ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

V всероссийская научно-богословская конференция «Наследие христианской церкви: богословие, история, культура, посвященная 25-летию возрождения Владимирской духовной семинарии» состоялась 16-17 марта 2023 года в городе Владимире. Организатором конференции выступила Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария. В ходе конференции ученые, священнослужители, преподаватели и студенты обсудили актуальные вопросы современной церковной науки.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех интересующихся жизнью Церкви.

Издается по благословению
Высокопреосвященнейшего
ТИХОНА,
митрополита
Владимирского и Суздальского,
ректора Владимирской
Свято-Феофановской
духовной семинарии

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

к 25-летию возрождения
Владимирской духовной семинарии

Пятая всероссийская
научно-богословская конференция

НАСЛЕДИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ: БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА

(16-17 марта 2023 года, г. Владимир)

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

Выпуск 5 (5) 2023

Владимир
2023

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
Н 31

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:
Митрополит Владимирский и Суздальский Тихон,
ректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
Ответственный редактор:
иерей Андрей Сидоров, первый проректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
Члены редколлегии:
доктор философских наук, профессор Н.С. Катунина
кандидат философских наук А.В. Абрамов,
кандидат исторических наук Д.Ю. Макарