, с. 96]. Если это так, то исток идеи о высочайшей роли семьи и «сыновней признательности» в социальной структуре общества становится более понятным.

Дело в том, что месапотамская школа (эдубба) уже сложилась к III тысячелетию до н.э., и воспитание, которое получала здесь молодежь, как раз сводилось к идее «сыновнего послушания» – отцу, семье, отцу-учителю эдуббы, учителям – «братьям отца-учителя» и т.д. [1, с. 10-14]. Библейский патриарх Авраам, который в XXI в. до н.э. эмигрировал в Ханаан, тоже происходил из Месопотамии и получил на ро-

дине такое же образование, как, предположительно, в свое время и Хуан-ди. В трактате «Шу-цзин» («Книга правления») древние «совершенномудрые государи» Китая наделяются теми или иными особыми добродетелями. Император Шунь (2256-2208 до н.э.), к примеру, является образцом «сыновней почтительности» [4, с. 198]. Как видим, идея «сыновнего послушания» двигалась из Междуречья в различных направлениях. Позже ее зафиксировали тексты древнекитайской литературы, а в Палестине – Библии.

И конфуцианство, и библейские учения во многом схожи. Они одинаково проповедуют общечеловеческие ценности, обличают порок, призывают к внутреннему самоконтролю, ведут «воспитание в человеке высокого чувства социальной ответственности и повышенной требовательности к себе» [6, с. 224].

Несомненно, что в религиозных воззрениях, сформировавших культуру Китая и России, присутствует мощная стабилизирующая социум сила, которая способна оказывать позитивное влияние и в общечеловеческом масштабе. Вообще, исследование общих мотивов в сфере религиоведения, культурологи, богословия и философии перспективно и плодотворно, потому что взаимоузнаваемость культур и цивилизаций соседних стран и народов – это залог мира, стабильности и долгосрочного сотрудничества между ними

1 *Беленчук Л.Н. Янушкявечене О.Л.* История зарубежной и русской педагогики. – М.: ПРО-ПРЕСС, 2011. – 312 с.

2 Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1968. – 1372 с.

3 *Грачева Т. В.* Китай в объятьях дракона. – М.: Г 78 Благословение, Техинвест-3, 2013. – 384 с.

4 *Иванов А.О.* Китай / Энциклопедический словарь. Т. XV. Изд.: Брокгауз Ф.А. (Лейпциг), Ефрон И.А. (СПб.). С.-Петербург, Типо-Литография И.А. Ефрона. – 1895. – 207 с.

5 *Конфуций.* «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит. ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с. – (Китайский классический канон в русских переводах: Осн. в 1998 г.).

6 *Кравцова М.Е.* История культуры Китая. 3-е изд., испр. и доп. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 416 с., – (Мир культуры, истории и философии).

7 *Кучера С.* История, культура и право древнего Китая: собрание трудов / С. Кучера; Российская академия наук, Ин-т востоковедения. – М.: Наталис, 2012. – 416 с.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И АГИОГРАФИЯ

Маковецкий А., священник,
кандидат философских наук,
преподаватель кафедры
церковно-исторических
и церковно-практических
дисциплин

Заочная духовная семинария Русской Православной Церкви заграницей и ее роль в открытии приходов РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата (1990-1995 гг.)

Начало 1990-х гг. в истории русского Православия охарактеризовано кардинальным изменением церковно-государственных отношений, что привело к возобновлению деятельности на территории бывшего СССР религиозных организаций, прекративших свою деятельность в начале 1920-х гг., а также епархий РПЦЗ, Архиерейский Синод которой находится в Нью-Йорке [19, с. 1-2].

В результате решения Архиерейского Собора РПЦЗ, прошедшего в мае 1991 года, Россия была объявлена «миссийной территорией», что привело к открытию заметного количества легальных приходов РПЦЗ, расположенных на территории всех бывших республик СССР [22, с. 3-5].

На протяжении непродолжительного периода времени в России возникли несколько центров РПЦЗ в виде епархиальных управлений в Суздале, Тамбове и чуть позже в Ишиме [1, с. 5] Тюменской области [31, с.10].

Духовенство, наполнившее эти новообразованные канонические подразделения Архиерейского Синода РПЦЗ, можно условно разделить на две категории: клирики епархий Московского Патриархата, вышедшие из-под канонического подчинения своим правящим архиереям [9, с. 4-5] и клирики-представители катакомбного движения, получившие рукоположения от архиереев довоенного поставления или от нелегального действующего в СССР епископа

Лазаря (Журбенко), тайно рукоположенного в 1982 году по благословению Архиерейского Синода РПЦЗ для катакомбных общин [10, с. 6].

Одной из проблем, возникших в российских епархиях РПЦЗ на начальном этапе их организационного оформления, можно назвать отсутствие образовательных заведений для подготовки квалифицированных кандидатов в духовенство. Эта проблема нашла свое отражение в выступлениях участников съездов духовенства, монашествующих и мирян регулярно проводившихся во всех трех епархиях РПЦЗ в разные периоды их деятельности [23, с. 110-111]. Попытка восполнить этот пробел в миссионерской деятельности РПЦЗ на постсоветском пространстве была предпринята членом Архиерейского Собора РПЦЗ – архиепископом Берлинским и Германским Марком (Арндтом) и его ближайшими сотрудниками из германского епархиального управления РПЦЗ, в первую очередь секретарем епархии – священником Николаем Артемовым. Благодаря их инициативе уже в 1991 году была сформирована заочная семинария при монастыре преподобного Иова Почаевского в Мюнхене, которая осуществляла образовательную деятельность в течение четырех лет, как на территории России, так и в Мюнхене [7].

Документальные подтверждения образовательной деятельности Архиерейского Синода РПЦЗ в России хранятся в архиве Германской епархии РПЦЗ (далее АГЕ) в специальном фонде непосредственного участника исследуемых событий – протоиерея Николая Артемова (далее Ф.НА.).

Первым документом, имеющим непосредственное отношение к деятельности Мюнхенской семинарии РПЦЗ, можно считать «Свидетельство» выданное архиепископом Тамбовским и Моршанским Лазарем (Журбенко) священнику Николаю Артемову и адресованное настоятелю Воронежской Православной Общины РПЦЗ (в катакомбах) священнику Иоанну Крамаренко. Текст документа следующий: «Податель сего, иерей Николай Артемов – священник Русской Зарубежной Православной Церкви, секретарь Германской Епархии Владыки Марка, с Нашего благословения может священнодействовать на всей территории приходов Российской Православной Церкви и хочет посетить г. Воронеж для встречи с катакомбным духовенством и паствой. Примите Батюшку с доверием и любовью, окажите всяческое внимание и помощь. Можно обратиться с вопросом обучения в Мюнхенской духовной Семинарии ваших кандидатов» [24]. Из содержания документа следует, что командировки зарубежного духовенства, связанны с организацией учебного процесса в заочной семинарии, одновременно имели целью ознакомление с жизнью россий-

ских приходов РПЦЗ, что нашло отражение в периодических изданиях Архиерейского Синода РПЦЗ в рассматриваемый период [25, с. 18-36].

На начальном этапе в Москве была сформирована группа прихожан РПЦЗ, в задачи которой входило практическое обеспечение деятельности заочной семинарии. В нее вошли настоятель подмосковного прихода РПЦЗ священник Виктор Усачев и наиболее активные прихожане: М. Макеев, Д. Бадаев, А. Солдатов, М. Силаев. Перспективный план заочной семинарии подразумевал приобретение необходимых по программе книг, создание склада книг и кассет, рассылку учебных материалов тем учащимся, кто был не в состоянии приезжать на сессии. Также планировалось фотокопирование материалов по методике самообучения и создание новых методических пособий в процессе дальнейшей разработки учебных тем [18]. Перед учредителями заочной семинарии актуализировался вопрос бюджета, из которого будет осуществляться финансирование работы сотрудников, оплата помещения для проведения сессий и склада литературы, а также приобретение учебной литературы для рассылки заочникам.

Несмотря на организационные трудности на 1.08.92 г. было официально зарегистрировано 152 семинариста, еще 30 человек прислали заполненные анкеты с прошениями о приеме на заочную форму обучения [18]. Численность желающих обучаться убедила учредителей проекта в правильности предпринятого ими направления миссионерской деятельности Архиерейского Синода РПЦЗ в России.

Следующим этапом явилась разработка учебного плана заочной семинарии. За основу была взята программа дневного сектора Свято-Троицкой духовной семинарии (далее СТС) РПЦЗ в Джорданвилле, приспособленная к условиям заочного обучения. Учебный план включал четыре цикла обучения, каждый из которых предполагалось усваивать в течении календарного года.

Первый цикл состоял из следующих разделов: Богословие, История, Литургика, Церковное искусство и прочих дисциплин [20]. Второй цикл состоял из общегуманитарных дисциплин. Третий цикл включал в себя лингвистические дисциплины, четвертый вспомогательные [20].

Необходимо отметить, что момент возникновения заочной семинарии РПЦЗ по времени совпал с пиком организационного оформления приходов РПЦЗ на территории бывшего СССР. Наибольшее количество образовавшихся приходов РПЦЗ приходится на 1992-1995 годы, что отчасти и объясняет большое количество абитуриентов [21]. В тоже время большая часть приходов РПЦЗ в России была сосредоточена в центральных регионах, что и послужило причиной создания двух вариантов обучения – очного и заочного.

Очные курсы предусматривались для жителей Москвы и близлежащих областей (именуемых у тексте учебного плана Подмосковьем), срок обучения – 5 лет, форма обучения дневная и вечерняя, полный курс – 52 предмета, экзаменационные сессии два раза в год [20, с. 2]. После прохождения второго курса планировалось дифференцированное обучение, программа разделяется на обязательные и специализированные предметы. Практические занятия подразумевались в домовом храме семинарии.

Собственно заочная форма обучения была рассчитана на жителей бывших союзных республик (СНГ) и Прибалтики. При этом срок обучения не ограничивался временными рамками, участие в экзаменационной сессии требовалась не реже одного раза в год [20, с. 3].

Заслуживает внимания «Покурсовой учебный план Очных Курсов», разработанный в Германской епархии РПЦЗ и отразивший сложившуюся в Зарубежной Церкви систему духовного образования.

Так на первом курсе планировалось изучение следующих предметов: Введение в Богословие (Катехизис), Священная история Ветхого Завета, Исагогика и экзегетика Священного Писания, Чтение и Богослужебное пение, Историческая литургика, История Церкви до 1054 года, Теория музыки, Логика, Общая филология и Церковнославянский язык [20, с. 3-4].

На втором курсе учебный план включает: Священную историю Ветхого и Нового Заветов, Экзегетику Священного Писания, Основное и догматическое Богословие, Сравнительное Богословие – Сектоведение, Богослужебное пение, Православную иконографию, Историческую литургику, Историю западного христианства, Историю Русской Церкви до 1917 г., Историю мира и цивилизации, Религиоведение, Социологию, Церковнославянский язык, Современные русский и иностранные языки [20, с. 4].

Обязательными учебными дисциплинами, изучаемыми на третьем курсе, в учебном плане названы: Священная история Нового Завета, Экзегетика Священного Писания, Основное и догматическое Богословие, Нравственное Богословие, Богослужебное пение, История церковной музыки, Практическая литургика, Гомилетика, Апологетика, История Русской Церкви до 1917 г., Церковное право, История философии, Религиоведение, Психология, Отечественная история, Церковнославянский язык, Греческий язык, Современный иностранный язык. В качестве дополнительных специальных предметов предлагаются: Библейская археология, Сравнительное Богословие – Сектоведение, Историческая литургика, Православная иконография, Теория музыки, История зарубежной музыки, древние языки Латынь и Иврит [20, с. 4].

На четвертом курсе обязательными предметами утверждены: Священная история Нового Завета, Экзегетика Священного Писания, Основное и догматическое Богословие, Пастырское Богословие, Практическая литургика, Патристика, Апологетика, Новейшая история Русской Церкви, История философии, Отечественная история, Искусствоведение, История русской литературы, Греческий язык, Современный иностранный язык, Психология общения, Основы компьютерной грамоты. Дополнительные специальные предметы: Библейская археология, Сравнительное Богословие, Историческая литургика, Православная иконография, Источниковедение, Латынь, Иврит, История Церкви, Церковное право, Диалектология и Фольклористика, Основы издательского дела, Архитектура и строительство [20, с. 4-5].

Заключительный, пятый курс предусматривал изучение обязательных предметов: История библейской науки, Пастырское Богословие, Практическая литургика, Патристика, Православная педагогика, История Философии, История русской культуры, Отечественная история, Основы современного законодательства, Греческий язык. В качестве дополнительных специальных предметов предлагались: Основы экономии и бухгалтерского учета, Основы издательского дела, Архитектура и строительство, Православная иконография, Историческая литургика, История Церкви, древние языки Латынь и Иврит, Церковное право [20, с. 5].

Окончательный вариант программы заочной семинарии, утвержденный членом Архиерейского Синода РПЦЗ – архиепископом Берлинским и Германским Марком, представляет интерес в рамках исследуемой темы в первую очередь в части рекомендаций и предлагаемой литературы [20].

Так, для изучения православного вероучения предлагается сравнительный анализ традиционного «Пространного Христианского Катехизиса Православныя Кафолическия Восточные Церкви» с произведениями иерархов РПЦЗ «Опытом Христианского катехизиса» митрополита Антония (Храповицкого) и «Конспектом по Закону Божию» игумена (в последствии митрополита) Филарета (Вознесенского) [7].

В истории Русской Церкви особое внимание уделяется следующим разделам: одновременное существование разных юрисдикций во время польского владычества на Западной Руси; миссионерская деятельность Русской Церкви в продолжении веков с 14 по 20-й; проблемы центрального управления, пути свободной Российской Церкви (Катакомбы и зарубежье), пути сергианской части Русской Церкви [7, с. 2].

Особо следует обратить внимание на учебные пособия и

литературу по истории Русской Церкви, это издания РПЦЗ, отражающие ее идеологию в период обособленного существования от Русской Православной Церкви в Отечестве. Аналогично можно охарактеризовать и подобранную литературу по другим дисциплинам. Так догматическое богословие рекомендуется изучать по учебникам, изданным в СТС в Джорданвилле во второй половине XX столетия.

Таким образом, теоретическая подготовка деятельности заочной семинарии РПЦЗ была всесторонне разработана и подготовлена в Германской епархии РПЦЗ.

Практическая же реализация учебных задач осуществлялась первоначально через участников Православного Братства преподобного Иова Почаевского, созданного в 1992 году в Москве по благословению Архиерейского Синода РПЦЗ и ее Первоиерарха митрополита Виталия (Устинова) [8]. В задачи Братства входила организация юридической помощи вновь организованным приходам РПЦЗ в России, а также ведение просветительной и апологетической деятельности, что вполне совпадало с целями заочной семинарии РПЦЗ. Внешнее руководство деятельностью Братства было поручено экзарху Архиерейского Синода РПЦЗ на постсоветском пространстве – епископу Суздальскому и Владимирскому Валентину (Русанцову) [29, с. 48]. От Архиерейского Синода РПЦЗ в деятельности Братства принимал активное участие епископ Манхеттенский Иларион (Капрал) [30, с. 52].

Сотрудники Братства занимались организацией сессий и обеспечением заочников необходимой литературой, для чего были организованы три пункта-склада в Москве, один в Санкт-Петербурге и один в Новосибирской области [27].

Абитуриенты заочной семинарии РПЦЗ заполняли при поступлении соответствующую анкету, в которой среди прочих стандартных вопросов был следующий: «17. Имеете ли право выезжать в капстраны:», ввиду того, что рассматривались два варианта проведения сессий – непосредственно в монастырь РПЦЗ преп. Иова Почаевского в Мюнхене и в России посредством приезжающих экзаменаторов [2].

В общих чертах учебный процесс в заочной семинарии РПЦЗ выглядел следующим образом: анкеты абитуриентов принимались до 15 октября текущего года, затем рассылались Удостоверения о зачислении, одновременно выполнявшие функцию зачетного книжки, в которой отмечались даты и результаты экзаменов. Для большей части слушателей заочной семинарии РПЦЗ экзамены проводились в России при приезде экзаменатора, меньшая честь студентов сдавала экзаменационные сессии при монастыре преп. Иова Почаевского в Мюнхене, приезжая

туда по приглашению. Правила обучения допускали ускоренное прохождения экзаменов в случае рекомендации священника Свободной Российской Православной Церкви при наличии высокого уровня знаний и предпосылок для рукоположения в священный сан [33, с. 15-16].

Сессии заочной семинарии РПЦЗ проходили не только в Москве и Санкт-Петербурге. Для удаленных от столиц приходов РПЦЗ, организовывались приезды экзаменаторов в епархиальные центры РПЦЗ, где и проводились сессии для заочников. Так, в 1993 году при посещении Сибирского благочиния РПЦЗ архиепископом Берлинским и Германским Марком (Арндт), им были приняты экзамены у студентов-заочников из приходов РПЦЗ этого региона [28].

В 1993 году в заочной семинарии РПЦЗ обучалось 206 студентов. Из Москвы обучалось 46 человек, из Санкт-Петербурга – 15, из городов Украины – 73, из Прибалтики – 41 и из других городов России – 31 человек [14].

Своеобразным итоговым документом, оценивающим результаты деятельности заочной семинарии РПЦЗ за первые три года ее существования, можно считать обращение секретаря Германской епархии РПЦЗ иерея Николая Артемова, приуроченное к началу нового 1994/1995 учебного года [14]. Автор документа признает наличие комплекса проблем, препятствующих успешной деятельности заочной семинарии: «При нынешнем положении есть, конечно, немалые препятствия для успешного развития семинарии. Некоторые не могут себе позволить приехать на экзамен, а экзаменатору не возможно ездить по всей стране, обслуживая группы семинаристов. Но можно себе представить, что это положение улучшится со временем с обеих сторон. Даст Бог, доживем до разрешения этих проблем. Во всяком случае это не причина откладывать учение. Так же нужда зарабатывать на хлеб, хотя и съедает время – но надо ли давать ей съедать уже и всего человека? Молиться, читать понемногу и сохранять цель духовную перед глазами…решительность и последовательность вопреки препятствиям насущный хлеб христианина» [14]. Далее автор документа констатирует наличие положительных изменений в религиозной жизни Росси, в частности связанных с переизданием большого количества единиц духовной литературы: «Напомню, что когда мы начинали семинарию, было еще не ясно, как поставить снабжение источниками. Везли книги малыми партиями и с некоторым риском. При составлении первой программы ни одной из указанных книг нельзя было получить в СССР (даже Библию с трудом). Мы, быть может, очень скоро забыли об этих временах. Они быстро меняются. Из указанных в нашей программе книг, почти все переизданы в России, и еще больше издано.

В этой связи: неоднократно ставился вопрос о возможности заменять книги другими источниками. Конечно, это можно. Важна способность ориентироваться в данной области и накопленные знания, а не источники их» [1, с. 5]. В заключении обращения приводится сообщение о выпускнике семинарии, начавшем свое обучение в 1991 году. Кроме прочего указываются ответственные за снабжение учебной литературой в Москве – Александр Солдатов и Дмитрий Косачев и координатор работы заочной семинарии РПЦЗ настоятель прихода РПЦЗ в селе Валищево Московской области – священник Виктор Усачев.

Важным и заключительным этапом в деятельности заочной семинарии РПЦЗ следует считать 1995 год. По решению Архиерейского Синода РПЦЗ, ее дальнейшая деятельность на территории России была поручена попечению епископа Ишимского и Сибирского Евтихия (Курочника) [11], в тоже время для оставшихся в составе Мюнхенской семинарии студентов процесс обучения был завершен [16, с. 199-205].

На начало 1995 года по причине возникшего в российских епархиях РПЦЗ раскола и образования Временного Высшего Церковного Управления [20], епископ Евтихий оказался временно управляющим фактически всеми приходами РПЦЗ в России, оставшимися в подчинении ее Архиерейскому Синоду и волне логично, что решение вопросов духовного образования в дальнейшем было поручено именно ему.

Изучение материалов из Архива Германской епархии РПЦЗ позволяет сделать следующие выводы: учреждение заочной семинарии РПЦЗ при монастыре преподобного Иова Почаевского в Мюнхене явилось одним из этапов миссионерской деятельности Архиерейского Синода РПЦЗ в России в связи с объявлением постсоветского пространства «миссийной территорией» и открытия приходов РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата.

Учебный план и программа обучения в заочной семинарии РПЦЗ были разработаны с учетом накопленного в Зарубежной Церкви опыта духовного образования и специфических условий преподавания в России и происшедших в ней демократических преобразований.

Проект заочного образования в системе учебных учреждений РПЦЗ оказался востребованным, о чем свидетельствует количество обучаемых на протяжении всего времени функционирования заочной семинарии.

В период с 1991 по 1995 гг. деятельность заочной семинарии РПЦЗ можно оценить, как успешный миссионерский проект Архиерейского Синода РПЦЗ в России, способствовавший увеличению приходов этой юрисдикции и популяризации самой идеи «Белой Церкви».

Реорганизация учебного процесса в 1995 году и поручение продолжения учебной деятельности правящему архиерею Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ привели к сокращению числа студентов. Одновременно в Русской Православной Церкви Московского Патриархата стали открываться духовные учебные заведения, что способствовало снижению рейтинга популярности заочной семинарии РПЦЗ в России.

1 Акт о хиротонии архимандрита Евтихия во Епископа Ишимского и Сибирского от 26 июня (9 июля 1994 г.) //Православная Русь. – 1994. – №17.

2 Анкета заочной семинарии при монастыре преподобного Иова Почаевского в Мюнхене // АГЕ. Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

3 *Гегель Георг Вильгельм Фридрих.* Феноменология духа. – М., 2000.

4 Дж. Ваттимо. После христианства. – 2007.

5 *Дуглас Норт, Джон Уоллис, Барри Вайнгаст.* Насилие и социальные порядки Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М., 2011.

6 ЖУРНАЛЫ заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 21 августа 2007 года // http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=73:–21–2007–&catid=24&Itemid=47

7 Заочная семинария при монастыре преп. Иова Почаевского. – Мюнхен-Оберменцинг // АГЕ. Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

8 Заочная семинария при монастыре преп. Иова Почаевского. – Мюнхен-Оберменцинг, Рабочая программа января 1992 // АГЕФ.НА. Коробка Т.6 Б.

9 Зарубежная Церковь в России // Православная Русь. –1990. – №23.С.4-5.

10 Заявление канцелярии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей от 1/14 августа 1990 г. // Православная Русь. –1990. – №17. С.6.

11 Информационное письмо из канцелярии Германской епархии РПЦЗ № Д–75–2192–95–АМ от 06.06.96/19.06.1996 // АГЕ.Ф.НА. Коробка Т. 6 Б.

12 *Кант Иммануил.* Критика практического разума. – СПб, 2007.

13 Концепция дальнейшего реформирования системы духовного образования Русской Православной Церкви // http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=408&Itemid=65

14 Обращение всем учащимся Заочной семинарии при монастыре преп. Иова Почаевского(в Мюнхене) от 2/15 октября 1994 // АГЕ.Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

15 Обращение к Всезарубежному Собору Русской Православной Церкви Заграницей духовенства Русской Истинно–Православной Церкви от 6/19 июля 1993 г. // Суздальский паломник. –1994. – №№18,19,20 специальный выпуск.

16 Обращение учредителей Временного Высшего Церковного Управления к Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви Заграницей от 06/19 апреля 1994 г.//Суздальский паломник. – 1994.№№18,19,20 специальный выпуск.

17 Патриарший календарь на 2016 год. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015.

18 Перспективный план заочной семинарии РПЦЗ от 10/23.07.92 г. // АГЕ. Ф.НА. коробка Т.6 Б.

19 Положение о приходах Свободной Российский Православной Церкви принятое Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей 2/15 мая 1991 года // Православная Русь. – 1990. –№12(1417).

20 Предварительный проект учебного плана очных курсов при заочной православной семинарии преподобного Иова Почаевского от 10/23.07.92 г. С.1. //АГЕ. Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

21 Приходы РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата // Архив Отдела Внешних Церковных Связей Московского Патриархата.

22 Процесс возрождения начался. Беседа с Первоиерархом Русской Зарубежной Церкви Митрополитом Виталием // Православная Русь. –1992. – №17.

23 Резолюция третьего съезда духовенства, монашествующих и мирян Суздальской епархии Российской

Православной Свободной Церкви, юрисдикции РПЦЗ от 10/23 июня 1993 г. //Суздальский паломник. –1994. – №№18,19,20 специальный выпуск.

24 Свидетельство Архиепископа Тамбовского и Моршанского Лазаря от 5/18 августа 1991 г., выданное секретарю Германской епархии РПЦЗ священнику Николаю Артемову //АГЕ.Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

25 *Священник Николай Артемов.* О православной Российской Церкви за рубежом и на родине//Православный календарь 1991, печатаемый для приходов Российской Православной Церкви. – Мюнхен.1991.

26 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Жизнь и учения старца Силуана. – М., 2011.

27 Список пунктов получения литературы и кассет. Приложение к анкете заочной семинарии при монастыре преподобного Иова Почаевского в Мюнхене // АГЕ. Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

28 Список учащихся в заочной семинарии при монастыре преп.Иова Почаевского в Мюнхене по состоянию на 15 октября 1993 года//АГЕ.Ф.НА. коробка Т. 6 Б.

29 Указ № 11/35/134 Председателя Архиерейского Синода Митрополита Виталия от 4/17 октября 1992 года // Суздальский паломник. – №№18,19,20 специальный выпуск.1994.

30 Указ № 7/90/166 Председателя Архиерейского Синода Митрополита Виталия от 29 ноябр./12 дек.1992 // Суздальский паломник. – №№18,19,20 специальный выпуск.1994.

31 Указ Председателя Архиерейского Синода Митрополита Виталия от 8/21 октября 1991 года // Суздальский паломник. –1994. №№18,19,20 специальный выпуск.

32 Федеральный закон от 29.12.2012 N 273–ФЗ (ред. от 29.12.2017) «Об образовании в Российской Федерации» // http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/b819c620a8c698de35861ad4c9d9696ee0c3ee7a/

33 Хроника посещения архиепископом Берлинско–Германским Макром приходов Сибирского благочиния РПЦЗ// Вестник Германской епархии РПЦЗ. –1993. – №4.

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

АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА В СССР в 1970-е гг. (НА МАТЕРИАЛАХ ПРЕССЫ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ)

Предпринятые в 1930-х гг. попытки избавиться от православной веры в нашей стране путем физического уничтожения священно– и церковнослужителей не увенчались успехом, хотя Церковь, без сомнения, была серьезно подорвана. Начало Великой Отечественной войны перевело энергию коммунистических властей в другое русло, а коренной перелом в войне подтолкнул И.В. Сталина к переосмыслению роли РПЦ во внутренней и внешней политике. Так началось возрождение церковной структуры и иерархии. Оно было стремительным, но уже к концу 1940-х гг. отношение советского вождя к Московской Патриархии становится прохладнее и появляются первые признаки грядущего хрущевского наступления на религию. Надо отметить, что последнее, хотя и отличалось известной степенью агрессивности, все же не идет ни в какое сравнение с расстрелами тысяч священнослужителей в довоенный период. Во второй половине прошлого столетия основными инструментами в борьбе с Церковью были административные и идеологические, что в полной мере раскрылось как при Н.С. Хрущеве, так и в период так называемого «застоя». Несмотря на то, что Л.И. Брежнев, в отличие от Н.С. Хрущева, не грозился показать по телевизору последнего попа, при нем планомерно сокращалось количество православных храмов и священников (в СССР с 1971 по 1981 гг. количество церквей уменьшилось с 7 247 до 7 007

[12, с. 165]) и активно велась атеистическая пропаганда. В 1970-е гг. в идеологической сфере был принят ряд антирелигиозных постановлений, которые старательно реализовывались на местах.

При Л.И. Брежневе идеология, культура, цензура и образование были в ведении Михаила Андреевича Суслова – убежденного коммуниста, придерживавшегося ортодоксально-марксистских взглядов и уверенного в необходимости войны с буржуазной идеологией. Во второй половине 1960-х гг. продолжало сохраняться влияние последних грандиозных хрущевских атеистических проектов: «Мероприятий по усилению атеистического воспитания населения» (приняты 2 января 1964 г.) [см. 1, с. 85-92] и постановления Совета Министров РСФСР «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов» (18 февраля 1964 г.) [см. 2, с. 651-654]. Местные советские органы трудились на идеологической ниве, опираясь на эти документы. Но и к началу 1970-х гг. высокая религиозность сохранялась по всей стране, в связи с чем М.А. Суслов организовал новую попытку усиленного выкорчевывания религии из сознания народа. 16 июля 1971 г. было принято постановление ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания населения». ЦК обязывал партийные комитеты, комсомол, государственные органы, ведомства, общественные организации, творческие союзы всемерно усилить атеистическое воспитание людей.

Антирелигиозная пропаганда охватила всю страну. В осуществлении идеологической работы особо подчеркивалась важность средств массовой информации, литературы и искусства. Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС выпускались сборники «Вопросы научного атеизма». Академия наук СССР приступила к изданию ежегодника «Религия в современном мире». Ежемесячный тираж журнала «Наука и религия» составлял более 400 тыс. экземпляров [22, с. 441]. С 1975 г. издательство политической литературы начало выпускать «Библиотеку атеиста», которая охватила «широкий круг проблем, связанных с теорией и практикой научного атеизма» [21, с. 19]. Чтение лекций, проведение тематических вечеров зачастую сопровождалось показом соответствующих фильмов.

Что касается Владимирской области, то здесь на антирелигиозную работу обратили внимание уже после XXIV съезда КПСС (30 марта – 9 апреля 1971 г.), заявившего, что сердцевиной идейно-воспитательной работы является «формирование у широчайших масс трудящихся коммунистического мировоззрения». Появились призывы организовать клубы читателей журнала «Наука и религия» при библиотеках, домах культуры, сельских и профсоюзных клубах, в красных уголках цехов предприятий, в учебных заведениях, в общежи-

тиях студентов и рабочих [19]. В какой-то мере эти планы позже были претворены в жизнь.

Теме «XXIV съезд КПСС и задачи атеистического воспитания трудящихся» было посвящено первое в учебном году занятие в семинаре по научному атеизму на Муромском тепловозостроительном заводе. Семинар действовал с 1970 г., за год было проведено 14 занятий. Слушатели – лекторы-общественники – получали знания, необходимые для пропагандистской работы, и позже применяли их на практике. В Муроме, кроме этого, антирелигиозной пропагандой занимались Дом культуры имени Ленина и атеистическая секция первичной организации общества «Знание», действовавшая со второй половины 1960-х гг. Дом культуры проводил беседы и лекции на различные темы: «О сущности и вреде религиозных обрядов», «Разные религии у разных народов», «Христианство», сопровождая их показом соответствующих кинофильмов («С тех пор, как помнит история», «Мое отречение», «Чудотворная») [20].

На этой же волне активисты стеклозавода имени Дзержинского г. Гусь-Хрустальный провели социологическое исследование, которое показало, что «люди, совершающие церковные обряды, составляют по отношению ко всем работающим на предприятии менее одного процента». Цифра сама по себе вызывает удивление, так как известно, что даже в самые худшие в этом смысле годы процент крещения и церковного отпевания по отношению к числу рожденных и умерших не опускался по СССР ниже 20%. Но даже эти полученные данные взбудоражили идеологических работников. Были приняты соответствующие меры: лекторы стали писать больше статей в газету «Дзержинец», выступали по заводскому радио, разъясняя «сущность религии» [5].

Как можно заметить, заводы области отличались активностью в проведении научно-атеистической пропаганды. На Владимирском тракторном заводе был создан совет по атеизму, члены которого читали лекции, организовывали в цехах и отделах уголки атеиста, работали на агитплощадках всего микрорайона [10]. В Муроме соревнующиеся предприятия – радиозавод и завод радиоизмерительных приборов – включили в это соревнование и антирелигиозную работу. Организаторы-атеисты проводили беседы, лекции, диспуты, распространяли атеистическую литературу, работали с верующими индивидуально, занимались социологическими исследованиями [8].

Большое значение пропагандисты атеизма всегда придавали работе с подрастающим поколением. Исключением не являлась и Владимирская область. 30 октября 1971 г. в Меленковской средней школе №2 открылся клуб Юного атеиста для пятых, шестых, седьмых классов. Ученики готовили доклады, сооб-

щения, отрывки из рассказов для выразительного чтения, инсценировки, смотрели фильмы [23]. Школы Гусь-Хрустального также старались использовать разные формы пропаганды: вечера вопросов и ответов, обсуждения антирелигиозных книг и фильмов, пионерские сборы, партийные, комсомольские и родительские собрания [15]. В Суздальской средней школе с 1974 г. действовал лекторий «Юный атеист» для старшеклассников. Учеников не просто отвращали от Бога и родной веры, но и привлекали к проведению атеистических лекций в средних классах [27]. В Павловской средней школе (Суздальский район) трудился на ниве антирелигиозной пропаганды учитель истории Л.М. Панкратов. Его стараниями беседы на атеистические темы проводились во многих классах школы. В них использовались диафильмы, картины русских и советских художников, произведения художественной литературы, показывавшие, как гласит заметка, «роль церковников и религии в одурманивании людей». Антицерковная пропаганда в этой школе находилась в центре внимания буквально всего педагогического коллектива [7]. В одной из школ Камешковского района (поселок Новки) система атеистического воспитания пронизывала все ступени обучения и была направлена, «во-первых, к созданию у всех учащихся иммунитета к религии, во-вторых, к постоянному углублению атеистических убеждений школьников». Стараясь полностью оградить детей от Церкви, атеисты проникали и в семью: был создан лекторий для родителей [11]. И это далеко не полный перечень: каждая школа области стремилась соответствовать требованиям партии и ее идеологов.

Наряду с учителями работники медицины тоже вовлекались в работу по борьбе с религией и Церковью. Так, во время «декады атеизма» (12-22 апреля 1973 г.) врачи в числе прочих читали антирелигиозные лекции на предприятиях и в учреждениях Гусь-Хрустального. Среди них – главврач роддома С.Р. Наймагон выступал с лекцией для медицинских работников и молодых родителей «Религиозные обряды и здоровье» [14]. Вообще г. Гусь-Хрустальный отличался сильными кадрами пропагандистов-атеистов, здесь большое внимание уделялось атеистической работе. Местные работники здравоохранения (врачи, фельдшеры, медсестры) были привлечены к борьбе с крещением детей: только за 1973 год они провели более 180 лекций и бесед на предприятиях, в учреждениях и школах, выпустили санбюллетени «Медицина и религия», оформили «Уголки атеиста», прочитали атеистические беседы в больницах с выздоравливающими пациентами [15]. В Муромской железнодорожной стоматологической поликлинике пропагандист Г.А. Анохина дважды в месяц проводила с ме-

дработниками занятия: лекции и собеседования [9].

Однако надо отметить, что как во Владимирской области, так и в целом по стране антирелигиозные книги, статьи, картины, спектакли и кинофильмы нередко оставались посредственными в художественном, профессиональном исполнении. Сложился даже обязательный «серый» кинорепертуар для атеистических мероприятий. На них, как правило, показывались кинофильмы: «Чудотворная», «Тучи над Борском», «Анафема», «Грешница», «Исповедь» [6, с. 251]. Но они скорее порождали лишь раздражение от частого показа. Верующих отталкивала назойливость и прямолинейность атеистической пропаганды.

Наблюдая эти тенденции, советские авторы призывали идеологов атеистической пропаганды к развитию новых методов и подходов: «Неучет изменений, которые претерпевает религия в новых социальных условиях, ведет к абстрактной, поверхностной ее критике, <…> критика религии должна противостоять современным доводам ее защитников и пропагандистов, а аргументация теории научного атеизма быть на уровне достижений современного знания» [18, с. 10]. В то же время идеологи понимали, что настойчивая антицерковная пропаганда настраивает против верующих другую часть населения страны, поэтому авторы рекомендовали агитаторам сочетать научно-атеистическую работу «с чутким и внимательным отношением к верующим, в массе своей честным труженикам социалистического общества» [17, с. 3].

Авторы статей о состоянии антирелигиозной пропаганды в районах Владимирской области тоже неоднократно упоминали низкий уровень некоторых атеистических лекций и мероприятий, жаловались на отсутствие необходимых наглядных средств для успешной работы: «Мало еще выпускается хороших цветных диафильмов на антирелигиозную тематику… Магазины облкниготорга не смогли предложить никаких комплектов красочных открыток или плакатов по атеизму» [15]. Секретарь Судогодского райкома КПСС В. Гусева отмечала, что «в последнее время мало выпускается картин и плакатов, которые бы ярко и убедительно пропагандировали вопросы научного атеизма… Ощущается нехватка новых научно-популярных и художественных фильмов антирелигиозного направления. Мало выпускается методической литературы» [16]. Указанные проблемы будут достаточно остро стоять как в 1970-х гг., так и в следующее десятилетие, к концу которого они уже перестанут быть актуальными.

Отдельное место в системе борьбы с религиозным мировоззрением занимали новые гражданские обряды и праздники. Местные власти ориентировались в данном вопросе на упомянутое выше постановление Совета Министров РСФСР 1964 г. «О внедрении в быт советских

людей новых гражданских обрядов». Разумеется, активнее всего этим занимались в областном центре. Чтобы заинтересовать горожан «стариной» (в противовес торжественным церковным праздникам) проводились «Проводы русской зимы» и праздник «Березка». Они сопровождались выступлениями творческих коллективов, массовыми гуляниями, аттракционами для детей, спортивными играми и соревнованиями [25; 26]. К осени приурочили театрализованный праздник «Слава труду» с присягой выпускников техучилища, восхвалением сельских тружеников, развлекательными и спортивными выступлениями [13]. Были распространены и менее масштабные мероприятия: посвящение в рабочий класс, чествование рабочих династий, праздники профессий, проводы в армию, вручение паспорта, бал выпускников. Разумеется, праздники, гуляния и торжественные обряды имели большой успех у горожан, но, скорее всего, мало влияли на отход от Церкви верующих (ради чего они, собственно говоря, создавались). Участие в такого рода мероприятиях не мешало верующим посещать церкви и уж тем более, не сказывалось на вере в Бога. Тем более, что художественная сторона некоторых обрядов (например, посвящение в рабочие) и качество их проведения порой было не на высоком уровне.

Возможно, чуть более эффективными в смысле отвлечения людей от религии были обряды торжественной регистрации браков и новорожденных, прежде всего потому, что они подменяли конкретные церковные таинства – венчание и крещение. Зарегистрировать свой брак в праздничной обстановке стремились многие молодые семьи. Выписка из роддома во Владимире сопровождалась выдачей родителям памятных медалей (голубых или розовых), а иногда и детской концертной программой [24], что, несомненно, тоже привлекало внимание и оставляло приятные впечатления. В то же время процент крещения младенцев всегда оставался на достаточно высоком уровне, венчания же составляли всего около 2% от числа оформленных браков, а зачастую и меньше. Можно предположить, что когда дело касалось маленьких детей, сказывалось влияние верующих бабушек и определенные суеверные представления (окрестить ребенка, чтобы не болел).

Конец 1970-х гг. охарактеризовался двумя крупными проектами центральных органов власти, касающихся идеологической работы среди населения. В 1978 г. вышло постановление ЦК КПСС «О состоянии и мерах улучшения лекционной пропаганды» [3, с. 231-234]. 26 апреля 1979 г. Центральный комитет партии принял постановление «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы» [4, с. 333-346]. В обоих документах упоминалась и антирелигиозная пропаганда. Руководствуясь ими, ряд райко-

мов КПСС разработали меры по усилению атеистического воспитания населения, в какой-то степени реализованные уже в 1980-х гг. Но последнее десятилетие существования СССР стало временем коренного перелома в церковно-государственных взаимоотношениях и радикального пересмотра идеологической политики советских властей.

Источники:

1 «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения». Постановление ЦК КПСС от 2 января 1964 г. // О религии и церкви: Сборник документов / Под ред. Ф. Гаркавенко. – М.: Политиздат, 1965. – С. 85-92.

2 «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов». Постановление Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 г. // Систематическое собрание законов РСФСР, Указов Президиума Верховного Совета РСФСР и решений Правительства РСФСР / Под ред. В.С. Журавлевой, Ю.И. Лукина. В 15 т. Т. 13. – М.: Издательство «Юридическая литература», 1967. – С. 651-654.

3 «О состоянии и мерах улучшения лекционной пропаганды». Постановление ЦК КПСС от 27 февраля 1978 г. // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988) / Под общ. ред. А.Г. Егорова, К.М. Боголюбова. В 16 т. Т. 13: 1976–1980. – М.: Политиздат, 1987. – С. 231-234.

4 «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы». Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г. // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988) / Под общ. ред. А.Г. Егорова, К.М. Боголюбова. В 16 т. Т. 13: 1976–1980. – М.: Политиздат, 1987. – С. 333-346.

Литература:

5 *Александров В.* Сделано далеко не все // Призыв. – 1971. – 3 ноября.

6 *Алексеев В.А.* «Штурм небес» отменяется? (Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР). – М.: Издат. центр «Россия молодая», 1992. – 304 с. С. 251.

7 *Андреев А.* С коммунистической убежденностью // Сельская новь. – 1976. – 27 апреля.

8 *Бабин В.* Выступают атеисты // Призыв. – 1978. – 12 марта.

9 *Богатов В.* Рассказывают атеисты // Муромский рабочий. – 1975. – 5 августа.

10 *Васильев Н.* Оружие против религии // Призыв. – 1974. – 29 мая.

11 *Воронцов М.* Обобщать и пропагандировать // Призыв. – 1979. – 17 августа.

12 *Гераськин Ю.В.* Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х – 70-е годы XX века): Монография. – Рязань: Изд-во Рязан. гос. ун-та им. С.А. Есенина, 2007. – 272 с.

13 *Григорьев Ю.* Слава труду // Призыв. – 1972. – 12 сентября.

14 *Грицкевич Л.* Декада атеизма // Ленинское знамя. – 1973. – 13 апреля.

15 *Грицкевич Л.* Пропаганда атеизма // Призыв. – 1973. – 4 декабря.

16 *Гусева В.* Атеистическое воспитание трудящихся // Призыв. – 1974. – 15 мая.

17 *Иванов А.И., Лобазов П.К.* Политика Советского государства по вопросам религии и церкви. – М.: Знание, 1973. – 64 с. С. 3.

18 *Курочкин П.К.* Эволюция современного русского православия. – М.: Мысль, 1971. – 273 с. С. 10.

19 *Ландехов Н.* Новая форма атеистической пропаганды // Призыв. – 1971. – 1 июня.

20 *Лобачев М.* Каждый человек нам дорог // Призыв. – 1971. – 22 октября.

21 На книжную полку агитатора-атеиста // Политическая агитация. – 1978. – № 2, январь. – С. 19.

22 Настольная книга атеиста / С.Ф. Анисимов, Н.А. Аширов, М.С. Беленький и др.; Под общ. ред. С.Д. Сказкина. – М.: Политиздат, 1981. – 431 с. – С. 441.

23 Страницы атеиста. Обзор печати // Призыв. – 1972. – 4 августа.

24 *Федоров Е.* Человек родился // Знамя. – 1973. – 8 марта.

25 *Фокин В.* «Березка» в парках Владимира // Призыв. – 1972. – 14 июня.

26 *Фокин В., Юденич В.* Весна идет дорогами России // Призыв. – 1970. – 10 марта.

27 *Якунина А.* Атеистический лекторий в школе // Сельская новь. – 1976. – 10 февраля.

Капусткин Г., протоиерей,
магистр теологии,
преподаватель кафедры
богословия и библеистики

Гарькин М.А.,
студент IV курса ВДС

Преподавательская и проповеднической деятельность священноисповедника Афанасия (Сахарова) во Владимирской епархии

Жизнеописанию священноисповедника Афанасия (Сахарова) посвящены значительные работы различных авторов (А. Кравецкого, О.В. Косик, игумении Сергии (Ежиковой)). Тем не менее, вопросам его преподавательской и проповеднической деятельности не было уделено должного внимания. В данной статье последовательно, детально разбираются эти два вида служения владыки Афанасия, в которых он проявил себя особенно ярко.

Собранные в статье материалы призваны показать пример истинного христианского служения людям на фоне распространённой антицерковной обстановки в России.

Будущий святитель Афанасий (мирское имя Сергей) увидел свет 2 июля 1887 года по старому стилю в с. Паревка Кирсановского уезда (в настоящее время Инжавинский район) Тамбовской губернии. Ранние годы жизни Сергея прошли в древнем Владимире, который стал для него родным городом, где он начал своё служение.

Его отец, Григорий Петрович Сахаров, через полтора года после рождения сына умер. Он имел чин надворного советника и трудился делопроизводителем в женской гимназии. Выйдя в отставку в возрасте шестидесяти одного года, он женился на Матрене Андреевне – крестьянке из Тульской губернии. Супруги Сахаровы жили в согласии и любви. Они были благочестивыми

людьми, с особой добротой и отзывчивостью относившиеся к людям. Эти качества передались будущему владыке. Он сумел сохранить и приумножить эту любовь среди тяжких многолетних страданий.

Матрена Андреевна стремилась дать сыну духовное образования, что было сложно, ведь Сахаровы не принадлежали к духовному сословию. Но несмотря ни на что Сережу удалось устроить в Шуйское духовное училище, где он учился с 1896 по 1902 год. После учебы в училище состоялось поступление во Владимирскую духовную семинарию, где он обучался с 1902 по 1908 г. Затем были годы обучение в Московской духовной академии (с 1908 по 1912 г.). Любимыми дисциплинами будущего святителя были: история Русской Церкви, древнерусское церковное искусство, литургика и гомилетика (двум последним уделялось наибольшее внимание). После сдачи выпускных экзаменов состоялась успешная защита кандидатской работы на тему «Настроение верующей души по Триоди Постной». Сергей Сахаров окончил МДА в 1912 г. по II разряду со степенью кандидата богословия [8].

12 октября 1912 года Сергий Сахаров был пострижен в монашество с именем Афанасий, 14 октября рукоположен в иеродиакона, а 17-го – в священный сан.

Молодой иеромонах получил назначение быть преподавателем литургики и гомилетики в Полтавской духовной семинарии. 28 августа 1913 г. он был назначается смотрителем Клеванского духовного училища Волынской епархии. Вскоре отец Афанасий узнает, что во Владимирской семинарии освободилось место преподавателя пастырских дисциплин. Он тут же берет благословение, садится на поезд и едет в Петербург. С вокзала он направляется прямо к обер–прокурору Синода В.К. Саблеру. Тот выслушивает его и, наведя необходимые справки, тут же подписывает указ о переводе иеромонаха Афанасия во Владимир.

С 3 сентября 1913 года отец Афанасий стал преподавателем литургики и гомилетики в родной Владимирской духовной семинарии. Он обладал талантом, который заключался в умении заинтересовывать слушателя, вдохновлять его на изучение дисциплин. Ученики сравнивали его преподавание с ангельским пением хвалы Богу. Ученик будущего святителя, протоиерей Алексий Громов писал: «Мне посчастливилось в богословских классах семинарии иметь тебя учителем и классным руководителем. Я хорошо помню день, когда ты, молодой, энергичный, ревнующий о славе Божией, прибыл из Полтавы в родную семинарию, чтобы занять вакантную кафедру преподавателя литургики и гомилетики. Помню блестящую лекцию, которую ты прочел нам, приступая к работе, – о значении литургики и гомилетики в системе богословского образования. Никогда не забуду начальных

слов этой лекции. «На фронтоне нашей родной семинарии, – сказал ты, – написаны подлинно золотые слова: Дондеже свет имате, веруйте во свет, да сынове света будете (Ин 12: 36)». И дальше потекла речь плавная, красноречивая, убежденная и убеждающая. Ты говорил о красоте и величии православного богослужения, о том, что в наших богослужебных книгах, особенно в Триоди постной, есть произведения, не имеющие себе равных в литературе по силе своего духовного воздействия. Ты говорил дальше о важности церковной проповеди для утверждения среди людей евангельских заветов, о силе и значении слова вообще, приводил в пример лучших проповедников своего времени, силою слова привлекавших и увлекавших тысячи слушателей в Церковь Христову. Ты, как ангел, пел хвалу Богу перед юными слушателями, и «звук этой песни в душе молодой остался без слов, но живой». Ты говорил собственно о значении литургики и гомилетики в деле воспитания православного пастыря, а в души слушателей как-то невольно вкралось сознание важности богословского образования вообще, росло и крепло желание посвятить свою жизнь на служение Церкви Христовой» [5, с. 35].

Протоиерей Владимир Елховский, вспоминая уроки гомилетики отца Афанасия, отмечал, что на его занятиях все ученики произносили проповеди с последующим разбором. Елховский сообщает, как, по причине лени, не подготовившись в течение нескольких уроков, получил ряд единиц по предмету. Наконец в последний урок он приготовился как следует, и все единицы были исправлены на пятерки. Как же было не любить такого преподавателя [6, с. 43–44].

Преподавательская деятельность иеромонаха Афанасия проходила во время бурных споров о месте богослужения в жизни православного христианина. Многие говорили о том, что преподавание литургики в духовных школах является неудовлетворительным. Суть проблемы заключалась в том, что учащиеся получали только определенные навыки для составления богослужений по разным книгам. При этом выпускники духовных учебных заведений совсем мало знали содержание богослужебных книг. М. Муретов, учитель будущего епископа Афанасия по Московской духовной академии, вспоминал: «В детстве и во время училищного курса, когда я стоял в родном храме, эти громады в почерневших переплетах казались мне чем-то вроде сказочной чернокнижной магии» [7, с. 17]. Отец Афанасий стремился изменить подобное отношение учащихся к богослужебным книгам. Его целью являлось показать важность богослужения в духовной жизни каждого христианина. В своей кандидатской работе святитель Афанасий с особенной любовью пишет о церковной службе: «Что такое богослуже-

ние в своем существе, как не внутреннее общение твари с Творцом, глубоко интимная беседа души богоподобной с Самим Богом на том неизреченном языке, который слышал небошественный Павел на третьем небеси. Богослужение – это чистейшее созерцание, это как бы растворение души в Боге до забвения всего земного. Вся внешняя сторона богослужения, вся внешняя его обстановка – лишь среда, способствующая созданию именно такого настроения, облегчающая человеку земному и перстному, падшему и греховному, погруженному в заботы и житейские попечения, отрешиться, хотя бы на время, от уз плоти и земли, дабы он мог напитать свою душу, утешить ее величайшею для нее радостью богообщения, богосозерцания. И священные церковные песнопения, составляющие важнейшую часть нашего богослужения, имеют ту же задачу. И тогда, когда они указывают нам и уясняют высоты богословия, и тогда, когда раскрывают пред нами глубочайшие извилины нашей собственной души (которую, кстати сказать, мы сами–то уж очень худо знаем, а вернее, даже совсем не знаем), священные песнопения и молитвы преследуют одну цель – возвысить нас от земли к небу, возвести на степень созерцания и богообщения, о чем, по слову апостола, человеку нельзя пересказать (2 Кор.12:4)» [9, с.11].

1905 года Владимирская семинария называлась «красной» потому, что её учащиеся принимали участие в революционной деятельности. С нелюбимыми преподавателям учащиеся вели себя дерзко. Под партой читали запрещенные книги: «Русскую историю» социалиста Л.Э. Шишко, «Происхождение видов» Дарвина, и прочие издания. К выполнению домашних заданий относились пренебрежительно. Наконец учащиеся, примерно 700 человек, ушли с занятий и собрались на митинг в актовом зале. Начальство и учителя семинарии, а также приехавший архиепископ Николай (Налимов) безуспешно пытались уговорить бунтовщиков разойтись. Начался митинг, на котором требования забастовщиков были не понятны им самим. Вызвали жандармов, которые записали имена нескольких нарушителей, кого-то задержали. Многие были уволены, другие по просьбам родителей приняты обратно.

Дерзкие выходки учащихся не коснулись святителя Афанасия. У него с учащимися семинарии были хорошие отношения. Протоиерей Владимир Елховский описывает, как иеромонах Афанасий организовал с этими буйными семинаристами всенощное бдение, полностью соответствующее церковному уставу: «... иеромонах Афанасий уговорил нас устроить такую всенощную, какая пелась в старину. Нам это предложение понравилось, готовились мы к этой службе месяца полтора-два, спевались, разбирали устав. Все должно было

делаться по уставу. Раз «седальны», то в это время положено сидеть, и поэтому семинарский храм заставили скамейками. За шестопсалмием полагалось по «чаре вина», на чем особенно настаивали певчие. <...> Началась служба в шесть часов вечера, а закончилась в три часа утра» [11 с. 523]. Уже в эти годы будущий Владыка стремился к совершенному выполнению «уставного» богослужения, недаром он считал «Типикон» богодухновенной книгой [6, с. 43].

23 мая 1918 года Коммисариат народного образования города Владимира освободил иеромонаха Афанасия от должности преподавателя семинарии [10, с. 39].

В 1914 году на Владимирскую кафедру был назначен архиепископ Алексий (Дородницын). По его предложению в октябре этого же года был создан проповеднический кружок духовенства Владимирской епархии [1, с. 355], и отец Афанасий стал одним из усерднейших его членов. Интересно его мнение при обсуждении тем для проповедей на собрании кружка 25 октября 1915 года: «На Неделю 25-ю полагается Евангелие о законнике, вопросившем Спасителя, что нужно сделать, чтобы наследовать жизнь вечную, и притча о милосердном самарянине. Чтобы выбрать тему для проповеди, проповеднику необходимо внимательно прочитать Евангелие, вникнуть в его содержание, и та мысль, которая наиболее остановит на себе его внимание, может служить темой для его проповеди. Думается, что такой темой прежде всего может быть тот вопрос который поставил законник Спасителю: что нужно сделать, чтобы наследовать жизнь вечную? Тему эту раскрыть можно на основании ответа Господа нашего Иисуса Христа: «Возлюбиши Господа Бога твоего... и искренняго твоего, яко сам себе». Исполнение этой заповеди важно, потому что Царствие Небесное есть царство любви, и, чтобы приготовиться к нему, вступить в общение любви со святыми, необходимо усовершиться в любви к Господу Богу и ближнему. Такова одна тема. Можно затем поставить другой вопрос: кто мой ближний? – и на основании притчи Спасителя о милосердном самарянине выяснить, что мы должны сделать для своего ближнего. Самарянин сжалился над ближним и эту жалость обнаружил на деле: перевязал его раны, посадил на своего осла и отвез в гостиницу, где, отъезжая, дал содержателю гостиницы два динария. Далее можно перейти к ответу Спасителя: «Иди, и ты поступай так же». Необходимо, следовательно, не только правильно мыслить, но и правильно поступать. Затем можно еще остановиться на истолковании притчи, причем под человеком, впавшим в руки разбойников: часто разумеют грешника, который идет в страну распутства и впадает в руки разбойников, страстей и грехов. На помощь грешнику является Христос Спаситель. Не-

которые из таких тем были бы и современны. Их можно связать со сбором на Красный Крест, ибо служение раненым воинам уподобляется служению милосердного самарянина» [3, с. 945-947].

20 декабря 1915 года на собрании проповеднического кружка священник В. Беляев произнес экспромт на праздник Рождества Христова. При обсуждении этой проповеди иеромонах Афанасий сказал следующее: «Мне проповедь понравилась. По изложению она является живою, образною, картинною. Но некоторые мысли ее, как отметил отец протоиерей И. Уваров, неверны. Особенно неуместным представляется введение понятий большинства и меньшинства. Разве Господь приходил для одного большинства? Разве меньшинство – богатые – так и не могут уже спастись и ради их Господь не приходил? Затем некоторые выражения вроде «пеленки» представляются неуместными в отношении ко Христу. Припоминается мне, что у митрополита Филарета есть проповедь, где решается вопрос, почему Христос родился в убогих яслях. Филарет объясняет это тем, что Христос хотел стать ближе к беднякам, хотел, чтобы всякий мог прийти к Нему, как к простому человеку. Как видим, Филарет излагает те же мысли, что и отец Василий Беляев, но эти мысли изложены у Филарета иначе, и впечатление получается иное» [4, с.58]. Эти цитаты показывают, насколько серьезно и внимательно относился будущий священномученик к делу проповеди, направленному на спасение душ человеческих.

Будущий святитель Афанасий занимал должность помощника редактора «Проповеднического листка». С 13 марта 1914 года он стал членом комитета епархии по обсуждению проповедей, а с 15 сентября 1913 года стал заниматься внебогослужебными чтениями при Владимирском кафедральном Успенском соборе. Произносил он проповеди в этом соборе так же и во время богослужения. Например, в 1915 году произнёс проповедь на вечерне в день Святой Пасхи и в день спасения Его Императорского Величества, Государя Императора, и его Августейшей семьи от угрожавшей им опасности при крушении поезда; затем – на Сретение Господне и Успение Пресвятой Богородицы и в другие дни [10, с. 30].

В 1915 году «Владимирские епархиальные ведомости» сообщают о работе кружка молодых проповедников из числа учащихся Владимирской Духовной семинарии, руководителем которого был отец Афанасий: «В городе Владимире ревностное участие в деле проповедничества приняли преподаватели местных духовно-учебных заведений и кружок молодых проповедников из воспитанников семинарии, который под руководством преподавателя гомилетики энергично и с полным усердием проповедовал в местных приходских храмах» [2, с. 123-124].

Служение святителя Афанасия во Владимирской епархии может характеризоваться, как насыщенное, интересное, продуктивное. Знания, полученные им во время обучения в духовных школах, пригодились в дальнейшей его епархиальной деятельности. К своим обязанностям он относился ответственно и с глубоким пониманием дела, служение не было для него в тягость. Он занимался тем, что являлось его призванием, чем он искренно интересовался. И эта увлеченность передавалась воспитанникам семинарии, всем окружающим людям. Несомненно, что труды святителя, приносили огромную духовную пользу. Дела епископа Афанасия, направленные на спасения душ человеческих, были основаны на твердой и непоколебимой вере. Доказательством этой веры является преодоление многолетних тяжелых испытаний. Вся жизнь владыки является примером образцового служения Богу и людям для всех православных христиан на все времена, независимого от окружающей обстановки.

1 Владимирские епархиальные ведомости. – 1914. – № 45.

2 Владимирские епархиальные ведомости. – 1915. – № 19.

3 Владимирские епархиальные ведомости. – 1915. – № 46.

4 Владимирские епархиальные ведомости. – 1916. – № 4.

5 *Косик О.В.* Молитва всех вас спасет. Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / О. В. Косик. – М., 2000.– 353 с.

6 *Косик О.В.* Кто нас разлучит от любви Божией? Книга о священноисповеднике епископе Афанасии Ковровском / О.В. Косик. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. – 616 с.

7 *Кравецкий А.* Святитель Афанасий Ковровский. Биографический очерк / А. Кравецкий. – Владимир, 2007. – 136 с.

8 Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт. Братство во имя Всемилостивого Спаса [Электронный ресурс] .URL:http://kuz3.pstbi.ru/bin/nkws.exe/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTcGZfSmFf8LUseVyAXVyV8Kfc5tjMXEiAHVyDHtyPq6o9X2s**(дата обращения: 06.02.2018).

9 *Сахаров С.* Настроение верующей души по Триоди постной / Сахаров С. – М., 1997.– 52 с.

10 *Сергия (Ежикова), игумения.* Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец / Сергия (Ежикова), игумения. – СТСЛ, 2013. – 400 с.

11 Страницы истории России в летописи одного рода: (Автобиографические записки четырех поколений русских священников). 1814-1937. / – М., 2004.– 776 с.

Сидоров А., священник,
кандидат богословия, ректор,
заведующий кафедрой
богословия и библеистики

Жемериков А.А.,
студент IV курса ВДС

Владимирские епархиальные ведомости как источник по истории Владимирской епархии

Во Владимирских епархиальных ведомостях нашли отражение материалы, относящиеся к истории духовной жизни Владимирского края.

Журнал был разрешен к изданию Святейшим Синодом 17 сентября 1864 года по ходатайству епископа Владимирского Феофана (Говорова). «Ведомости» выходили в цветной обложке с нарядной рамкой, в двух частях, два раза в месяц, у неофициальной части в виде заставки было изображение креста и Евангелия в сиянии, весьма знакомое по духовным книгам 1840-х – 60-х годов. Сроки выхода издания остались неизменны, но цена менялась. Первоначально подписная цена составляла 5 р., с 1869 г. – 4 р. 20 к., с 1871 г. установлена отдельная расценка официальной и неофициальной частей, – первой 2 р. 10 к., второй 1 р. 50 к.; с 1872 г. цена повышена на обе части до 2 р. 80 к. и 1 р. 80 к.; с 1875 г. цена назначена за обе части 4 р.; эта цена держалась до 1884 г., когда была увеличена до 4 р. 50 к.; наконец, с 1885 г. установилась цена уже окончательно: «в тетрадях» 4 р. 50 к., в корешке 4 р. 75 к. и в цветной обложке 5 р. Размер издания постепенно увеличивался и в последние годы установился сравнительно довольно солидный. С 1871 г. изображение креста и Евангелия в заставке неофициальной части было заменено изображением Христа в сиянии с поднятою десницей.

Журнал выходил в 1865-1919 гг., первоначально два раза в месяц, в 1906-1917 гг. еженедельно, с № 10 за 1918 г. ежемесячно (в 1918 вышло 20 номеров), последний – № 5/6 (май-июнь) за 1919 г. С № 11 за 1917 г. «Владимирские епархиальные ведомости» издавались в газетном формате, № 11/12-19/20 за 1918 г. и № 1-5/6 за 1919 г. содержат только официальный отдел. Редактировали официальный и неофициальный отделы «Владимирских епархиальных ведомостей» сотрудники Владимирской духовной семинарии: в 1865-1868 гг. – священник Александр Сервицкий и К.Ф. Надеждин, в 1869-1871 гг. – ректор архимандрит Павел (Вильчинский) и священник А. Сервицкий, с 1872 г. – по-видимому, только священник А. Сервицкий (в издании не указан), с № 10 за 1873 г. – Н. Е. Беляев, с № 18 за 1877 г. – В.М. Орлов, с № 23 за 1886 г. – вновь Беляев, с № 24 за 1894 г. – М.А. Плаксин (с 1900 при участии В.Г. Добронравова, в издании не указан), с № 9 за 1903 г. – Н.В. Малицкий.

В официальной части, как обычно, печатались распоряжения епархиального начальства и Священного Синода, подлежащие опубликованию во всеобщее сведение, отчёты, списки. С 1892 г. – печатались исторические материалы из архива Патриаршего Приказа.

В неофициальной части «Владимирских епархиальных ведомостей» печатались проповеди и речи, толкования псалмов, апостольские и евангельские чтения, епархиальная хроника, сообщения о старообрядчестве и единоверии, календарные, полемические, нравоучительные и библиографические заметки и материалы. Кроме этого, публиковались статьи по истории древней Церкви («Православная Церковь в борьбе с арианством» (1880-1882) протоиерея М. Хераскова, «Гностик Маркион: (Его личность, канон и доктрина)» (1901-1902) А.М. Кремлёвского), по патрологии и агиографии («Святой Ипполит, епископ и мученик» (1867. № 2) священника А. Сервицкого и затем в № 3-11 его переиздание «Изыскания о Христе и антихристе»), переводы святоотеческих творений («Ответы на вопросы» преподобного Анастасия Синаита в 1866, «Педагог» Климента Александрийского в № 2, 4, 6, 15, 20-22 за 1868), множество материалов по истории Владимирской епархии (например, «Владимирский собор 1274 г. и его определения» в № 10, 11 за 1868), о святых («Святитель Симон, первый епископ Владимирский и Суздальский» священника М. Хераскова в № 3, 5, 7, 13 за 1867, «Церковные дела в княжение Георгия Всеволодовича и дела благочестия его самого» А. П-ского в № 15 за 1867, «Слова Серапиона, епископа Владимирского» в № 10 за 1867 и другие), об архиереях (биография архиепископа Парфения (Черткова) и его письма в 1877-1882, 1884,

1886; письма святителя Феофана Затворника в № 5, 6, 8, 9, 23 за 1897), о других церковных деятелях (например, о суздальском священнике Симеоне XV в. в № 18, 19 за 1872 и № 12-22 за 1898), монастырях, храмах и находящихся в них святынях, духовных школах (например, «Очерк истории Владимирской семинарии» К. Надеждина в № 4 и 10 за 1866, № 9 и 23 за 1867, № 16, 17, 23, 24 за 1868, № 10-14 за 1875, исторический очерк о церковноприходских школах епархии в № 3, 5, 9-12 за 1887, № 11 и 13 за 1889).

Исключительный интерес представляют номера журнала за последний год издания, так как в конце 1918-1919 г. в центральных губерниях России из официальных церковных изданий продолжали выходить только «Владимирские епархиальные ведомости» и «Новгородские епархиальные ведомости». Несмотря на начавшиеся гонения на Церковь (например, № 2-5, 7/8 за 1918 вышли с большими цензурными изъятиями), «Владимирские епархиальные ведомости» продолжали печатать подробную хронику епархиальной жизни и сведения о выполнении в епархии решений Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Например, в № 10/11 за 1918 г. полностью опубликованы «Журналы епархиального собрания духовенства и мирян Владимирской епархии 12-15 (25-28) июня 1918 г.».

В декабре 1914 – марте 1917 г. в качестве приложения к «Владимирским епархиальным ведомостям» выходил ежемесячный журнал «Проповеднический листок: Орган проповеднического кружка Владимирской епархии», который в 1914-1916 гг. редактировал ректор Владимирской духовной семинарии протоиерей Павел Борисовский (с 1915 архимандрит Павел), в 1916-1917 гг. – ректор архимандрит Герман (Косолапов), помощником редактора в № 4-10 за 1916 г. указан иеромонах священноисповедник Афанасий (Сахаров). В качестве приложений к «Владимирским епархиальным ведомостям» также были изданы «Сборник поучений епархиального духовенства» (1867, 1891), «Списки личного состава служащих в духовно-учебных заведениях» (1904-1905), программы преподавания, исторические материалы из архива Патриаршего приказа (1892-1899), списки членов и отчеты православных обществ и братств, отчеты и другие официальные документы епархиальных съездов, комитетов и тому подобное.

В 1920-х гг., после закрытия «Владимирских епархиальных ведомостей», во Владимире издавались журналы обновленцев «Церковь и жизнь» (1922) и «Церковная жизнь» (1924).

Журнал «Владимирские Епархиальные ведомости» внёс большой вклад в сохранение данных о взаимодействии духовной и социальной сторон жизни

Владимирского края, а опубликованные в нём материалы могут по праву считаться одними из достоверных источников в деле рассмотрения истории Владимирской земли.

1 Владимирские Епархиальные ведомости. – 1865-1919.

2 Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М., 2010. – Т. 9.С.64-65.

3 Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Т. III. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-tretij-vaal-vjacheslav/268

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

Наумов В.В.,
кандидат химических наук,
студент подготовительного
курса ВДС

История Владимирской духовной семинарии с 1865 по 1867 годы по материалам Владимирских епархиальных ведомостей

Владимирские епархиальные ведомости (ВЕВ) начинают издаваться во Владимиро-Суздальской епархии с 1865 года. Их издание связано с именем святителя Феофана Затворника, который с 1863 года возглавлял Владимирскую кафедру. Среди первых редакторов Владимирских епархиальных ведомостей были преподаватели Владимирской духовной семинарии: священники Александр Сервицкий и Ксенофонт Надеждин, протоиерей Федор Надеждин.

По своей структуре епархиальные ведомости состоят из официальной и неофициальной части. В официальной части приводятся распоряжения, постановления, указы. В указанный интервал времени – с 1865 по 1867 гг. – практически не встречаются распоряжения, касающиеся Владимирской семинарии, а в неофициальной части находим довольно много сведений об истории Семинарии с момента ее основания, об открытии воскресной школы.

Рассмотрим очерки об истории Владимирской семинарии. Именно они являются для нас наиболее интересными и информативными, повествующими о первых этапах становления и развития старейшего духовно-учебного заведения Владимирской епархии. Первый очерк по истории Семинарии мы встречаем во Владимирских епархиальных ведомостях за 1865 год [1]. Тогда Семинарии исполнилось 115 лет с момента основания, редакция ведомостей выра-

жала свое недоумение по поводу отсутствия полной истории Семинарии и выступило с предложением, чтобы в следующих номерах ВЕВ история учебного заведения была раскрыта. Вероятно, поводом к написанию истории ВДС послужило то, что в конце 1864 года учебное заведение отмечало пятидесятилетний юбилей с момента преобразования Семинарии в 1814 г.

В следующем номере рассказывается об открытии Семинарии [2]. Владимирская духовная семинария открывается в 1750 году по благословению епископа Владимирского Платона (Петрункевича). Здесь нужно обратить внимание на то, что история духовной школы владимирской земли начинается с открытия Суздальской семинарии в 1723 г.

Существенное значение имел выбор места для устроения семинарии. С этой целью епископ Платон в 1749 г. лично объезжает Владимир и находит, что Богородицкий девичий монастырь является лучшим местом для учреждения Семинарии. Сам монастырь после упразднения и обращения его имущества в пользу Семинарии находился в крайнем запустении. Но тут же правящий архиерей приказывает сделать «поправки оставшихся зданий, восстановить разрушившуюся ограду…» [2, с. 783], построить кельи.

А далее – за полгода до предполагаемого открытия Семинарии – епископ Платон направляет указы по всей епархии о высылке детей (в возрасте от 10 до 17 лет) священнослужителей в Семинарию. Для многих в то время Семинария представлялась чем-то непонятным, родители с неохотой отдавали своих детей туда. И в то же время, понимали, что если не доставят своих детей в образовательное учреждение, то будут подвержены наказаниям, среди которых отлучение священнослужителя от церкви и служения, всевозможные штрафы.

Всего же по епархии во Владимир было направлено более 800 обучающихся, и Богородицкий монастырь, конечно же, не смог бы разместить их всех на своей территории. Надо иметь в виду, что не все из этих детей успешно прошли вступительные испытания. Многие показали плохие результаты по грамоте (в Кинешемском уезде процент неграмотных детей составил более 50) [2, с. 781]. Высказывается предположение, что дети специально не показывали своих знаний, чтобы не быть оставленными в Семинарии.

На протяжении ста лет с момента открытия духовного заведения отношение к нему меняется: если в 1750-м году было тяжело отдавать своих детей в Семинарию, то уже спустя сто лет – тяжелым становится видеть сына, исключенного из Семинарии.

В приложении к неофициальной части [3] приводится разрядный список учеников всех отделений Владимирской духовной семинарии накануне 1864-65 учебного года. На этот момент в Семинарии существовало три

отделения (высшее, среднее, низшее), каждое из которых делилось на классы (первый, второй, третий), которые, в свою очередь, делились на разряды; число обучающихся составляет на тот момент около 550 человек.

Еще один очерк об истории Семинарии приводится в ведомостях за 1866 г. [4]. Здесь рассказывается о положении семинариста в середине XVIII века. Поскольку сборы с монастырей и церквей во многих епархиях в то время шли неисправно, то и семинаристы жили достаточно бедно. Временами они, уподобляясь нищим, «выпрашивали у горожан дневную пищу». Такое положение было обусловлено еще и тем, что в первые годы существования Семинарии Преосвященный Платон находился на череде в Священном Синоде в Санкт-Петербурге и не мог непосредственно управлять делами Семинарии. Кроме того, в его отсутствие в Семинарии часто происходили беспорядки.

Управлением Семинарии занималась Консистория. По благословению владыки Платона была учреждена семинарская контора, в задачу которой входило также управление духовным заведением. Состояла контора, как из монашествующего, так и белого духовенства. Члены конторы заботились, как об экономической части – о содержании учителей и учеников, так и об учебной и нравственной.

Начальником семинарии был ее ректор – архимандрит Павел. В очерке отмечается, что он был наделен от природы большими практическими способностями, но был для своего времени необразованным: едва умел кое-как писать и совершенно не знал грамматики. Именно практический ум отца архимандрита и побудил владыку Платона вручить ему управление Семинарией.

В 1753 г. из-за постоянных неисправностей в делах Семинарии Преосвященный Платон вводит новую должность – Интенданта, главной обязанностью которого был контроль за сбором и расходом денежных средств на учебное заведение. Были в Семинарии и наставники. Первым из них был иеродиакон Гедеон.

Еще один очерк истории духовной Семинарии [5] повествует о служителях учебного заведения, об одеждах учащих и учащихся, фактах, характеризующих ректора отца Павла и учителей, о первой ревизии и ее последствиях.

Несмотря на то, что новообразованное учебное заведение не имело достаточных средств к существованию, тем не менее, при Семинарии числилось большое число служителей и поваров: первые набирались с епархии, а вторые – приезжали с монастырей.

Что касается одежды, то в очерке говорится, что ни для учащих, ни для учащихся не было определенной форменной одежды. Например, ученик синтаксимы был одет в новую полотняную рубаху, имел красную стамедную опояску и синий суконный каф-

тан. В праздничное время он мог надеть синие перчатки, на руках его мог быть серебряный перстень [5, с. 432].

Последний очерк по истории Семинарии приведен в ведомостях за 1867 г. [6]. В нем говорится о назначении нового ректора и той радости, которую испытали наставники и ученики Семинарии в связи с этим. Новоизбранным ректором стал архимандрит Цареконстантинова монастыря Товий. Это был человек совершенно другого характера – доброго и, в то же время, мнительного. Одну из первых своих задач он видел в улучшении быта учеников и учителей Семинарии.

Во время ректорства архимандрита Товия, как повествует очерк, произошло два несчастных события. Первое из них было связано с «повальной болезнью» [6, с. 1071], которая явилась следствием скудной пищи и тесными помещениями. Начальству пришлось отпустить семинаристов по домам. Вторым несчастным событием стала смерть в 1757 г. владыки Платона. Семинаристы тех лет вспоминали его как «хотя и строгого, но попечительного относительно Семинарии архипастыря» [6, с. 1072], лишившись в его лице «своего защитника и покровителя».

В 1757 г. вместо Преосвященного Платона назначается архиепископ Антоний, грузин, который совершенно не владел русским языком. В помощь ему для управления епархией был назначен архимандрит Амвросий, который в том же году был поставлен на должность ректора Семинарии [6, с. 1073].

С любовью отзывались о ректоре отце архимандрите Амвросии учащиеся Семинарии. Он большое внимание уделял питанию семинаристов и их быту и часто сожалел о том, что «ученики почасту голодуют» [6, с. 1075].

В 1761 г. снова меняется ректор Семинарии. Вместо архимандрита Амвросия, которого, по некоторым данным, рукополагают в епископа, назначается архимандрит Цареконстантинова монастыря Авраамий. Свое назначение новый ректор воспринял без воодушевления, поскольку видел, как трудно управлять Семинарией.

Необходимо отметить то, насколько теплым и самоотверженным было отношение учителей к учащимся. Учителя делились со своими воспитанниками продуктами, хотя сами имели скудные припасы.

В ведомостях за 1866 г. [7] впервые встречаем извещение об учреждении стипендии во Владимирской семинарии. Идея эта принадлежала присутствующему в Святейшем Синоде придворному протоиерею Иоанну Рождественскому. Он ввёл стипендию для одного из лучших по успехам и поведению воспитанников (своекоштных), и с этой целью вносит капитал в 2000 рублей.

Несколько публикаций посвящены открытию и деятельности воскресной школ при Владимирской духовной Семинарии,

рассказывается и об ее открытии [8]. Накануне, в 1866 г. выходит распоряжение Священного Синода о прекращении преподавания медицины, сельского хозяйства и естественной истории и об открытии в 1867 учебном году повсеместно в Семинариях класса педагогики с учреждением воскресных школ с целью практического ознакомления воспитанников с педагогическими приемами.

Класс педагогики во Владимирской духовной семинарии был открыт 1 сентября 1867 г., а воскресная школа – 5 февраля. Главная заслуга в открытии воскресной школы принадлежала ректору семинарии архимандриту Алексию, который вскоре после этого был назначен на епископскую кафедру Томска.

Есть и еще одна заметка о воскресной школе при Владимирской семинарии [9]. Для учащихся семинарии воскресные и праздничные дни оказывались недостаточными для того, чтобы получить какие-то знания. Поэтому вскоре после открытия школы по ходатайству семинарского начальства правящий архиерей дает благословение на более частые занятия воскресной школы – по четвергам и субботам в свободное от занятий время. Для школы приобретается все необходимое: учебные пособия, литература, и прочее. Кроме того, заметно увеличивается число учащихся воскресной школы: владимирские жители охотно отдают в нее своих детей. В классах школы обучается до 150 человек и больше. Однако уже к Пасхе число учащихся школы уменьшилось наполовину. Это было связано с тем, что школу перестали посещать обучающиеся приходского и уездного училищ, чему были рады учителя-семинаристы.

Интересными могут показаться и заметки, связанные с участием семинаристов и их наставников в особых, торжественных богослужениях. Так, в рассматриваемом промежутке времени во ВЕВ приводится только одно такое сообщение. 5 августа 1867 г. в Семинарской церкви была совершена торжественная служба по случаю пятидесятилетнего юбилея митрополита Филарета [10]. На литургии, которую совершал проректор семинарии игумен Аркадий, присутствовали все наставники Семинарии и училища. В честь юбиляра отец проректор произнес проповедь, в которой отметил значение архипастыря в деле преуспеяния духовно-учебных заведений. Он, в частности, сказал: «Православное учение веры, чудеса миротворения, судьбы церкви Божией, дело благовестия и пастырства мы с малолетства изучали и до сих пор изучаем преимущественно под руководством творений Высокопреосвященнейшего митрополита Филарета» [10, с. 724].

Также за исследуемый интервал времени ВЕВ приводят несколько публикаций, посвященных рассмотрению вопросов, связанных с улучшением духовно-учебных заведений Влади-

мирской и других епархий [8], [11]-[12], деятельностью комитета, утвержденного для преобразования духовных школ [5], [13]-[14].

Две публикации о Семинарии содержатся в официальной части ВЕВ [15], [16]. В одной из них [15] содержится постановление Семинарского Правления о назначении пособия учащимся семинарии и училищ казенного содержания, указан порядок и обстоятельства предоставления прошений о предоставлении материальной помощи нуждающимся учащимся. В другой [16] содержится информация о распределении выпускников духовных академий на наставнические места в Семинарии.

Таким образом, ознакомившись с материалами Владимирских епархиальных ведомостей за первые три года своего издания, удалось извлечь интересную информацию по истории одного из старейших учебных заведений Владимира – Владимирской духовной семинарии. Отрадно, что в первых же своих номерах это епархиальное издание уделяет внимание самому духовному заведению и его истории с момента основания. Первые очерки по истории Владимирской семинарии содержат сведения о том, что представляла собой семинария больше двух веков назад, какие были условия обучения и проживания в ней, и как это было связано с личностями епархиального архиерея и ректора. Однако использование только исторических очерков ВЕВ дает неполную объективную оценку того времени. Для более полного понимания необходимо привлекать и другие источники.

1 Владимирские епархиальные ведомости. – 1865. – № 8 (часть неофициальная).

2 Владимирские епархиальные ведомости. – 1865. – № 14 (часть неофициальная).

3 Владимирские епархиальные ведомости. – 1865. – № 18 (часть неофициальная).

4 Владимирские епархиальные ведомости. – 1866. – № 10 (часть неофициальная).

5 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 9 (часть неофициальная).

6 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 23 (часть неофициальная).

7 Владимирские епархиальные ведомости. – 1866. – № 8 (часть неофициальная).

8 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 4 (часть неофициальная).

9 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 10 (часть неофициальная).

10 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 16 (часть неофициальная).

11 Владимирские епархиальные ведомости. – 1865. – № 20 (часть неофициальная).

12 Владимирские епархиальные ведомости. – 1865. – № 22 (часть неофициальная).

13 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 7 (часть неофициальная).

14 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 11 (часть неофициальная).

15 Владимирские епархиальные ведомости. – 1866. – № 1 (часть официальная).

16 Владимирские епархиальные ведомости. – 1867. – № 20 (часть официальная).

Горюнов А., священник,
заведующий сектором
заочного обучения,
преподаватель кафедры
церковно-исторических
и церковно-практических
дисциплин

Супрун П.Д.,
студент IV курса ВДС

Священнослужители Свято-Казанского храма села Палашкино (1862-1930-е гг.)

За всю историю Свято–Казанского храма в нем несли пастырскую службу много священно– и церковнослужителей, судьбы которых сложились по-разному. Жизнь и деятельность многих из них является для нас, православных христиан, образцом горячей и живой веры в Бога, смелости и терпения в отстаивании христианских истин. Наш моральный и духовный долг – вспомнить их имена. Историческая реальность такова, что мы сегодня не можем назвать имена всех священников, но в наших силах пролить свет на судьбы многих из них. Сегодня только редкие архивные материалы – свидетели тех дней, дают нам скудную информацию о тех, кто служил в храме села Палашкино. Порой, эти документы сообщают нам только имя и фамилию.

Трудности получения сведений о священнослужителях храма связаны еще и с тем, что в XIX веке низшее духовенство и их дети, как правило, фамилий не имели, а записывались под именем отца. Фамилию они получали в духовной школе в зависимости от успеваемости и прилежания или по причине какого–либо особого таланта, иногда даже по причине курьезной склонности или случая. Учащиеся на отлично получали фамилии по названиям церковных праздников, чтимых икон.

В России с давних пор церковный причт подразделялся на две категории: первая именовалась

священнослужителями, к ней относились священники и диаконы, вторая – церковнослужители, к ней относились дьячки и пономари. По консисторским сведениям, при храме состоял один священник и дьячок.

Интересной особенностью служения священноначалия Русской Православной Церкви в дореволюционный период было то, что священники и дьяконы преподавали в начальной или средней школе. Они вели педагогическую деятельность, часто совмещая духовную службу с должностью учителя или даже директора школы.

Вспомним имена тех, о ком нам говорят архивные документы и свидетельства современников, о тех, кто служил в церкви и оставил благородный след в истории храма. Приведем сохранившиеся до наших дней в архивах биографические сведения о священнослужителях храма в хронологическом порядке.

С 1862 по 1878 годы настоятелем Свято-Казанского храма в селе Палашкино был священник Александр Покровский.

Александр Андреевич родился в 1832 году в семье диакона. Богословское образование получил во Владимирской духовной семинарии, закончив второе отделение в 1852 году по второму разряду. Номер в общем разрядном списке – 45. В 1862 году был переведен в село Палашкино, в построенную в этом же году церковь Казанской Божией Матери. В декабре 1864 года за ревностное служение и благочестивое поведение он награжден набедренником. В 1870 году в апреле за ревностную и отличную службу был удостоен благословления Святейшего Синода [1]. С 1877 года отец Александр является законоучителем приходского училища в селе Палашкино.

Священник Александр Покровский вместе с женой Александрой Афанасьевной имели пять детей: трех дочерей и двух сыновей. Известно, что старшая дочь, Мария, обучалась в Нижегородском женском училище [2].

Отец Александр имел дар слова. Во Владимирских епархиальных ведомостях можно найти внушительный список его произведений, среди которых: некрологи в память священника А.Ф. Полисадова [3] и М.И. Успенского [4], «Воспоминания об открытии трапезы в Федоровском монастыре Переславля» [5], воспоминания о священнике А.Г. Тихомирове [6], а также две речи – в честь 50-ти летнего юбилея священника Ф.М. Покровского и на 700–летний юбилей памяти кончины преподобного Никиты Столпника [7].

В 1878 году священник Александр Андреевич Покровский был переведен в село Завалина Покровского уезда. Доподлинно известно, что отец Александр являлся действительным членом Общества вспомоществования нуждающимся ученикам Переславльского Духовного Училища [8].

С 1872 по 1884 годы настоятелем Свято-Казанского храма в селе Палашкино был священник Федор Леонтьевич Травчетов.

Федор Леонтьевич родился в 1834 году в семье диакона. Закончил 2-е отделение Владимирской духовной семинарии в 1858 году по 2-му разряду. Номер в общем разрядном списке – 39.

Нам известно, что после семинарии Федор Травчетов был направлен диаконом в храм села Кромаха Гороховецкого уезда, в 1861 году –рукоположен в священники села Чистухи, в 1866 году – награжден набедренником. 2 ноября 1872 года Федора Леонтьевича Травчетова назначают священником Свято-Казанского храма села Палашкино, в котором служил до своей кончины 25 сентября 1884 года. Он был похоронен на церковном кладбище.

Вместе со своей женой Любовью Абрамовной отец Федор воспитывал двух дочерей (Раису и Ольгу) и сына (Александра) [9]. Согласно Владимирским епархиальным ведомостям за февраль 1876 года отец Федор Травчетов являлся действительным членом Православного Миссионерского Общества по Владимирскому Комитету [10].

С ноября 1884 года по октябрь 1902 года настоятелем Свято-Казанского храма в селе Палашкино был священник Федор Алексеевич Карминов.

Федор Алексеевич родился в селе Матренино, Покровского уезда в 1858 году в семье диакона. Закончил второе отделение Владимирской духовной семинарии в 1882 году по 2 разряду. Номер в общем разрядном списке – 16. В этом же году был направлен законоучителем и учителем в Андреевскую земскую школу Покровского уезда.

23 ноября 1884 года епископ Феогност рукоположил его в священнический сан и определил настоятелем Казанской церкви села Палашкино. С 1885 года отец Федор состоит законоучителем местной церковно-приходской школы. В 1889 году Федор Алексеевич Карминов награжден набедренником «за труды по школе и весьма хорошее поведение» [11].

По Владимирским епархиальным ведомостям от 1891 года нам известно, что отец Федор являлся действительным членом Общества вспомоществования нуждающимся ученикам Владимирского Духовного Училища [12]. А по сведениям о состоянии пчеловодства во Владимирской губернии известно, что отец Федор держит в своем хозяйстве 90 ульев пчел, что позволяло ему обеспечивать храм восковыми свечами [13].

Вместе со своей женой Раисой Федоровной отец Федор воспитывал двух дочерей (Марию и Ольгу) и двух сыновей (Александра и Сергея). Старший сын Александр обучался в духовном училище, а старшая дочь Мария – в Епархиальном училище.

В октябре 1902 года священника Феодора Кармилова пере-

водят в храм села Лунева [14].

С октябрь 1902 года по 1907 год настоятелем Свято-Казанского храма в селе Палашкино был священник Владимир Михайлович Миртов.

Он родился 14 июля 1872 года во Владимире. В 1892 году закончил 2 отделение Владимирской духовной семинарии по 1 разряду. Номер в общем разрядном списке – 31 [15].

В 1897 году отец Владимир служил в селе Фомино Покровского уезда, в 1898 – в селе Лунево Владимирского уезда, с 1902 года – настоятель Свято-Казанского храма в селе Палашкино. А с сентября того же года он назначен заведующим и законоучителем церковноприходской школы [16]. 28 марта 1907 года отец Владимир был награжден скуфьёй [17]. А 24 августа того же года переведен в г. Переславль к Усекновенской церкви [18].

Владимир Михайлович был женат на Александре Ефимовне. У них было два сына: старший – Михаил и младший – Анатолий, который умер младенцем в 5 месяцев (6 января 1906 года) и был похоронен у храма [19].

Об обстоятельствах кончины отца Владимира Миртова нам стало известно из архивов Ярославской области. 18 октября 1937 года он был арестован и через 9 дней приговорен тройкой при УНКВД Ярославской области к высшей мере наказания – растрелу. Приговор был приведен в исполнение 29 октября 1937 года [20].

С 1907 года по 1917 год настоятелем Свято-Казанского храма в селе Палашкино был священник Викторин Афанасьевич Васильев.

Викторин Афанасьевич является выходцем из почетных граждан, родился он в 1868 году. Закончил 1 отделение Владимирской духовной семинарии в 1892 году по 2 разряду. Номер в общем разрядном списке – 22.

С 1 февраля 1893 года был назначен учителем Архангельской церковноприходской школы Покровского уезда. 22 ноября 1894 года направлен в Усольчное народное училище Переславльского уезда. В 1895 году отец Виктор был направлен в село Бавлены Юрьевского уезда. В 1902 году перемещен в церковь села Переславль. 18 января 1903 года награжден набедренником [21].

24 августа 1907 года он был направлен из Усекновенской церкви г. Переславль в Казанский храм села Палашкино. О наградах отца Викторина известно, что он был награжден в 1909 году скуфьей, а к Пасхе 1917 года – камилавкой [22].

Вместе со своей супругой Лидией Николаевной они воспитывали трех дочерей (Ольгу, Лидию, Капитолину) и сына (Бориса). Известно, что старшая дочь Ольга была учителем в церковноприходской школе, а сын Борис – учителем в духовной семинарии.

С 1907 года по 1917 год настоятелем Свято-Казанского

храма в селе Палашкино был священник Александр Фомич Круковский.

Упоминается как священник Свято–Казанского храма в списках священнослужителей религиозного общества с. Палашкино Владимирского уезда, а также в описях имущества 24 сентября 1930 года «за невыполнение хлебозаготовок» и «за неуплату единого сельскохозяйственного налога» [23].

Дальнейшие сведения о священнослужителях Казанского храма села Палашкино в период с 1917 года очень скудны и доходят до нас в виде кратких упоминаний некоторых отдельных документов послереволюционного периода. Так, согласно Циркуляру Наркомпроса НКВД, в списке лиц, лишенных избирательных прав согласно ст. 65 Конституции, по Давыдовской волости Владимирского уезда за 1922-1923 года числится священник села Палашкино Анципетров Александр. В графе «чем занимался до революции» стоит запись – священник. В аналогичных списках за 1925 год числится священником села Палашкино отец Иоанн Невский.

Так трудились на ниве Христовой Палашкинсого села пастыри стада словесного. Вот, какой добрый след оставили после себя священнослужители Свято-Казанского храма. Память о них до сих пор хранится в форме устного предания среди старожил. Собранный нами материал поможет всем прихожанам этого восстанавливаемого сегодня храма сохранить историю своего прихода и передать ее следующим поколениям, а также подтверждением слов апостола Павла, который увещевал: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13:7).

1 Владимирские епархиальные ведомости № 12 от 15 июня 1870 года.

2 Из клировой ведомости Владимирской епархии за 1871 год. ГАВО. Фонд 556, опись 109, Дело 120.

3 Речь свящ. А. Покровского, напечатанная во Владимирских епархиальных ведомостях за 1876 год № 8

4 Владимирские епархиальные ведомости 15 сентября 1884 года, № 18 часть неофициальная.

5 Владимирские епархиальные ведомости 1 мая 1889 года, № 9 часть неофициальная.

6 Речь свящ. А. Покровского, напечатанная во Владимирских епархиальных ведомостях (№ 22,15 ноября 1885г., часть неофициальная).

7 Владимирские епархиальные ведомости 1августа 1886 года, № 15, часть неофициальная.

8 Владимирские епархиальные ведомости 1 января 1882 года, № 1 часть неофициальная.

9 Из клировой ведомости Владимирской епархии за 1873 год.

10 *Малицкий Н.* «История Владимирской духовной семинарии» Выпуск 3, М., 1902.

11 Списки воспитанников Владимирской духовной семинарии 1750 – 1900 гг.

12 *Малицкий Н.* «История Владимирской духовной семинарии» Выпуск 3, М., 1902.

13 Списки воспитанников Владимирской духовной семинарии 1750 – 1900 гг.

14 Из клировой ведомости Владимирской епархии за 1898 год. ГАВО. Фонд 556, опись 109, дело 534.

15 Владимирские епархиальные ведомости 1марта 1891 года, № 5, часть официальная.

16 ГАВО. Фонд 450, дело 73, опись 1.

17 Ведомость о школах Владимирского уезда за 1902–3 гг.

18 Владимирские епархиальные ведомости 7 апреля 1907 года, № 14.

19 Владимирские епархиальные ведомости 1907 года, № 35, часть официальная.

20 Н. Малицкий: «История Владимирской духовной семинарии» Выпуск 3, М., 1902.

21 Списки воспитанников Владимирской духовной семинарии 1750 – 1900 гг.

22 Владимирские епархиальные ведомости от 30 марта 1917 года, № 13.

23 ГАВО, Фонд 307, опись 2, ед. хр. 339, дело 9: Списки священноцерковнослужителей религиозного общества с. Палашкино Владимирского уезда.

Горбачук Г., протоиерей
кандидат философских
наук, магистр теологии,
преподаватель кафедры
богословия и библеистики

Машенцев Д.Г.,
студент IV курса ВДС

Древние Алано-Скифские святые

На встрече в Даниловом монастыре в Москве 30 января 2018 года, приветствуя Святейшего Патриарха Кирилла, глава республики Северная Осетия В.З. Битаров поблагодарил Предстоятеля Русской Православной Церкви за внимание к проблемам республики, а также рассказал о создании рабочей группы и оргкомитета по подготовке к празднованию 1100–летия Крещения Алании, которое в соответствии с Указом Президента Российской Федерации состоится в 2022 году [18]. Это великий юбилей для всей христианской России.

Вопрос о времени Крещения Алании достаточно дискуссионный. Речь идет о землях Западного аланского государства на Северо-Восточном Кавказе в верховьях Кубани. Христианизация этих территорий началась в связи с тем, что христианство приняла местная правящая династия.

Можно считать установленным, что это событие произошло в патриаршество Константинопольского патриарха Николая Мистика (852 – 15 мая 925 гг.). Однако, Николай Мистик управлял Константинопольской церковью дважды – первый раз с 901 по 907 год, и второй раз с 912 по 925 год.

Большинство исследователей считает, что Крещение Алании произошло во второе патриаршество патриарха Николая стараниями греческих миссионеров – монаха Евфимия (с 912) и архиепископа Петра (914-918), действовавших при поддержке

абхазских царей Константина III и Георгия II [16]. Существует и другая версия, на наш взгляд более убедительная, что миссия среди алан была осуществлена в самом начале первого патриаршества Николая Мистика – в 901-902 году [10, с. 37].

Опираясь на письма Николая Мистика, исследователи, в частности Н. Волков, хронологию событий выстраивали следующим образом: 1) первая миссия в Аланию монаха Евфимия и будущего настоятеля Олимпийского монастыря и возвращение их на родину; 2) направление в Аланию первого епископа Петра и вторая миссия в Аланию того же Евфимия.

Убедительность аргументов Н. Волкова очевидна. Христианская миссия в Аланию отправлялась еще в первое патриаршество Николая Мистика [3, с.163-265]. Естественно, что и в период своего второго патриаршества первосвятитель Николай продолжил это апостольское делание. Н. Волков датировал первое патриаршество Николая Мистика 896-907 годами.

В последние годы своей жизни патриарх Николай направлял миссионеров к аланам и хазарам, поддерживал переписку с армянским царём Ашотом II, пытаясь вернуть армян к греческой церкви. Предполагается, что во время аланской миссии были воздвигнуты первые сохранившиеся на территории Российской Федерации христианские храмы.

Конечно, христианство в Алании постоянно укреплялось. И в определенном смысле рубежной датой этого процесса можно считать 1032 год – время дарования Аланской епархии статуса митрополии. Поэтому празднование 1100-летнего юбилея Крещения Алании может хронологически и вариативно находиться в ряде мест этого периода.

Обращаясь к истокам христианства на южных рубежах нашего отечества, в первую очередь надлежит обратить внимание на тот духовный плод, который возрастила Христова Церковь в лице своих святых на этих землях. К сожалению, до сих пор нет выверенного официального списка алано-осетинских святых. Несомненно, для церковных историков это серьезная исследовательская задача на будущее. В нашей же статье мы стремились выявить наиболее известных и значимых аланских святых за почти 900–летний период, предшествовавший официальному принятию христианства в Алании. В каком-то смысле – это подготовительная работа в данном направлении.

Из дошедших до нас хроник народ аланов упоминается у древних историков Птолемея, Маркиана Ираклийского, Иосифа Флавия, Плиния Старшего, Страбона и некоторых других [11, с. 440-444]. Аланы – это группа ирано-язычных племен, которые были родственны сарматам. Впервые название «аланы» встречается в виде названия сарматского племени «роксоланы».

Аланы часто упоминались в

период великого переселения народов и между германскими племенами, хотя в действительности их надлежит относить к скифским племенам, которые в свою очередь причислялись к арийцам. Изначально они обитали на Кавказе, но затем распространились к северу до Дона [13, с. 353].

Таким образом, территория Северного Причерноморья, где ранее кочевали племена скифов и сармат, это есть и территория древней Алании. Союз аланских племен вплоть до 70-х годов IV века занимал огромную территорию, пока не был разгромлен гуннами. Миграция алан шла в различных направлениях в том числе и в сторону Кавказа. Постепенно аланы смешались с иберо-кавказскими народностями.

Позже, после гуннов, Северокавказская Алания соседствовала с хазарами, половцами. Митрополит Макарий (Булгаков) считал, что алан должно отождествить с хазарами. Однако, эта версия в науке не очень прижилась [9, с.133-137].

Аланы селились на землях Придонья, Крыма, Северного Причерноморья. Во многих древних греческих, арабских, персидских, армянских хрониках этот народ так и именовался «аланы». Русские летописи называют его «асами» или «ясами». Грузинские источники именуют их «осами» или «овсами» [11, с. 442].

Есть и ещё одно предположение, которое связано со скифо-аланским присутствием на Святой Земле. Как известно, в 604 году скифо-аланы совершили набег на Палестину и сожгли храм Астарты – Афродиты в Аскалоне на берегу Средиземного моря. Возле Бефсана на реке Иордан находилась крепость, которая носила название Скифополь. Там находилось кладбище скифов, которые погибли от эпидемии во время этого набега. По этой причине эта местность стала именоваться по имени скифов [1, с. 32.].

Само наименование Бефсана Скифополем имеет свою глубокую, укоренённую в библейских текстах историю (Суд. 1, 27). Кроме того, эта местность связана и с периодом завоевания в IV веке Иудеи Александром Македонским. Предполагают, что именно здесь он поселил участвовавших в походе ветеранов – скифов [17]. По свидетельству Библии во II веке до н.э. иудеи и скифы мирно жили в пределах Скифополя (2 Мак. 12, 29). Ныне Скифополь, город в Израиле, именуется Бет – Шеан («дом покоя»).

Таким образом, освещая вопрос о древних христианских скифо-аланских святых, мы будем иметь ввиду достаточно широкий ареал обитания этих народов, а также его отдельных представителей на территориях других государств.

Христианизация территорий, где жили скифо-аланские племена, – это длительный процесс, уходящий своими корнями к апостольскому веку. Современный исследователь истории христианства на Северном Кавказе В.А.

Кузнецов приводит сообщение монаха Епифания (IX-X вв.) из патрологии Ж. Миня о том, что апостол Андрей Первозванный «учил скифов, косогдиан и горсинов в Севастополе великом, где укрепление Апсара и гавань Исса и Фазис река; здесь обитают иверы и сузы и фусты и аланы». Епифаний относит эти события к третьему миссионерскому путешествию апостола Андрея. В грузинском варианте этого источника Алания поименована «землей Осетинцев» [6, с. 40 – 41]. Проповедовал здесь и апостол Симон Кананит.

Конечно, эти сообщения могут носить определенную долю апокрифичности. Однако, если учесть, что древние учителя церкви, как например, Ориген, именовали апостола Андрея «апостолом Севера» (по отношению к Палестине), то историческая достоверность этих сказаний представляется далеко не легендарной.

С первых веков христианства до нас дошло немного имен, которые можно было бы с достаточной долей вероятности отнести к прославленным скифо-аланским святым. Однако, ими не исчерпывается присутствие христианства в этих народах. Оно, несомненно, было и шире и глубже.

Один из древнейших аланских святых – мученик Сухий Месукевийский (I–II вв.). Еще один вариант его имени – Сукиас. Он пострадал в Армении, где и доныне особо почитается. Вместе с Сукиасом пострадали и 17 аланских придворных, которые приняли христианство от учеников апостола Фаддея, которых возглавлял святой Воски. Это была группа сородичей аланской царевны Сатиник, которая прибыла в Армению по причине ее брака с армянским царем Арташесом.

Святые подвизались на горе Сукавет, «питаясь растениями и ведя ангелоподобную жизнь». Сохранились имена святых: Сукиас (Баракад), Лункианос, Полоктэс, Кодратос, Идиксикирос, Мемнас, Фокас, Сергис, Дуетиос, Андраниос, Зосимос, Бектос, Талкеса, Иорданэс, Анастас, Теодорос, Акопос и Феодосиос. Позже святые пострадали от аланского царя–язычника Дидианоса, который требовал возвращения святых из Армении обратно в Аланию [14].

Некоторые исследователи хотели бы отодвинуть время жизни и подвига мучеников – сукиасянцев чуть ли не к V веку. Однако, убедительных аргументов они не приводят [6, с. 41-42].

К праведникам, которых можно причислить к аланским святым, должно отнести и святых мучеников Инну, Пинну и Римму. Время их мученического подвига точно неизвестно – датировка колеблется от II до IV века. Важнее другое – они были тавроскифами и жили где-то между Балаклавой и Алуштой, то есть были родом из Малой Скифии (территория от устья Дуная до Фракии) [5, с. 43]. С проповедью Евангелия святые дошли до устья Дуная, где и пострадали. Интересно то, что по

сказанию жития через семь лет после своей кончины святые явились епископу Гедцу и просили перенести их мощи в селение Аликс (Алушта). Археологические данные подтверждают, что в этой местности издревле жили тавры, готы и аланы [20].

Из святых III века должно назвать святого великомученика Меркурия Кесарийского, который был по происхождению скифом, служил в римской армии и участвовал в походе императора Декия против готов. За исповедание христианства был обезглавлен [19].

В IV веке прославился в подвижничестве и монашеском богословии преподобномученик сармат Амат, который был учеником Антония Великого и Макария Великого [8, с. 16]. По мнению А.Л. Дворкина, монахом скифского происхождения (Малая Скифия, территория румынской Добруджи) был и преподобный Иоанн Кассиан Римлянин (ум. в 435 г.) [4, с. 241 – 242].

В VI веке на Западе, в Аквитании подвизался святой Гоар, который носил ярко выраженное аланское имя. Он родился в период правления Хильдеберта I (497-558 гг.), сына Хлодвига. Есть предположение, что среди паломников, приходивших к святому Гоару, было немало алан [2, с. 110].

Румынская Православная и Католическая Церковь прославили в лике святых римского монаха первой половины VI века Дионисия Малого, который по происхождению был уроженцем Малой Скифии. Как известно, Дионисий является основоположником летоисчисления от Рождества Христова [12, 349-352].

Определенное отношение к Алании имеет и преподобный Максим Исповедник, который в VII веке был изгнан из Византии в эти места всвязи с твердым исповеданием православной веры. Преподобный Максим скончался 13 августа 662 года на территории Мисимианы, вероятно, в крепости в верховьях реки Сакен (возможно, этимология этого слова происходит от аланского «саг» – олень). В массе своей Алания тогда еще не была христианской, но христианство усиливалось и можно утверждать, что оно было знакомо верхнекубанским аланам [6, с. 46].

В месяцеслове византийского императора Василия II Болгаробойцы (958-1025) содержится рассказ о том, что в царствование императора–иконоборца Константина Копронима (718-775) многие христиане за почитание святых икон были преданы мучениям, сосланы и казнены. Среди них был лишен ноздрей и сослан в Херсонес некий безимянный затворник Сосфенский. Его хотели умертвить, но он ушел в Хазарию, где был епископом. Митрополит Макарий (Булгаков) считал, что в данном случае Хазария – это то же самое, что и Алания [9, с. 131–132].

Из широко известных христианских святых должно упомянуть блаженного Андрея Христа ради

юродивого. Он был рабом царского телохранителя Феогноста, жил в X веке в Константинополе во время правления императора Льва Великого. По происхождению он был скифом. Около 910 года во Влахернском храме блаженный имел видение Пресвятой Богородицы. Это событие легло на Руси в основу праздника Покрова Пресвятой Богородицы, который особо возвеличил святой благоверный великий князь Андрей Боголюбский. Преставился блаженный Андрей в 936 году [15].

Блаженный Андрей Христа ради юродивый является одним из последних святых по времени продвижения христианства на скифо-аланские территории вплоть до официального Крещения Алании. С этого времени открывается новая эпоха в истории аланского христианства, которая охватывает и наше время.

Сегодня продолжается научно-исследовательская работа по выявлению древних и новых аланских святых. Примером могут послужить работы, ведущиеся в направлении прославления христианских новомучеников и исповедников XX века на Кавказе. Об этом же свидетельствуют масштабные международные исследования по вопросу канонизации великой княгини Марии Шварновны, супруги великого князя Владимирского Всеволода III, Большое Гнездо. Будет уместным сказать несколько слов об этой праведнице, через которую усматривается определенная связь между древней Осетией и Владимирской землей.

У отца Марии было три дочери. Две из них регулярно называются дочерьми Чеха. Трудно интерпретировать само название «чех». Некоторые исследователи пытаются соотнести это наименование с национальной принадлежностью отца Марии. Однако, это едва ли верно. Данное наименование вполне могло быть просто прозвищем этого человека. Факты, хотя и косвенно, говорят о том же.

Согласно Ипатьевской летописи младшая сестра Марии, которая вышла замуж за Мстислава Святославовича, названа «ясыней» [7, с. 368-381]. Отсюда исследователи небезосновательно делают вывод о яском происхождении Марии. Сегодня ясы – это этническая группа в Венгрии, родственная осетинам, первоначально – одно из аланских племен, которое пришло на территорию Венгрии в XIII веке [21]. Следовательно, с большой вероятностью можно утверждать, что Мария Шварновна была осетинкой.

История христианства в Алании – яркая страница в истории всей Русской Православной Церкви. И она достойна самого пристального внимания исследователей.

1 *Артамонов М.И.* Киммерийцы и скифы. Л., 1974. – 156 с.

2 *Бахрах Бернард С.* Аланы на Западе. М., 1993. – 191 с.

3 *Волков Н.* Николай Мистик, Патриарх Константинопольский (896-925 гг.) // Прибавления к творениям св. Отцов. М., 1861. Ч. 20. Кн. 2. С. 163-265.

4 *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций. – Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. – 924 с.

5 *Качмазова М., Дигоев Г., Кантемиров Г.* Дорогами отцов. Владикавказ, 2006 (рукопись).

6 *Кузнецов В.А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. / В.А. Кузнецов – Пятигорск: ООО Издательство «СНЕГ», 2007. – 200 с.: илл.

7 *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Кем была «Мария Всеволожая»? Отчество и происхождение трех русских княгинь XII в. // А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. Выбор имени у русских князей в X—XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. – М.: Индрик, 2006. (Труды по филологии и истории.) Экскурс 5. С. 368—381

8 *Ляшевский Стефан.* История христианства в Земле Русской с I по XI век. / Стефан Ляшевский. – М.: ФАИР – ПРЕСС, 2002. – 320 с.: ил.

9 *Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Книга первая. – М.: Издательство Валаамского Спасо – Преображенского монастыря, 1994. – 408 с.

10 Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2000. – 656 с.

11 Православная энциклопедия. Т. I. Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2000. – 752 с.

12 Православная энциклопедия. Т. 15. Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2007. – 752 с.

13 Энциклопедический словарь под редакцией Андреевского И.Е. Т. I. Издатели: Брокгауз Ф.А. (Лейпциг), Ефрон И.А. (С.–Петербург). С.–Петербург, 1890. – 480 с.

14 Adamovka.ru [Электронный ресурс]. URL: http://adamovka.ru/saint/?id=1906 (дата обращения: 20.02.2018).

15 *Гиоева И.А.* Скифские и аланские епархии и святые [Электронный ресурс]. URL: http://www.stpds.ru/userfiles/file/I_A_Gioeva.docx (дата обращения: 22.02.2018).

16 Древо. Открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: http://drevo-info.ru/articles/22373.html (дата обращения: 25.02.2018).

17 Занимательный Израиль [Электронный ресурс]. Livejournal. URL: https://all–israel.livejournal.com/634774.html (дата обращения: 20.02.2018).

18 Официальный сайт московского патриархата [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5139095.html (дата обращения: 22.02.2018).

19 Официальный сайт московского патриархата [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/912779.html (дата обращения: 20.02.2018).

20 Туристический портал города Алушты. История Алушты [Электронный ресурс]. URL: 36560.ru/история–Алушты/.html (дата обращения: 20.02.2018).

21 Ясы. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ясы (дата обращения: 22.02.2018).

МИССИОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

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

Нравственное воспитание в семье преподобного Силуана Афонского

Говоря о православном нравственном воспитании, для многих интересно было бы заглянуть во внутренние взаимоотношения в семьях, где воспитывались люди, впоследствии прославленные Церковью в лике святых. К сожалению, это случается довольно редко, поэтому для нас так ценны те случаи, когда такая возможность открывается.

К этому числу относится преподобный Силуан Афонский, чье жизнеописание было составлено блаженной памяти схиархимандритом Софронием (Сахаровым), духовным сподвижником и учеником преподобного Силуана. Имя Старца Силуана особо знаменательно, потому что в 2018 году вся Полнота Православной Церкви духовно торжествует о памяти 80-летия блаженной кончины преподобного.

Возвратившись после Второй Мировой Войны с Афона во Францию, архимандрит Софроний написал и издал в Париже в 1952 году книгу «Старец Силуан». Целью написания книги было свидетельство миру о новом явлении в духовной жизни Православной Церкви – человеке великой духовной силы, имевшему дар высочайшей молитвы за весь мир, которому в Своем чудном видении-откровении Сам Господь Иисус дал заповедь: «Держи ум твой во аде, и не отчаивайся». Десятилетиями монах Силуан пребывал в «титанической борьбе», из которой, как пишет о нем архимандрит Софроний, вышел победителем по

образу и подобию Христа Спасителя, сказавшего Своим ученикам накануне Своей Крестной смерти: «Мужайтесь, Я победил мир!» (Ин. 16, 33)

В соответствии с Синодальным деянием Константинопольского Патриархата от 26 ноября 1987 года, монах Силуан (Антонов), насельник святого ставропигиального Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой Горе Афон, был прославлен в лике святых. Имя преподобного Силуана Афонского было внесено в месяцеслов Московского Патриархата Русской Православной Церкви за 1992 год по благословению Патриарха Алексия II.

Епископ Авидский Кирилл (Константинопольский Патриархат) 15 ноября 2010 года на выступлении пленарного заседания конференции «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи» в своем докладе, посвященном аскетическому пути преподобного Силуана Афонского, отметил: «[Событие] стало признанием полученных Силуаном от Бога даров исцеления болящих и страждущих, а также его пророческого учения, прозвучавшего в бурном XX веке, даров, которые он стяжал в ходе многолетних подвижнических усилий воплотить любовь и стать сосудом Святого Духа. Погружаясь в изучение жизни святого Силуана, действительно не находишь ничего экстраординарного и впечатляющего, – продолжает епископ Кирилл, – это была жизнь крестьянина, который не получил серьезного образования и, отдав свой долг военной службы, посвятил себя простому, монотонному существованию простого монаха. Тип святости, который являет нам Силуан, – это сокрытая, но все же распознаваемая святость, проистекающая из смирения. Ибо Силуан не был ни ученым профессором, ни видным, многоязычным епископом. Он даже не имел священного сана. Своей простотой Силуан показывает миру, что, в конечном счете, имеет значение и является наиболее важным не то, что представляет из себя человек, но кто этот человек. Не менее важны, как показывает пример Силуана, и те средства, используя которые человек достигает цели своей жизни» [1].

Источником тех средств, которыми пользовался преподобный Силуан и которые отметил Преосвященный докладчик, нам бы хотелось с уверенностью назвать ту атмосферу семьи, в которой воспитывался молодой Семен Антонов (впоследствии схимонах Силуан).

Благодаря книге «Старец Силуан», в которой архимандрит Софроний сохранил услышанные рассказы из уст самого старца и его записок, мы можем представить то, как рос и воспитывался будущий святой. Попытка наша, конечно же, будет только лишь «отчасти», прежде всего, потому что уже сам архимандрит Софроний отмечал: «Все наше

внимание при общении с ним [Силуаном] было поглощено его духовным обликом с единственной целью личной «пользы». Мы никогда не имели идеи писать его биографию, и потому многое, что, естественно, должно было бы интересовать биографа, нам осталось неизвестным…

Мы приводим здесь лишь небольшое количество фактов из жизни Старца, рассказанных им по разным случайным поводам во время наших частых бесед или же услышанных нами от других подвижников Святой Горы, друзей Старца» [2, с. 11].

Преподобный Силуан, в миру – Семен Иванович Антонов, родился в 1866 году в селе Шовское, Лебядянского уезда Тамбовской губернии. «У них была большая семья: отец, мать, пять братьев-сыновей и две дочери. Жили они вместе и дружно. Взрослые братья работали с отцом» [2, с. 17]. Жила семья патриархально.

Повзрослев, Симеон работал «в качестве столяра» в артели под началом своего старшего брата, который взял подряд на постройку. Артельная работа в послушании старшего брата была хорошей школой, подготовкой к тому многолетнему, монотонному образу жизни, который монах Силуан будет проходить впоследствии в качестве эконома монастыря, когда у него под началом было до 200 рабочих» [2, с. 34].

Начало такого порядка было положено в семье с детства, во время работы с семьей на поле во главе с отцом. Вообще надо отметить, что о матери в книге есть только одно упоминание, о ее заботе о сыне на Пасху. Тогда она, когда уже все разошлись от праздничного стола, из чувства материнской любви приготовила дополнительное угощение оставшемуся в доме сыну Семену.

Остальные семейные воспоминания Старца связаны исключительно с его отцом. Так получилось, как нам кажется, по двум причинам. Во-первых, по большей общности интересов и забот отца и сына. А во-вторых, исходя из намерения доставить больше практической пользы той аудитории, к которой были предназначены эти рассказы. Видимо, преподобный Силуан, исходя из аскетических соображений, полагал, что монахам на Афоне полезнее слушать об отношении его с отцом, чем с матерью.

Отец Старца, Иван Петрович Антонов, был человек неграмотный. Однако на склоне лет, будучи знакомым с целым сонмом подвижников Святой Горы, в том числе и с людьми исключительного образования, Старец Силуан так отзывался о нем: «Я в меру отца моего не пришел. Он был… кроткий и мудрый человек… Вот такого старца я хотел бы иметь: он никогда не раздражался, всегда был ровный и кроткий» [2, с. 82].

Будучи глубоко верующим человеком, Иван Петрович не ставил собственную религиозность выше совести другого человека. Накормленный летом на поле в

разгар сельскохозяйственных работ сыном свининой в пятницу, он ждал полгода, когда «уже зимою, в какой-то праздник… говорит Семену с мягкой улыбкой: «Сынок, помнишь, как ты в поле накормил меня свининой? А ведь была пятница; ты знаешь, я ел ее тогда, как стерву. – Что же ты мне не сказал тогда? – Я, сынок, не хотел тебя смутить» [2, с. 94].

И урок отца не прошел для будущего подвижника даром. Много лет спустя, на Афоне, отец Силуан встречается со своим другом, отцом Вениамином, тяжело заболевшим. Через несколько дней отец Вениамин преставился в жизнь вечную. Тогда, после встречи со Старцем отец Вениамин «был очень сосредоточенным и ни о чем другом не мог ни думать, ни говорить, и много раз повторял: «Какого друга дал мне Господь!».

По всему было видно, что эта встреча с Силуаном для отца Вениамина была большим откровением. Случилось это в понедельник, первый день Петрова поста. Несмотря на то, что по уставу Монастыря в этот день до вечера не полагается ничего вкушать, отец Силуан «напоил его чаем» и сам пил. И эта незначительная деталь была отмечена отцом Вениамином, как показатель свободы отца Силуана от форм, свободы не по презрению, а по превосходству, ибо он знал его великое воздержание» [2, с. 111].

Удивляло отсутствие у преподобного Силуана гнева и осуждения, даже тогда, когда, как иногда некоторые в монастыре считали, их следовало бы выказать. Архимандрит Софроний описывает случай, когда при отце Силуане за экономским столом осуждали одного монаха, чьи экономские предприятия «нередко кончались неудачами».

«Отец Силуан был вместе с другими, но не принимал никакого участия в «суде». Тогда один из экономов, отец М., обращаясь к нему, говорит:

– Ты молчишь, отец Силуан, значит ты за отца П. ...Тебе не дороги интересы Обители... Какой убыток причинил он Монастырю.

Отец Силуан промолчал, быстро окончил свой обед, и затем, подойдя к отцу М., который в то время уже отошел от стола, говорит ему:

– Отец М., сколько лет, как ты в Монастыре?

– Тридцать пять.

– Ты слышал когда-нибудь, чтобы я осуждал кого-либо?

– Нет, не слыхал.

– Так что же, ты хочешь, чтобы я теперь стал порицать отца П.?

Отец М. смутился и со стыдом ответил:

– Прости меня.

– Бог простит» [2, с. 113].

Когда-то давно, проходя с отцом мимо своего поля, молодой Семен говорит отцу: «Смотри, у нас воруют снопы»; а он мне говорит: «Э, сынок, Господь нам уродил хлеба, нам хватит, а кто ворует, стало быть, у него нужда есть».

Отец Силуан продолжал: «Я, бывало, ему скажу: «Ты подаешь много милостыни; а вот там лучше нас живут, а дают меньше»; а он мне скажет: «Э, сынок, Господь нам даст».

И заканчивал: «И Господь не посрамил надежды его… А кто привязан к имениям и деньгам, тот никогда не может иметь чистый ум в Боге, потому что в глубине души его постоянно сидит забота, что с ними сделать; и если он не покается чисто и не будет скорбеть, что оскорбил Бога, то так и умрет в страсти, не познав Господа. …любовь Божия не может отказать; а кто не познал любви, тот не может быть милостивым, потому что нет у него в душе радости Святого Духа. Если Милостивый Господь Своими страданиями дал нам на землю Духа Святого от Отца; дал нам Тело Свое и Кровь, то ясно, что и все остальное, что нужно, даст Он нам. Предадимся на волю Божию, и тогда увидим промысл Божий, и даст нам Господь то, чего и не ждем. А кто не предается на волю Божию, тот никогда не может увидеть промысла Божия над нами» [2, с. 176].

Казалось бы, справедливый гнев и стремление отстоять свое имущество должны были бы обладать этим неграмотным крестьянином, а он выказывает поистине святоотеческую рассудительность и учит ее сына.

В одной из своих публикаций Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл так говорит о гневе: «Гнев становится преградой для действия в нас Божественной благодати. Вот почему порок гнева требует особо бдительного к себе отношения. Человек, впавший в гнев, должен употребить все силы к тому, чтобы постараться как можно быстрее выйти из этого опасного состояния. Апостол Павел в Послании к Ефесянам пишет: … солнце да не зайдет во гневе вашем; и не давайте место диаволу (Еф. 4, 26-27). Преподобный Иоанн Лествичник, рассуждая о борьбе с гневом, предлагает следующее средство – «молчание уст при смущении сердца» (Слово 8, 4). Это значит, что, когда мы слышим нечто, смущающее и искушающее наш внутренний мир, мы должны налагать печать молчания на наши уста в ответ на злые слова другого человека. Смирение помысла, кротость души – вот средства против соблазняющего духа гордыни, гнева и злобы» [3].

И случаи более серьезные и разорительные, такие как пожар, встречал отец Старца со спокойствием: «После пожара ему говорили: «Ты, Иван Петрович, погорел», а он отвечает: «Бог даст, поправлюсь» [2, с. 182].

Так надежда на Бога не покидала его, и Бог в Свою очередь не оставлял его. Это взращивало великую рассудительность отца большого семейства, которая передалась впоследствии, в частности, его сыну, великому подвижнику Христову.

По духовной неопытности и молодой горячности Семен

просится в монастырь, в Киево-Печерскую Лавру. Ответ верующего, но мудрого отца был категоричен: «Сначала кончи военную службу, а потом будешь свободен пойти».

Забывший через некоторое время о своем желании Семен «снова стал водить дружбу со своими сверстниками, гулять с девками за селом, пить водку, играть на гармонике и вообще жить подобно прочим деревенским парням». Он увлекся одной из деревенских девушек, и «прежде чем был поставлен вопрос о свадьбе, в поздний вечерний час с ними произошло «обычное».

«Замечательно при этом, что на следующий день утром, когда он работал с отцом, тот тихо сказал ему: «Сынок, где ты был вчера, болело сердце мое». Эти кроткие слова запали в душу Семена [2, с. 97].

Благоволение Божией Матери, не возгнушавшейся им «прийти с небес и вразумить» его в жизни, «принявшей недобрый уклон», вразумило его. «Семен ощутил глубокий стыд за свое прошлое и начал горячо каяться перед Богом… В нем проснулось острое чувство греха, и в силу этого изменилось отношение ко всему, что он видел в жизни». Разговор с покаявшимся убийцей, который за свое покаяние получил прощение от Бога, уверил его, что «у Бога можно испросить прощение грехов» [2, с. 110].

Вскоре после этого случая Семен изменил свое поведение и ушел на военную службу с твердым аскетическим желанием посвятить себя Богу.

«От природы у него был живой, сообразительный ум», пишет архимандрит Софроний [2, с. 78]. Нам несомненно, что при «глубоком покаянном» чувстве, в котором он теперь пребывал, не последнюю роль сыграло и его соответствующее воспитание. Так что мы видим, что рассудительность в отношении себя и ближних у него проявляется явственнее, когда он в трактире среди товарищей за ужином задает вопрос: «А на Афоне теперь творят бдение, и всю ночь будут молиться, так вот – кто же из нас на Страшном Суде даст лучший ответ, они или мы? » [2, с. 84].

По промеру отца Семен в самых отчаянных ситуациях жизни полагает первую мысль и надежду на Бога. Так, встретившись с бешеной собакой, он – молодой и сильный военнослужащий сразу взывает к Тому, Кто действительно в силах спасти всегда: «Господи, помилуй!».

«Лишь только произнес он эту короткую молитву, как какая-то сила сразу отбросила собаку в сторону, словно наткнулась она на что-то; обогнув Семена, она побежала в село, где причинила много вреда и людям, и скоту» [2, с. 91].

Рожденный и воспитанный в большой дружной семье, Семен лишь для себя просил свободы иметь возможность уйти от семейных обязанностей для служения Богу. Чувство святости

семейного очага, сострадание к боли ближнего и трезвая рассудительность – те же качества, которые мы наблюдали на примере его отца – делают Симеона уже на военной службе способным иметь сильное влияние давать добрые советы. Таким был его добрый и мудрый совет своему однополчанину, жена которого за время его службы родила ребенка. Человек этот попал в отчаянное положение и боялся сам себя, своего гнева и его последствий. Симеон говорит: «Подумай, куда ты ходил!.. ты перед ней больше виноват, чем она перед тобой… Ты прости ее… Приедешь домой, прими ребенка, как своего, и увидишь, что все будет хорошо… И все было действительно хорошо, когда «необходимым условием мира между людьми является осознание каждым своей вины» [2, с. 96].

Впоследствии, пишет архимандрит Софроний, «долгий опыт духовной борьбы, внутренней умной молитвы, опыт исключительных страданий и исключительных Божественных посещений – сделал его нечеловечески мудрым и проницательным» [2, с.112].

Заканчивая военную службу, Семен с ротным писарем пишут записки отцу Иоанну Кронштадтскому. Семен не надеется вывести таким же красивым почерком и стилем «мудреное слово», как писарь. Он пишет: «Батюшка, хочу пойти в монахи; помолитесь, чтобы мир меня не задержал» [2, с.121].

И отец Иоанн помолился. Имя писаря мы не знаем – имя Силуана известно во всем мире. Силуан недалеко ушел в грамотности от своего отца; он уходит из семьи по плоти и приходит в семью по духу, покидает тех, кто так много сделали для формирования его духовно-нравственного облика.

И знаменательно здесь вспомнить, что одним из первых впечатлений в жизни Семена был эпизод с книгоношей, которого отец пригласил домой в праздничный день. Семену было тогда около 4 лет, когда он впервые встретился с уже надвигающейся бедой на Русскую землю.

Книгоноша стал доказывать отцу, что Христос не Бог, и что вообще Бога нет. Мальчика Семена особенно поразили слова: «Где Он, Бог-то?»; и он подумал: «Когда вырасту большой, то по всей земле пойду искать Бога». Когда гость ушел, маленький Семен рассказал отцу: «Ты меня учишь молиться, а он говорит, что Бога нет». На это отец ответил: «Я думал, что он умный человек, а он оказался дурак. Не слушай его».

Несомненно, отец Старца не смог бы прочитать слова Псалмопевца Давида: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1). Но его религиозная совесть интуитивно отвергла безумные слова книгоноши, и тот, такой же безымянный, как и тот ротный писарь в своей гордости, уходят из повествования о блаженном Старце Силуане безымянными.

А преподобный Силуан, сильный в своей вере в отвергаемого многими Бога, продолжает взывать к «народам», продолжает свое пророческое свидетельство о любви Божией к людям, продолжает молитву за весь мир.

Мы закончим словами упоминавшегося уже епископа Авидского Кирилла: «Люди молитвы – это прежде всего святые. Силуан считал, что именно благодаря их молитве и ходатайству Бог сохраняет этот мир. Святые столь угодны Богу, что Он слушает их молитвы с благоволением и сохраняет нас от бед. Если бы не их горячие молитвы, мир или части мира уже давно могли бы погибнуть. «Мир стоит молитвою святых, а когда ослабнет молитва, тогда мир погибнет», – говорит Силуан. Святые наделены любовью Христовой, которая сама по себе есть божественная сила. Именно эта сила сохраняет творение. В тот самый момент, когда святые перестанут рождаться на земле, мир разрушится: к такой мысли пришел Силуан после многих лет непрестанной молитвы за весь мир. Так же считал и старец Софроний, который сподобился провести рядом с Силуаном определенное время и видеть чудесное обновление жизни, которое Христос дарует Своим верным ученикам. В их сердцах удивительным образом соединялись мир и скорбь, совмещались радость о творении как благодати и глубокое сочувствие человечеству, пребывающему в постоянной трагедии греховного падения.

1 *Кирилл Авидский, епископ.* «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Аскетический путь преп. Силуана Афонского как вызов современной эпохе. URL: // http://www.pravmir.ru/derzhi-um-tvoj-vo-ade-i-ne-otc/.htm (дата обращения: 15.12.2017).

2 *Софроний (Сахаров), иеромонах.* Старец Силуан. Введение. – Сергиев Посад, Изд-во: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 528 с. ISBN: 978-5-903102-31-0

3 Патриарший календарь на 2016 год. – М., Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. с. 238.

Федотова М.Я.,
кандидат исторических наук,
преподаватель кафедры
церковно-исторических
и церковно-практических
дисциплин

Организация научно-исследовательской работы в семинарии как обеспечение необходимого качества образовательного процесса

Перед современной системой духовного образования стоит задача по подготовке кадров для осуществления «миссии Церкви в современном мире». В Концепции высшего духовного образования Русской Православной Церкви, принятой 21 августа 2007 года на заседании Священного Синода РПЦ говорится: «Духовное образование есть целенаправленный процесс обучения и воспитания» [2].

В данном русле и в Законе Российской Федерации «Об образовании» сказано, что «образование – единый целенаправленный процесс воспитания и обучения», где «воспитание – деятельность, направленная на развитие личности, создание условий для самоопределения и социализации обучающегося на основе социокультурных, духовно-нравственных ценностей и принятых в обществе правил и норм поведения в интересах человека, семьи, общества и государства», а «обучение – целенаправленный процесс организации деятельности обучающихся по овладению знаниями, умениями, навыками и компетенцией, приобретению опыта деятельности, развитию способностей, приобретению опыта применения знаний в повседневной жизни и формированию у обучающихся мотивации получения образования в течение всей жизни» [5].

В Концепции дальнейшего реформирования системы духовного образования Русской Православной Церкви, приня-

том на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 марта 2011 года (журнал № 11) отмечается, что: «Трансформация методик преподавания направляется на то, чтобы образование становилось интерактивным. Упор в нем должен делаться на самостоятельное достижение студентом результатов обучения» [3].

Одной из ключевых ценностей предложенной модели является развитие творческого и критического мышления, приобретение опыта и инструментария исследовательской деятельности, самостоятельного поиска, то есть ориентация не столько на знание, сколько на приобретение учащимися позитивного опыта самостоятельной работы.

Неотъемлемой частью образовательного процесса в духовных учебных заведениях является научно-исследовательская деятельность. Осуществление научной работы обеспечивает необходимое качество и совершенствование образовательного процесса, что является обязательным условием при переходе церковного образования на новый стандарт.

Во Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии научно-исследовательская работа осуществляется по следующим направлениям: формирование и развитие научных школ; развитие кафедральной науки, привлечение педагогических работников к активной научной деятельности; развитие студенческой науки, практическое ознакомление студентов с постановкой и разрешением научных проблем, привлечение наиболее способных из них к выполнению научных исследований.

Целью научно-исследовательской работы является развитие семинарии как крупного научного центра Владимирского региона, а также повышение качества образовательного процесса. Для достижения поставленной цели на сегодняшний день решаются конкретные задачи.

Одной из ключевых задач является осуществление эффективной работы профессорско-преподавательского состава семинарии, которое осуществляется посредством участия в научных мероприятиях (конференциях, круглых столах, вебинарах); написании научных работ и статей, руководство научной работой студентов; повышении квалификации преподавателей семинарии.

Под повышением квалификации понимается обучение, необходимое для освоения современных методов решения профессиональных задач, способствующих совершенствованию управленческой, учебной, методической, научной, инновационной, творческой и воспитательной деятельности. Повышение квалификации преподавателя проводится не реже одного раза в пять лет в течение всей трудовой деятельности. В феврале 2018 года преподаватели Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

прошли обучение по программе «Информационно-коммуникационные технологии в образовании» в Институте повышения квалификации и переподготовки кадров Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. Целью программы стало приобретение профессиональных компетенций в области информационно-коммуникационных технологий для ведения профессиональной преподавательской деятельности [4].

Немаловажным является содействие организации научно-исследовательской работы студентов. Важное значение здесь уделяется написанию и защите курсовых работ и выпускной квалификационной работы. К последней предъявляются особые требования: работа должна отразить способность выпускника к проведению самостоятельного исследования научного характера, а также оценке поставленных проблем с позиции православного вероучения. ВКР подлежат размещению в электронно-библиотечной системе Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии и проверке на программе «Антиплагиат. На сайте семинарии опубликовано Положение о ВКР, содержащее требования, предъявляемые к написанию ВКР, а также порядок написания, защиты и оценки работы.

Хорошим стимулом развития исследовательской деятельности в семинарии стало создание Студенческого научного общества. Основным документом, регулирующим деятельность СНО, является Устав, утвержденный ректором семинари. Согласно поданным анкетам, студенты бакалавриата были утверждены в качестве членов СНО. После того, как был сформирован состав СНО, прошло голосование для утверждения в должности председателя, заместителя председателя, секретаря СНО, а также кураторов проповеднического и богословско-исторического кружков. По результатам голосования председателем СНО избран Наумов Василий (подготовительный курс), заместителем председателя – Роменский Дмитрий (II курс), секретарем – Першин Егор (II курс). Помимо организационных вопросов были рассмотрены различные вопросы, касающиеся проведения круглого стола в рамках Регионального этапа XXVI Международных Рождественских образовательных чтений; подготовки статей для участия в научно-практической конференции Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых «Дни науки студентов». Также были обговорены дальнейшие стратегии научной работы студентов, включая участие в различных научных региональных и общероссийских мероприятиях). Заседания СНО проходят регулярно.

Начало обучения в духовной школе сопряжено с проведением на подготовительном курсе учебной (научно-исследовательской) практики, в ходе которой студен-

ты провели серьёзную исследовательскую работу по изучению выпусков Владимирских епархиальных ведомостей, хранящихся в библиотеке семинарии, и составили обзоры журнала по истории Владимирской духовной семинарии в соответствии с отведёнными им хронологическими рамками. Работа с источниками по истории Церкви для современного студента, активного пользователя сети Интернет, получающего знания в большей степени из электронных ресурсов, необходима и первостепенна. Умение выявлять нужную для исследования информацию, грамотно делать ссылки на источники, не нарушать авторские права – вот, что студенту нужно усвоить в самом начале обучения. Воспитанники семинарии справились с поставленной задачей.

Итогом научно-исследовательской деятельности студентов выпускного курса становится выпускная квалификационная работа и написанная, совместно с научными руководителями, статьи.

Основной структурной единицей в научной работе семинарии являются кафедры, первостепенная задача которых состоит в организации научной деятельности педагогов и студентов в своей области.

Во Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии осуществляют свою работу две кафедры: церковно-исторических и церковно-практических дисциплин и богословия и библеистики. Деятельность каждой кафедры имеет свою специфику, обусловленную особыми потребностями Владимирской епархии.

Кафедра церковно-исторических и церковно-практических дисциплин осуществляет исследовательскую деятельность в области истории православия во Владимирском крае, в частности, занимается изучением материалов, посвященных новомученикам XX столетия. Сегодня ведётся активная научно-исследовательская и собирательная работа по созданию в семинарии музея-библиотеки «Новомученики и исповедники Владимирские» [1], где на первый план выносятся мемориальные задачи. Целью музея-библиотеки является увековечивание памяти о новомучениках и исповедниках, формирование базы данных по каждому из двадцати четырёх святых, вошедших в список, утверждённый Священным Синодом; работа по выявлению интересных, ранее неизвестных фактов из жизни святых совместно с сотрудниками Комиссии по канонизации святых Владимирской епархии. Первостепенной является музейная специфика, а библиотека принимает на себя научно-исследовательские функции и ведет углубленную поисково-собирательскую деятельность. Все подразделения библиотеки при этом работают на единой концептуальной основе, используя как музейные, так и библиотечные методы и формы работы. Музейная экспозиция

при этом статична – это печатные материалы, неопубликованные документы, фотографии, картины.

Основное направление деятельности Кафедры богословия и библеистики заключается в развитии знаний в области сравнительного богословия и сектоведения.

В задачи кафедр также входят разработка рабочих программ по учебным дисциплинам, контроль за качеством проведения занятий.

Научная деятельность семинарии осуществляется согласно плану научных мероприятий, ежегодно утверждаемых на Ученом совете семинарии.

Развитие системы НИР является важнейшей функцией системы образования и основой уставной деятельности ВДС как образовательного и научного учреждения. Организация научно-исследовательской работы в семинарии как обеспечение необходимого качества образовательного процесса является отправной точкой для проведения качественного образовательного процесса. Происходящие сегодня изменения в подходе к образованию должны осуществляться не только в направлении количественных изменений, но прежде всего, предполагают качественные преобразования, затрагивающие процесс преподавания, отношение к нему со стороны преподавателей и студентов. Целью образовательного процесса становится приобретение комплексных результатов обучения, которые включают в себя, помимо знаний, специальные умения и компетенции, определяемые Церковью.

1 Во Владимирской семинарии начались работы по созданию музея-библиотеки «Новомученики и исповедники Владимирские» // URL: http://www.eparh33.ru/news/Vo_Vladimirskoy_seminarii_nachalis_raboti_po_sozdaniyu_muzeya_biblioteki__Novomucheniki_i_ispovedniki_Vladimirskie_/. htm (дата обращения: 17.02.2018).

2 ЖУРНАЛЫ заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 21 августа 2007 года // URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=73:-21-2007-&catid=24&Itemid=47/. htm (дата обращения: 25.01.2018).

3 Концепция дальнейшего реформирования системы духовного образования Русской Православной Церкви // URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=408&Itemid=65 /. htm (дата обращения: 20.01.2018).

4 Преподаватели семинарии проходят курсы повышения квалификации в ВлГУ // URL: http://vlpds.ru/about_the_university/news/431/ . htm (дата обращения: 2.02.2018).

5 Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 29.12.2017) «Об образовании в Российской Федерации» // URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/b819c620a8c698de35861ad4c9d9696ee0c3ee7a/ . htm (дата обращения: 25.01.2018).

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

Социально-учебный проект «Духовная и физическая культура как основополагающие факторы здорового образа жизни»

Направленность проекта обусловлена нацеливанием обучающихся студентов на формирование устойчивого интереса к ведению здорового образа жизни, как физически так и нравственно.

В ходе осуществления намеченных целей в процессе осуществления реализации проекта студенты изучают не только материал в соответствии с учебно-тематическим планом, а так же получают возможность дополнительно получать знания о здоровом образе жизни (рациональное питание, распорядок дня, гигиена, вредные привычки, методы закаливания) и здоровье сберегающих технологиях, с использованием их на практике; конструктивные связи между лекционными и практическими занятиями, с использованием современных информационно-компьютерных и нано технологий.

Определяющим вопросом является – здоровый образ жизни и здоровье сберегающие технологии, как основополагающие факторы влияющие на жизнь, здоровье и морально-волевой облик студентов.

На начальной этапе (I курс) осуществления проекта у студентов выявляются знания, полученные при обучении на предыдущей ступени получения знаний. С учётом всех требований образовательных стандартов определяются критерии оценивания выполнения работ студентов. Контроль и самоконтроль в группах может осуществляться с помощью написания рефератов,

докладов, презентаций, развивающих кроссвордов, тестов, анкет, контрольно-измерительных материалов, исследовательских работ и творческих проектов.

В результате проведённой работы в группах ведутся записи наблюдения, позволяющие отследить правильность и своевременность выполнения работ, в случае самостоятельной подготовки – дневники самообследования; что способствует развитию логичного мышления, правильности обработки информации, умению грамотно работать с литературой, творчески подходить в выполнению практических и теоретических заданий; умению вести поставленную цель к соответствующему результату и грамотному определению конкретных выводов4 пособностью правильно распознавать междисциплинарные связи, организовывать работу в нужном направлении, с обеспечением обратной связи и достигать конкретных компетенций.

Исходя из этого, возможно составить определённую схему осуществления начального этапа проекта:

План действий	Мероприятие	Методы	Реализация
	1 Вводный контроль знаний о здоровом образе жизни	• изучение необходимой литературы; • практико-теоретические занятия; • самопознание	В прямом взаимодействии с преподавателем физической культуры
	2 Определение уровня подготовленности студентов в теоретической и практической сфере	• проведение контрольных тестирований; • реализация творческих идей	В прямом-взаимодействии с преподавателем физической культуры
	3 Посильное участие в спортивных мероприятиях крупных масштабов	• проявление интереса к сочетанию знаний и практических умений	В прямом взаимодействии с преподавателем физической культуры и с проявлением личной инициативы
	4 Проведение туристско-краеведческого ориентирования с целью расширения кругозора	• расширение мировоззрения;	В прямом взаимодействии с преподавателем физической культуры и с проявлением личной инициативы

На заключительном этапе проекта (II – III курс), в завершающей ее части, целесообразно проведение различных спортивных мероприятий, позволяющих выявить динамику роста физической подготовленности в совокупности с приобретенными технико-тактическими знаниями и умениями, а так же немаловаж-

ными знаниями теории философии и духовного постижения в различных видах спорта.

С помощью данного проекта студенты I – III курсов за время освоения физической культуры, как неотъемлемой части общей культуры, в глубоком понятии этого слова, получают возможность расширить кругозор в области здорового образа жизни и здоровье сберегающих технологий. Достичь определённых высот с точки зрения самопознания и исследовательской деятельности, а так же определить свою дальнейшую жизненную позицию.

Данный проект позволяется более широко рассмотреть следующие актуальные вопросы: понятие о здоровье, как глобальной составляющей жизни человека; польза физической культуры в обществе; влияние физических упражнений на организм студентов; правильное питание; гигиена; пагубность влияния вредных привычек; многогранность совершенствования человека.

Обладать следующими знаниями, умениями и навыками, необходимые при выполнении данного проекта: грамотное умение манипулировать найденной информацией в различных источниках, в том числе сетях Интернет, с проведением глубокого и тщательного анализа; научиться отсеивать ненужную информацию; использовать приобретённые навыки работы с компьютерными программами (текстовые и графические редакторы, таблицы, создание презентаций и статей).

Предполагается осуществление данного проекта в три этапа:

- подготовительный этап, определяющий организацию всего проекта (определение целей и задач, ознакомительная презентация, определение тем исследований, составление рабочего плана, определение сопутствующего материала);
- этап аналитических действий (подборка материала, самооценка участия в проекте, сопоставление и систематизация результатов);
- заключительный этап (проведение анализа работы студентов).

Охваченный проектом объём информации должен быть по мере возможностей обработан студентами и должен способствовать в решении следующих поставленных проектом задач: сформировать определённые системы знаний о здоровом образе жизни и здоровье сберегающих технологиях; сформировать ценностные позиции о здоровье и способах его сбережения; определить грани взаимодействия в духовной и физической сферах; сформировать и закрепить все основные навыки гигиены, закаливания, составления режима дня; уметь правильно применять информационно компьютерные технологии в мотивации здорового образа жизни.

1 *Визитей, Н.Н.* Теория физической культуры: к корректировке базовых представлений. Философские очерки / Н.Н. Визитей. – Москва : Советский спорт, 2009. – 184 с.

Дорошенко С.И.,
доктор педагогические наук,
доцент, преподаватель
кафедры церковно-
исторических и церковно-
практических дисциплин

Сергиенко Н.В.,
студент IV курса ВДС

Воспитательные возможности праздников в православной воскресной школе

Актуальность обращения к проблеме отбора, организации, воспитательного потенциала праздников в православной воскресной школе обусловлена рядом обстоятельств. Праздники во все времена составляли своеобразных «каркас» воспитательной деятельности образовательного учреждения, ибо система праздников воплощает в себе систему ценностей того общества, государства, в котором эта система действует.

По определению автора знаменитого словаря С.И. Ожегова, два первых значения слова «праздник» таковы: день торжества, установленный в честь или память кого или чего-нибудь; день или ряд дней, отмечаемых церковью в память религиозного события или святого [10]. В философии и культурологии подчеркивается ценностная составляющая феномена праздника в человеческой культуре. Так, согласно часто цитирующейся мысли М.М. Бахтина «Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, миросозерцательное содержание. Никакое «упражнение» в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая «игра в труд» и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира

средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов» [1].

Понятие «праздник» глубоко исследовано в философии и культурологии. Так, в кандидатской диссертации И.В. Гужовой оно определено следующим образом (мы выделяем наиболее значимые для нашего исследования характеристики). «Праздник – это феномен культуры, континуальная целостность которого задаётся актом эстетической рефлексии, объектами которой выступают … человек и … культура, … требующая фиксации её смыслообразующего вектора, где субъект рефлексии стремится к творческой объективации в символико-коммуникативных формах эмоционально-эстетического переживания… историко-культурного, мифологического или экзистенциального опыта» [4, 152]. Таким образом, культуролог И.В. Гужова подчеркивает культуросозидающий смысл праздника, его эстетический и коммуникативный потенциал, символизм и, что особенно важно, значимость личностного переживания, субъектного опыта участников праздника.

Праздник определяется также как форма культурной памяти [11], в связи с чем встают проблемы осмысления забвения и реконструкции праздников, столь актуальные в нашем обществе и системе образования.

Праздник в социальной философии осмысливается как средство самосохранения социальной группы [2]. Д.Б. Бурменская подчеркивает, что праздничная культура противостоит унифицирующему влиянию глобализации. В педагогическом контексте важно, что «праздники обеспечивают консолидацию и самоидентификацию людей в коллективе, … способствуют выработке общих идеалов и ценностей, придают чувство защищённости» [2, 146].

Событийную сущность праздника подчеркивает культуролог Е.А. Филатова. Она определяет праздник как «временной отрезок, представляющий собой событие, то есть выскакивание за рамки повседневности, связь сакрального и профанного миров» [15, 8]. Данный автор указывает на современную тенденцию погони за псевдособытиями, которые формируют «псевдопраздники», симулякры, подражания праздникам, в основе которых не лежат действительно значимые (религиозно, исторически, личностно значимые) события. Тогда действо «псевдопраздника» обесценивается, ценность его сворачивается в это самое действие, и псевдопраздник становится тревожным признаком псевдожизни человека в условиях нескончаемого шоу (см. заключение указанной диссертации).

Социальная значимость праздника проявляется в том, что он является во многом мерилом и маркером общественных изменений. В этом контексте его осмысливает Г.Г. Карпова в дис-

сертации «Праздник в контексте социальных изменений» [7].

Духовная доминанта в культурологическом осмыслении праздника подчеркивается в диссертационном исследовании И.Н. Прониной: «Праздник – это сфера духовного и исторического взаимодействия…, праздник развивается в духовном опыте своего народа» [12, 138].

В настоящее время в России существует система государственных праздников. Эта система также осмыслена в культурологии: в 2014 году защищена диссертация А.С. Макашовой «Государственные праздники в современной культуре России: рецепция исторического наследия» [8]. Данный исследователь констатирует очевидную истину: «Система современных государственных праздников – своеобразная попытка совмещения и православного, и советского, и нового праздничного календаря» [8, 22]. Столь же очевидно, что ценности государственных праздников – вопрос политический, поэтому существуют исследования по государственным праздникам в сфере политических наук [5].

Некоторые из современных государственных праздников – советского происхождения, например, 8 марта (Международный женский день) и 23 февраля (День защитника Отечества), 1 мая (Праздник весны и труда). Несколько праздников появилось в Новейшей истории (12 июня – День России), причем три из них по сути являются православными праздниками: Рождество (7 января) и День народного единства (4 ноября), совпадающий с Днем Казанской иконы Божией Матери, а также 8 июля – День семьи, любви и верности (святые благоверных Петра и Февронии), являющийся официальным праздником, хотя и не выходным днем. Нынешний Новый год 1 января тоже, по сути, является советским праздником, однако по способам празднования и по содержанию он несколько выпадает из ряда советских праздников, так как вбирает в себя традиции празднования Рождества (ёлка, украшения, подарки, ожидание чуда). При этом в систему православных праздников он не вписывается из-за календарных противоречий. Противоречивость ценностных оснований праздников ведет к тому, что в Российском обществе только 9 мая – День победы – в полной мере и безоговорочно воспринимается как всенародный праздник. Все остальные праздники, основанные на различных мировоззренческих позициях, остаются более или менее близкими конкретным социальным группам.

Отдельную и наиболее значимую для нас проблему представляет педагогическое осмысление феномена праздника. Прежде всего, праздник – это поле педагогического взаимодействия между субъектами воспитательного процесса:

детьми, педагогами, родителями и др. Этот аспект рассмотрен в диссертации А.С. Фролова [16]. С этих позиций праздник понимается как специфическая форма коллективного единения, в которой выражается общее настроение и сопереживание участников [16, 5]. А.С. Фролов выделяет педагогически значимые функции праздника: всестороннее развитие духовности, эстетическое наслаждение, усвоение нравственных ценностей, удовлетворение интереса, социализация личности. Опираясь на концепцию А.С. Фролова, выделим наиболее значимые педагогические функции детского праздника: духовное возвышение и усвоение нравственных ценностей; формирование системы эстетических ценностей; удовлетворение познавательных потребностей, интереса; регулирование собственного развития: формирование критериев оценки жизненных явлений.

На формирование теоретико-педагогической базы нашего исследования повлияла также работа И.Н. Буториной, в которой изучен процесс развития личностной культуры ребёнка-дошкольника в личностном пространстве праздника [3]. На основании данного исследования выделим компоненты формирования личностной культуры ребёнка в воспитательном пространстве праздника применительно к празднику в Воскресной православной школе:

1 Познавательный компонент:
- знакомство с событиями, которым посвящен праздник,
- знакомство с его историей, символикой, атрибутами,
- знакомство с произведениями искусства, связанными с этим праздником.

2 Аксиологический компонент:
- формирование ценностного отношения ребёнка к Богу, Церкви, святым; к себе и другим людям; к Родине, к культуре, истории;
- осуществление знаково-символической деятельности в процессе самостоятельного выстраивания сценария праздника, его логики, атрибутов;
- рефлексия своих чувств и эмоций.

3 Опыт творческой деятельности:
- использование различных средств и элементов содержания праздника в процессе прогнозирования и осуществления дальнейших событий учебы, быта, наполнение этих событий созидательным, творческим началом.

В результате того, что мировоззренческие основания праздников противоречивы, современная светская школа испытывает значительные затруднения в процессе выстраивания воспитательной системы, в которой была бы логично и последовательно проведена идея ценностной общности всех праздников. Более того, ряд праздников пока не имеет общепринятых, традиционных для

школы способов и содержания празднования. Таким, например, является День народного единства, который, помимо своего православного содержания, с одной стороны, замещает собой бывший революционный праздник 7 ноября, с другой – напоминает об исторических событиях, связанных с победой народного ополчения под предводительством Минина и Пожарского.

Рискнем утверждать, что даже в советское время система праздников, при всей ее однобокости, была более логичной и мировоззренчески целостной, нежели в настоящее время. Школа до некоторой степени испытывает кризис в сфере системной, непротиворечивой последовательности праздников и их воспитательного потенциала. Поэтому исследование воспитательных возможностей праздника в настоящее время актуально и по отношению к общеобразовательной школе; при этом опыт воскресной школы может обогатить школьные воспитательные системы.

Поскольку воспитанники православных воскресных школ учатся в общеобразовательных школах, то они имеют опыт участия в школьных праздниках, у них сформированы представления о способах празднования, ценностях государственных праздников, праздников в дошкольных образовательных учреждениях, школьных, семейных праздников. Этот опыт, с одной стороны, может учитываться и использоваться в воскресной школе, с другой – может осуществляться обогащение методики воспитания путем включения в нее опыта и теории, выработанных в воскресных православных школах.

Обратимся к проблеме осмысления роли праздника в воспитательной системе воскресной школы. Православные праздники являются стержнем воспитательной системы воскресной школы. Это следует уже из педагогического определения православной воскресной школы. «Современная православная школа, – пишет Л.А. Марченко, – добровольное, открытое, разновозрастное, вариативное по своему содержанию объединение, имеющее особый уклад жизни согласно годовому календарному церковному кругу, который способствует духовному преображению личности и воцерковлению» [9, 9]. Поскольку годовой календарный круг содержит в своей основе систему православных праздников, значит, они содержательно и организационно обусловливают воспитательную деятельность православной воскресной школы.

Принятый 9 марта 2017 года Священным Синодом РПЦ Стандарт учебно-воспитательной деятельности в воскресных школах для детей Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации [13] ориентирован на формирование следующих характеристик личности воспитанника воскресной школы:

- Осознание себя православным христианином, чадом Русской Православной Церкви;
- Устремленность к приобретению личного духовного опыта с целью уподобления Богу;
- Способность к творчеству, активность и целенаправленность в познании мира;
- Осознание себя личностью социально активной, уважающей закон, выполняющей свои обязанности перед семьей и обществом;
- Любовь к своей Родине, уважением к своему народу, его культуре и традициям, осознание сопричастности к судьбе Отечества [13].

Эти личностные качества воспитываются не только в процессе учебной деятельности, но и в процессе специально организованной воспитательной деятельности, в том числе, подготовки и проведения праздников.

Обучение и религиозное воспитание в воскресной школе организуется в соответствии со следующими возрастными категориями:

а) первая (в возрасте 5–7 лет);
б) вторая (в возрасте 8–10 лет);
в) третья (в возрасте 11–13 лет);
г) четвертая (в возрасте 14–17 лет – подростки).

Согласно цитируемому Стандарту, религиозное воспитание в воскресной школе должно осуществляться в формах, направленных на приобщение и развитие интереса к литургической, молитвенной и аскетической жизни Церкви, выражающейся прежде всего в участии в литургической жизни конкретной православной общины, таинствах, церковных праздниках [13]. Таким образом, участие в церковных праздниках признается важнейшей формой религиозного воспитания в православной воскресной школе.

Хотя в настоящее время в РПЦ активно ведется процесс стандартизации деятельности православных воскресных школ, конечно, существуют и различия между ними, которые исследуются в современной теоретико-педагогической литературе. Для нашей проблемы интересно, что на основе анализа работы большого количества воскресных школы современные педагоги (в частности, А.В. Агеева) выделяют типы таких школ по ведущему виду деятельности. Это: «богословские», «воспитательные», «историко-патриотические», «семейные», «миссионерские», «творческие», «смешанные», «паломнические», «многопрофильные» [14]. При этом в воскресных школах с преобладанием «творческой» (по определению цитируемого автора) направленности подготовка концертов и спектаклей к праздникам явно выступает доминирующим видом деятельности.

В нашем исследовании мы проанализировали опыт организации праздников в храме Архангела Михаила на Студёной горе города Владимира. В каче-

стве примера рассмотрим четыре сценария праздников: два сценария Рождественского праздника, один – Пасхи, и один – Жен-Мироносиц.

Все сценарии представляют собой заранее подготовленный педагогами текст, распределяемый между учащимися воскресной школы. По этому признаку можно утверждать, что организационно данные воспитательные события тяготеют к мероприятивному подходу, в котором инициатива самих детей невысока. Однако эта инициатива может проявляться в процессе самой постановки. Достаточно традиционно и доминирование праздничных Рождественских сценариев: в воскресных школах лучше всего разработаны способы и содержание празднования Рождества Христова.

Один из сценариев Рождественского праздника основан на сказке «Ангел» Елены Калинчук [6]. Достоинство сценария в том, что в нем по сюжету встречаются современные дети и евангельские волхвы и пастухи, звучат слова Евангелия, имена волхвов, активно развивается сюжет. Сценарий позволяет участвовать в постановке большому количеству детей разных возрастов, а взрослым – включаться в эту деятельность. Завершается сказка чтением стихом и исполнением песен.

Другой Рождественский сценарий «Чудо для Насти» построен по такому же принципу. Все учащиеся воскресной школы участвуют в спектакле и маленьком концерте после него, есть место детско-взрослому взаимодействию.

Сценарий праздника «Пасха» – тоже сказочный, с традиционными сюжетными линиями греха и покаяния детей, которые не помогали маме, жадничали, дрались, но, когда отправились на поиски мамы, исправились. Сценарий также включает в себя небольшой заключительный концерт-монтаж.

Сценарий на праздник Жен-Мироносиц отличается от предыдущих отсутствием сюжетной линии. Это просто небольшой концерт с чертами просветительской беседы.

Все рассмотренные сценарии требуют весьма значительной подготовительной работы, репетиций, организационных условий: оформления декораций, звукового сопровождения, костюмов. Часто в подобных спектаклях действо завершается дарением самодельных подарков (этот элемент празднования включен в сценарий праздника Жен-Мироносиц). Обычно празднование завершается совместной трапезой всех участников. Как видим, серьезных отличий между способами празднования в воскресной школе и в светских образовательных учреждениях не наблюдается. Это дает основание обратиться к опыту организации праздников в ДОУ и школах с целью обогащения мето-

дики воспитательной работы в воскресной школе.

Отдельной задачей является выработка содержания и способов празднования тех праздников, которые являются общими для воскресной православной и светской школы. На наш взгляд, есть потребность в методических разработках к празднику Казанской Божией Матери (4 ноября) с учетом государственного характера праздника и с перспективой организации взаимодействия между воскресной школой и социумом (в частности, ДОУ и школой). Также можно рассмотреть возможности сближения воскресной школы и общеобразовательных школ при организации празднования Дня Победы.

Таким образом, рассмотрев проблему организации праздников в Православной воскресной школе, мы приходим к следующим выводам: праздники воплощают в себе систему ценностей общества, обладают значительным воспитательным потенциалом; праздники – феномен культурной памяти народа, они обладают консолидирующим потенциалом, способствуют преодолению разрозненности и индивидуализма; праздник в воспитательной системе образовательного учреждения должен становиться событием, возводящим его участников к духовным смыслам, к истинным ценностям. Развлекательное действо вне этих смыслов есть симулякр праздника, но не собственно праздник; праздники составляют основу организации и содержания деятельности Православной воскресной школы; желательно, чтобы праздники в наиболее значительной степени стимулировали познавательную, художественную, творческую, ценностно-определяющую деятельность ребенка; праздники обладают потенциалом организации разновозрастного взаимодействия; с помощью праздников можно осуществлять взаимодействие Православной воскресной школы с социумом.

1 *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса [Электронный ресурс] / М. М. Бахтин. М., 1990. https://books.google.ru/books?id (Дата обращения 16.01.2018)

2 *Бурменская Д.Б.* Праздник как средство самосохранения социальной группы. Дис. …канд. филос. наук. 09.00.11. / Д. Б. Бурменская. – Чита, 2011. – 157 с.

3 *Буторина И.Н.* Развитие личностной культуры ребёнка-дошкольника в воспитательном пространстве праздника. Дисс. ….канд. пед. наук. 13.00.07. / И. Н. Буторина. – Ростов-на-Дону, 2009. – 291 с.

4 *Гужова И.В.* Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода. Дисс. … канд. филос. наук / И. В. Гужова. – Томск, 2006. – 164 с. – С. 152.

5 *Ефремова В.Н.* Государственные праздники как инструменты символической политики в современной России. Автореф. дис. … канд. полит. наук. 23.00.02 / В. Н. Ефремова. – М., 2015. – 22 с.

6 *Калинчук Е.* Ангел / Е. Калинчук. – М.: Фома, 2009. – 32 с.

7 *Карпова Г.Г.* Праздник в контексте социальных изменений. Дис. .. канд. социол. наук. 22.00.06. / Г. Г. Карпова. – Саратов, 2001. – 157 с.

8 *Макашова А.С.* Государственные праздники в современной культуре России: рецепция исторического наследия. Автореф. Дис. .. канд. филос. наук. / А. С. Макашова. – СПб., 2014. – 24 с.

9 *Марченко Л.А.* Реализация педагогического потенциала православной воскресной школы. Автореф. дис. …канд. пед. наук. 13.00.01. / Л. А. Марченко. – М., 2015. – 24 с.

10 *Ожегов С.И.* Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс] / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М., 2010. – http://ozhegov.textologia.ru/definit/prazdnik/?q=742&n=197034 (Дата обращения 16.01.2018)

11 *Попова В.Н.* Праздник как форма культурной памяти. Дисс. … канд. филос. наук. 24.00.01. / В. Н. Попова. – Екатеринбург, 2011. – 132 с.

12 *Пронина И.Н.* Феномен праздника в контексте отечественной культуры. Дис. … канд. филос. наук. 24.00.01. / И. Н. Пронина. – Саранск, 2001. – 143 с.

13 Стандарт учебно-воспитательной деятельности в воскресных школах (для детей) Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации [Электронный ресурс] // URL: https://pravobraz.ru/standart-uchebno-vospitatelnoj-deyatelnosti-v-voskresnyx-shkolax-dlya-detej-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-na-territorii-rossijskoj-federacii/ (Дата обращения 22.01.2018).

14 *Уфимцева, Е.И.* Воскресная школа в системе религиозного образования РПЦ [Электронный ресурс]/ Е. И. Уфимцева // Известия Саратовского университета. Серия «Социология. Политология». – 2015. – Т. 15. Вып.2. URL: https://cyberleninka.ru/article/v/voskresnaya-shkola-v-sistemereligioznogo-obrazovaniya-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi (Дата обращения 22.01.2018).

15 *Филатова Е.А.* Праздник как ритуально-игровое событие. Дис. …канд. филос. наук. 24.00.01. / Е. А. Филатова. – Тюмень, 2013. – 150 с.

16 *Фролов А.С.* Педагогическое взаимодействие детей и взрослых в организации детского праздника. Дис. … канд. пед. наук. 13.00.01. / А. С. Фролов. – М., 2002. – 206 с.

ФИЛОСОФИЯ

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

ПОНИМАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА ИСИХАЗМА В ФИЛОСОФИИ

В настоящее время духовный опыт исихазма в православии стал предметом нового активного осмысления. Содержание исихастской практики – путь духовного восхождения; специфический процесс трансформации сознания и душевной жизни подвижника, ориентированный на достижение «обожения» – радикального, онтологического изменения свойств человеческой природы. Цель данной статьи – показать недостаточность рационального подхода в исследовании опыта исихазма и неправомерность идентификации внешних и внутренних чувств человека.

Известный исследователь исихазма С.С. Хоружий исходит из предположения, что опыт может быть духовной, душевной деятельностью, тождественной работе сознания и воли. Эта деятельность в первую очередь сводится к осознанию собственных устремлений, отличающихся от абстрактного познания тем, что оно изменяет жизнь человека [4, с. 40]. Ограничивая духовный опыт человека сферой идеальной деятельности субъекта, Хоружий явочным путем включает чувства души в сознание, что представляется проблематичным. Мышление не обладает способностью чувствовать. Считая «опыт трезвения» в исихазме и внутренний опыт в феноменологии идентичными, Хоружий сводит их к деятельности конструирования структур трансцендентальной субъективности в качестве опыта интенциональной восприим-

чивости. Отсюда делается вывод о невозможности объективной проверки этого опыта. Однако, «опыт трезвения», как живой духовный опыт Церкви, представляет собой процесс «обожения» и проявляется не только в изменении сознания, но и в изменении чувств души монаха, его поведения, которое наблюдается. Христианин может повторить «опыт трезвения» и лично убедиться в возможности достижения состояния бесстрастия и общения с Трансцендентным миром (в свое время подобный эксперимент в широком смысле был проделан Августином Блаженным, Блезом Паскалем, Сведенборгом).

Представляется проблематичным понимание духовного опыта в виде рационального дискурса без учета переживания чувств. Суть исихазма, как духовной практики, проявляется в совершенствовании чувств человека, и уже на этой основе изменяется сознание. Процесс «отверзания чувств» души человека С.С. Хоружий сводит к внешним перцептивным эффектам (слуха, зрения, осязания), которые он предлагает рассматривать в качестве особых функциональных органов и на этом основании занижается роль внутренних чувств. Он пишет: «Дело подвига – возвести энергийный образ продвигающегося по этим ступеням: покаяние – борьба со страстями – исихия – сведение ума в сердце – непрестанная молитва Иисусова – бесстастие – созерцание нетварного света – преображение и обожение. Задача «невидимой брани» подвижника – устроение внутреннего мира, а одна из главных – обретение контроля над помыслами. Помысел является ключевым понятием для начальных этапов аскезы: это ещё не развившееся, вообще говоря, вербальное или невербальное содержание сознания; любой вербальный или невербальный «зачаток», «росток», зародившийся в сознании от внешнего или внутреннего импульса.

Суть невербальных помыслов, очевидно, не что иное, как содержание «чувственного мышления», внутренних чувств. Работа подвижника с ними заключается в их обуздании, ограничении их потока, возможно быстрого отсечения тех, что связаны со страстями. В продвижении духовного процесса внутренним чувствам, однако, не принадлежит крупной роли; лишь на самых ранних ступенях в покаянии и борьбе со страстями они отчасти привлекаются к достижению целей процесса, но в дальнейшем их активность минимизируется. Типичный и основной вид внутренних восприятий – внутренние образы. Духовный процесс занимается ими пристально, а на последующих ступенях в непрестанной молитве, при сведении ума в сердце. Однако, это занятие, чем дальше, тем больше, сводится к их устранению и изгнанию. Исихастская практика исключает и неконтролируемое воображение, и образную медитацию… Положительная роль в продвижении процесса отводится иной сфере

сознания, не образам и не перцепциям вообще, а эмоциям. Если помыслы, включая внутренние, и чувства надлежит изгонять, то внешние чувства, напротив, нужно «возгревать». [3, с.82]

Зададимся вопросом: если внутренние чувства изгоняются, то о каких же конкретно чувствах идет речь? Иерархический принцип исихазма заключается в подчинении внешнего внутреннему. Хоружий считает, что все должно быть наоборот: внутреннее должно подчиняться внешнему. Главное для Хоружего в исихастском опыте – «отверзание» внешних чувств, вследствие чего искажается опыт исихазма. Святой Григорий Палама пишет: «Видение не есть ощущение, ибо свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждения и рассудочного знания… Свет был увиден не чувствующей силой, поскольку тогда его видели бы и бессловесные существа, а воспринимающей через ощущение умной силой (верней даже не ею, потому что тогда всякий глаз увидел бы свет)… апостолы видели этот свет даже не разумной силой самой по себе… это то, что мы называем «разумением сверх ума», желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх обоих… Человек видит тогда духом, а не умом и не телом. Каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, на чем его видит, он тогда не знает и дознаться не может до природы своего видения. Об этом и говорит Павел, когда слышал неизречённое и видел невидимое: «В теле ли видел, не знаю, вне тела ли – не знаю», то есть он не ведал, ум ли его или тело были видящим органом. Апостол видит: видит не внешним чувством, но с такой же ясностью и даже яснее. Не по-нашему видят обожившиеся… Чудесным образом они чувственно ощущают сверхчувственное и умственно видят сверхразумное, потому что с их человеческим состоянием соединилась сила Святого Духа, действием которой они созерцают недоступное человеку». [1, с.79]

Святитель Григорий Палама обращает внимание: «Свет воспринимают не через внешние чувства. Человек «видит» Духом, то есть сверхчувственной силой, возникающей в результате синтеза ума, чувств высшей души и внешних чувств, преобразованных силой благодати Св. Духа» (возникает эффект синергии). Аналогичную позицию занимал в этом вопросе и Гегель.

Плотин подчёркивает, что в этом синтезе доминантой выступает душа (душа и ум увлекутся к Первоединому), очищаясь и упрощаясь. Душа интуитивно воспринимает невидимое и неизречённое. По существу речь идет о синтезе высшей души, разума и внешних чувств с энергиями Первоединого, которые Святитель Григорий Палама обозначает, как благодать Святого Духа. Феномен сверхсознания становится обла-

дателем энергетики души (эмоций) и благодати Святого Духа. Поэтому Плотин пишет: «Первоединый, пребывая в самом себе, от этого вовсе не бессознателен или бессодержателен: все в нем и с ним, в том числе и жизнь, и самосознание, и ясное раздельное разумение себя», а также: «Он есть сам и предмет любви, и любовь – любовь самого себя» [2, с.468].

Святитель Григорий Палама ясно говорит, что вместе со всей психосоматикой человека, когда его перцептивные системы вовлекаются в духовный процесс «обожения», трансформируются в ходе него, испытывают некоторые таинственные претворения: расширение, усиление, утончаются внутренние и внешние чувства. Здесь идет формирование сверхприродных восприятий в смысле сверхнормальных для обычных людей, сверхъестественных, приподнимающих «временную завесу», детерминированную психофизическими способностями души, ума и тела человека, а именно: той временной частотой событий, которая доступна нормальному человеку, его ясному сознанию. Экспериментальная психология, опыты В. Вундта, В. Бехтерева, Э. Пеппеля фиксируют интервал времени, когда из тысячи одновременных ощущений и эмоций, протекающих с частотой 0,003 – 0,3 сек., лишь сто становятся раздельными. Только теоретически – 10 и семь – практически достигают восприятия ясного сознания, а отклик на сигнал возникает через 3 сек. Если интенсивность чувств в состоянии аффекта усиливается, то сознание выключается, блокируется сильной энергией эмоций, возникает интервал в сознании. Поразительно, что люди знали уже много веков назад о временной завесе, вызванной психофизическими способностями тела человека, отделяющей от духовного мира, но не придавали факту должного значения. В Православии в качестве детерминанты при общении с духовным миром рассматривается совершенствование внутренних чувств.

«Помимо обычной физической системы чувств – пишет Хоружий – существует также другая, внутренняя система, которая своеобразно отражает первую у нас в сознании. Содержание сознания – многомерный, многообразный мир, который никак не сводится к деятельности обычного вербализованного мышления. Есть также образное мышление, или же внутреннее зрение, которым мы созерцаем проходящие в сознании образы. Есть внутренний слух, который слышит внутренние звучания. И есть (хотя уже не столь развиты) внутренние аналогии и всех остальных трех чувств. Эйзенштейн называет работу внутреннего восприятия чувственным мышлением» [4, с. 78].

Можно согласиться с автором в том, что сознание есть вербализованное и образно-чувственное мышление, которое отражает физические чувства. Однако неправомерно включать внутренние чувства непосредственно прямо

в сознание, поскольку практически это приводит к возникновению «интервалов сознания», а теоретически – к возникновению парадоксов.

Вербализованное мышление – отнюдь не хаотический поток образов и ассоциаций. Поэтому Кант ограничивает деятельность «чистого сознания» понятийным, логическим мышлением, синтезирующимся с образным восприятием, синтетической способностью воображения. Он не включает в сознание внутренние чувства, так как появляются паралогизмы чистого разума.

Противоречивость в рассуждениях Хоружего проявляется в идентификации внутренних чувств душевной жизни с перцепциями органов чувств, которые представляются в виде «изменённых состояний сознания» (умного слуха с его состояниями и умного зрения с его видениями), Света красноватого, демонического или же высокоэнергийного голубого, ангельского. Таким образом, в полном противоречии с исихастской духовной практикой автор подменяет совершенствование нравственных чувств внешней формой выражения – перцепциями. Представители исихазма критикуют практику иезуитов за использование «экстаза» возгревания «внутренних перцепций» без достаточного совершенствования нравственных чувств, которые необходимы для установления контакта с Богом.

Если предположить, что при покаянии «изгоняются» внутренние чувства, то остаются только «внешние чувства» – ощущения органов чувств. Можно ли, спрашивается, их отождествлять с чувствами радости, любви, сострадания? Хоружий вводит понятие «безóбразные чувства», которое применимо, действительно, к внутренним чувствам (нравственным чувствам), но не к внешним чувствам и внутренним перцепциям, поразительно напоминающим сновидения и видения, имеющих образную форму.

Если «чистое сознание» представляет собой совокупность смыслов, понятий, а образы исключаются, то возникает вопрос: как в нем появляются «безобразные чувства»? Автор не учитывает в своих рассуждениях того, что внутренние чувства находятся в душе человека (в сознании их нет, и не может быть вследствие временного интервала – временной завесы в евангельской терминологии). Причём внутренние чувства существуют в двух видах: позитивные – высшие нравственные чувства любви, сострадании и негативные – ненависть, бессердечие. «Изгоняются» в исихазме во время покаяния и причащения негативные внутренние чувства. В процессе непрестанной молитвы, созерцания нетварного Света «возгреваются» позитивные нравственные чувства. Следовательно, существует бессознательная чувствующая душа и сверхсознательный Дух. Рационалистическая парадигма в богословии и теории познания не в состоянии объяснить

феномены реального духовного мира. Православная догматика, опираясь на Священное Писание, более точно и достоверно отражает духовную реальность, используя понятия души, сердца, духа. Отверзание чувств, как совершенствование нравственных чувств, ни в коей мере нельзя идентифицировать с трансформацией «внешних чувств» во «внутренние перцепции», ибо последние есть только момент, форма выражения сущности духовного возрастания, а именно: достижения состояния «бесстрастия» – освобождения от негативных внутренних чувств и усиления позитивных чувств любви к Богу и миру.

Хоружий считает, что внутренний слух, зрение, осязание, обоняние – результат процессов, протекающих исключительно в сознании человека, воспринимаемых образным, «чувственным мышлением». Он все редуцирует к феноменам сознания, а последнее – к «внутренним перцепциям», что приводит к парадоксам, аномалиям в процессе познания и заблуждениям относительно действительной природы исихастской духовной практики.

В сознании могут существовать только образы трансформированных перцепций и знания о них. По тем же соображениям неправомерно отождествлять внутренние чувства с помыслами, выражающими желания и мотивы человека. Изгнание образов – это процесс очищения сферы сознания, который осуществляется умом человека посредством мышления. Изгнание некоторой части чувств души можно осуществить только посредством других чувств души. Анализируя особенности духовного опыта исихазма, Хоружий ограничивает его сферой сознания, усматривает его суть в совершенствовании внешних чувств, делая акцент на изменении соматики в качестве психофизического ресурса и основы особого функционального органа – эффектов «отверзания чувств». Получается пародия на действительный духовный опыт. Бестелесное и неизреченное невозможно одновременно переживать и мыслить в качестве живого знания.

В книге «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» говорится, что Дух входит непосредственно в сердце бессознательно, посредством души. Чаще всего это происходит во сне (сновидениях), когда деятельность сознания заторможена, но душа живет, а сердце «видит духовными очами». Выделяется два способа нахождения духа в сердце: сознательный, посредством ума и молитвы Иисусовой; бессознательный, посредством души, чувств. «Трезвение» же относится только к первому пути, «состояние ума у двери сердца», отрицание помыслов, образов, обольщающих ум. Второй путь – замещение низменных чувств высшими нравственными чувствами во время общения верующего с Духовным миром – путь переживания благодати Святого

Духа чувствами души. Чувства души первичны, непосредственны. Осознание их осуществляется посредством ясного сознания (разума), путем рациональных рассуждений. При прямом, непосредственном общении души с Духовным миром теоретическое сознание выключено. В момент общения в сновидениях работает метафорическое, образное мышление, связанное преимущественно с эмоциональным правым полушарием головного мозга. Субъектом общения с позитивными силами Духовного мира выступает высшая душа человека.

В процессе нравственного совершенствования подвижник должен избавляться как раз от негативных внутренних чувств низшей души, а также греховных образов, и возгревать положительные нравственные чувства веры и любви к Богу, сострадания к ближним.

Отметим, что Плотин, Евагрий в качестве психики человека рассматривают то ум, то душу человека. Хоружий делает акцент исключительно на уме, рациональном сознании.

В действительности доминантой психики выступает душа человека, включающая сферу высших чувств, подсистему простых чувств, в том числе страстей и аффектов. Душа – центр душевной жизни. Она выступает в качестве функционального психического органа, субъекта душевной жизни и способа конституирования нравственных отношений, смысла жизни человека, а также является основой экзистенционального способа бытия человека в мире. Сознание ограничено отражением чувств, переживаемых с частотой 0,3 – 0,5 сек. Природа сознания идеальна. Сознание включает самосознание и предметное сознание, содержание которого ограничено логическим и образным мышлением. Результатом выступает совокупность образов, понятий. Сознание, как субъект, выступает в формах рассудка и разума. Сознание может быть объектом для себя в процессе рефлексии и объектом для души, которая осуществляет выбор идей, ценностей, идеалов для интеграции, связи переживаемых человеком чувств. Прямая и обратная связь души и сознания позволяет раскрыть механизм формирования духовности человека.

Таким образом, неправомерно рассматривать религиозный опыт в виде рационального дискурса без учета переживания чувств. Суть исихазма в качестве духовной практики проявляется в совершенствовании внутренних чувств человека и на этой основе меняется сознание.

1 *Св. Григорий Палама.* В защиту священобезмолвствующих. [Текст] – М., 1995 – // цит. по: Хоружий С. С. Указ соч. – С. 79.

2 *Плотин.* Избранные произведения. [Текст] – СПб, 1995.

3 *Хоружий С.С.* Заметки к энергийной антропологии [Текст] // Вопросы философии, 1999. – №3.

4 *Хоружий С.С.* Опыт как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции [Текст] // Вопросы философии, 1998 – № 3.

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

Сидоров А.А., священник,
кандидат богословия,
ректор, заведующий
кафедрой богословия
и библеистики

Кодификация церковного права в православной и римско-католической церкви

Сегодня проблема кодификации канонического наследия Восточной Церкви в России, да и во всем православном мире, кажется, утратила свою актуальность. Аппарат Межсоборного присутствия разрабатывает и предлагает к обсуждению документы, опирающиеся на каноническую основу, каноническими принципами руководствуется и Церковный суд, однако, звучавшие в 90-х годах прошлого века призывы привести многочисленные нормы церковного права к единому реально работающему знаменателю сегодня практически не слышны.

Созданная еще Святейшим Патриархом Алексием II комиссия по кодификации церковного права, возглавляемая протоиереем В. Цыпиным, столкнулась с огромным количеством проблем, главной из которых стала необходимость привлечения специалистов из различных областей юриспруденции, филологов, переводчиков, исследователей древних языков и т.д. Результаты ее деятельности были практически не видны.

В новейшее время постановлением президиума Межсоборного присутствия от 30 января 2017 года образована комиссия по церковному праву (председатель – архиепископ Берлинский и Германский Марк; секретарь – протоиерей Александр Задорнов), призванная, согласно положению, изучать темы церковного права, а также содействовать преодолению и профилактике

расколов. Кодификация права источников церковного права в силу тех же причин оказалась среди периферийных задач комиссии, уступив место вопросам применения правил о церковных правонарушениях и наказаниях (прещениях), восстановления в священном сане лиц, лишенных такового, классификации церковных расколов и т.д.

Между тем сегодня, когда Русская Православная Церковь отмечает столетие Поместного Собора 1917-18 годов, на котором едва ли не впервые были подняты две важнейшие церковно-канонические проблемы: о кодификации церковного законодательства и пересмотре церковных канонов [1, с. 8], возвращение к этому вопросу представляется уместным.

Несмотря на то, что ни одна, ни другая тема не получила оформления в виде соборного решения, они не потеряли своей актуальности в дальнейшем, о чем, например, свидетельствовал митрополит Арсений (Стадницкий) на одном из последних заседаний Собора: «Почему же … следующему Собору не заняться этим вопросом и не решить, что одни каноны, как догматические, имеют основное и неизменное значение, другие – только нравственное, а третьи уже утратили свое значение для всей Церкви. Ведь это предоставлено свободе Церкви, и мы не должны думать, что Церковь могла творить каноны только в период своего расцвета в первые семь веков. Разве Дух Святый только тогда действовал в Церкви, а теперь не действует? Разве мы не можем, по сношении с афтокефальными Церквями, разрешить этот вопрос?» [3, сс. 359-360].

Перед тем, как дать краткий обзор попыток «разрешения этого вопроса» в Русской Православной Церкви, хотелось бы также кратко обратиться к опыту Церкви Католической.

Первый крупный научный трактат по каноническому праву на Западе появился еще в XII веке, положив основу кодификации римско-католического церковного права – «Concordantia discordantum canonum» (Согласование несогласованных канонов). В трактате, названном впоследствии по имени составителя «Декретом Грациана», были собраны выдержки из различных источников права и проведена их систематизация (согласование). Не смотря на то, что Грациан не создавал новых канонических норм, а лишь систематизировал уже существовавшие, его способ трактовки – не просто собирание и упорядочение источников, а их критическое сопоставление и согласование, – обозначил начало нового периода в развитии канонического права, который уже в Средние века получил наименование ius novum (новое право) [2, с. 762]. Труд Грациана лег в основу школьной программы канонического права и в церковно-правовой практике рассматривался как общий универсальный источник права Римско-католической Церкви [5, с. 165].

Активное правотворчество Римских пап в позднем Средневековье привело к созданию последующих сборников – «декреталий». «Декрет Гарициана» и пять сборников декреталий составили основной источник канонического права Римской Церкви в Новое время, получивший название «Corpus iuris canonici» (Корпус канонического права).

Официально одобренный папой Григорием XIII в 1580 году, «Корпус» содержал много фальсификатов, занесенных в него через «Декрет Грациана» из печально известного Лже-Исидорова сборника. Однако, вплоть до 1917 года «Корпус» оставался важнейшим собранием источников действующего права Римско-католической Церкви, даже не смотря на то, что целый ряд законов не мог применяться в новое время ввиду того, что светское право в католических и тем более некатолических государствах уже исключало правовые принципы, лежащие в основе средневекового «Корпуса».

Очередной период в развитии канонического права открыла публикация в 1917 году нового «Кодекса канонического права». Вопрос о кодификации был вновь поднят папой Пием X еще в 1904 году, и уже при нем началась работа над составлением «Кодекса». В этой работе участвовали епископы и кафедры канонического права богословских юридических школ. Руководство осуществлял кардинал П. Гаспари [5, с. 169].

В 1914 году эта работа была завершена. Провозглашенный преемником Пия X папой Бенедиктом XV, «Кодекс» вступил в силу 19 мая 1918 года. Он включал 2414 канонов, разделенных на пять книг: общие принципы, соответственно которым применяются церковные юридические нормы; категории лиц в каноническом праве; средства, которые Церковь использует для выполнения своей миссии; процедуры и правила рассмотрения дел в церковных трибуналах; правонарушения и наказания.

В употреблении этот «Кодекс» был чрезвычайно удобен благодаря своей систематизации, а также потому, что включал в себя основной массив правовых норм, действующих в Католической Церкви [5, с. 169].

С изданием «Кодекса» Пия-Бенедикта законодательная деятельность в Католической Церкви, естественно, не прекратилась, к тому же, он не затрагивал право униатских Церквей. В связи с этим, спустя всего лишь сорок лет после издания этого «Кодекса», в Ватикане серьезно задумались над его модернизацией.

20 ноября 1965 года в рамках II Ватиканского собора состоялось заседание Комиссии по пересмотру «Кодекса канонического права» (Pontificia comissio Codici juris canonici recognescendo), знаменовавшее официальное начало почти 20-летнего процесса новой кодификации. Возглавлял Комиссию генеральный секретарь II

Ватиканского собора кардинал П. Феличе. К членству в Комиссии в разное время привлекались 105 кардиналов, 77 преосвященных архиепископов и епископов, 73 секулярных пресвитера, 43 пресвитера из монашествующих, 3 монашествующих и 12 мирян с пяти континентов и из 31 государства.

Основными источниками для новой кодификации послужили «Кодекс» 1917 года, документы II Ватиканского собора и послесоборные акты папского законодательства. Работа комиссии была завершена уже после собора, в 1983 году, при папе Иоанне-Павле II, изданием нового «Кодекса», отличавшегося от предыдущего с формальной стороны более современной и логически обоснованной систематизацией.

Этот «Кодекс» является основным источником канонического права Римско-католической Церкви, однако, это не означает, что вопрос о новейшей кодификации не возникнет в отдаленной перспективе.

Теперь кратко проследим судьбы канонического права на Руси. Уже в деятельности святого равноапостольного Мефодия видно стремление донести до славян нормы церковных канонов. Исследователи считают, что именно он перевел Сборник в 50-ти титулах св. Иоанна Схоластика [1, с. 16].

В XIII веке на Руси возникает так называемая Русская редакция «Кормчей книги» (объединенные Сербская и Древнеславянская редакции), включавшая статьи русского происхождения.

О попытках актуализировать церковное законодательство уже в средние века свидетельствует следующий факт: ученик преподобного Нила Сорского Вассиан Патрикеев был осужден за попытку создания сокращенного свода канонов, а его судья – митрополит Даниил, провозгласил неизменность состава Кормчих. Процессы первой половины XVI века положили конце первым пыткам систематизации канонов в Русской Церкви.

Особое значение для развития русского канонического права имел Собор 1551 года, известный как Стоглавый Собор, или Стоглав, более ориентировавшийся на существовавшую церковную практику, чем на каноны. Исследователи отмечают стремление Стоглава аргументировать положения не столько постановлениями Вселенских Соборов, сколько церковными памятниками местного происхождения [1, с. 19].

Отмена Собором 1667 года постановлений Стоглава сделала очевидным кризис русского церковного права; отныне образцом становилась практика греческой Церкви. Обсуждения, насколько эта практика соответствует канонам, не было [1, с. 22].

В результате Петровских реформ каноны потеряли значение правовой нормы; решающее значение в церковном законодательстве получили государственные интересы.

В XVIII веке попыткой объединить и систематизировать церковное законодательство стал труд служащего Св. Синода Я. Гиновского «Оглавление законов Греко-российской Церкви», вызвавший резкую критику св. митрополита Филарета (Дроздова), считавшего невозможным совместную публикацию церковных и гражданских законов. Святитель хотел вместо свода узаконений издать собрание церковных канонов, которое давно планировалось Синодом [1, с. 25]. «Книга правил» была издана в 1893 году, однако, отсутствие комментариев к канонам делало ее малопригодной для непосредственного использования. Почти одновременно с «Книгой правил» был издан «Устав духовных консисторий», ставший единственным действующим законодательством для духовного ведомства.

Издание «Книги правил» стало, по сути, началом процесса кодификации церковного права в Русской Церкви. В 1874 году Московское общество любителей духовного просвещения начало издание «Правил» с толкованиями, имевшее огромное значение.

Поместный Собор 1917-18 годов сыграл, повторюсь, огромную роль в формировании нового канонического сознания Церкви. Отцами Собора неоднократно высказывались мысли о неприменимости всех канонов к действительности, о несовпадении церковного сознания и церковных правил [1, с. 75]. Тема «Каноны и современная церковная жизнь» стояла на первом месте в списке вопросов, подлежащих разработке соборного отдела о церковной дисциплине [1, с. 76].

На пленарном 31 заседании Собора, состоявшемся 28 октября 1917 года, был поднят вопрос об образовании комиссии из канонистов и юристов для подготовки нового свода канонических постановлений. Задача комиссии заключалась в составлении сборника правил из Кормчей, Номоканона патриарха Фотия и других источников. По утверждении Собором этот сборник действующего церковного права планировалось издать наравне с «Книгой Правил. Однако, победило очевидное мнение, что работа по кодификации слишком большая и сложная, чтобы завершить ее в процессе работы Собора.

28 октября 1917 года Собор принял постановление об образовании особой постоянной комиссии при Святейшем Синоде по составлению канонического кодекса Православной Церкви, однако, из-за обстоятельств революционного времени комиссия так и не приступила к работе.

Вновь вопрос о кодификации канонов был поднят в связи с подготовкой Святого и Великого Собора Православной Церкви. Среди тем для рассмотрения на Соборе была обозначен вопрос «Кодификация священных канонов и канонических постановлений с тем, чтобы они вовремя получили одобрение Вселенского Собора» [4, с. 68].

На первом Всеправославном совещании в 1961 году на Родосе был вновь составлен каталог тем для рассмотрения на Соборе, содержащий пункт «Кодификация священных канонов и канонических порядков». [4, с. 76]. Был подготовлен проект канонического кодекса, состоящий из 150 пунктов. Большинство тезисов сопровождались отсылкой к канонам, но были пункты, закрепляющие уже новые явления в жизни Поместных Церквей. Однако, Всеправославное предсоборное совещание 1976 года вынесло постановление о том, что «Собор не должен касаться священных догматов Церкви и священных канонов, хотя это не исключает возможности при рассмотрении поставленных проблем раскрытия богословских, церковных и канонических мыслей, истолковывающих и утверждающих православное догматическое учение и канонический порядок» [4, с. 143].

На состоявшемся без участия Русской Православной Церкви так называемом Критском Соборе вопрос о кодификции канонов и канонических постановлений уже не рассматривался.

Таким образом, «Книга правил», изданная при патриархе Фотии, до сих пор остается главным каноническим мерилом Русской Православной Церкви. Ни один канон из нее не был изъят и не один не был добавлен, что, безусловно, свидетельствует о ее высочайшем каноническом авторитете. Однако надежда на то, что вопрос кодификации священных канонов и канонических постановлений рано или поздно будет вынесен на межправославное рассмотрение, остается. И будем надеяться, что учрежденная Межсоборным присутствием Русской Православной Церкви комиссия по церковному праву внесет в этот нужный всему православному миру процесс свою весомую лепту.

1 *Белякова Е.В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2004. – 664 с.

2 Католическая энциклопедия: т. 2: – М., «Издательство Францисканцев», 2005. – 964 с.

3 Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия / Сост. А.Г. Кравецкий, Г. Шульц. Под редакцией Г. Шульца. – М., 2000.

4 *Скобей Г.Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. – М., 2002. № 2 (19). Сс. 54-199.

5 *Цыпин В., прот.* Каноническое право. – М.: Сретенский монастырь, 2012. – 864 с.

В 2010 году,
в связи с 260-летием основания,
Святейший Патриарх
Московский и всея Руси Кирилл
наградил Владимирскую
Свято-Феофановскую
Духовную семинарию
орденом святителя Макария,
митрополита Московского
(II степени).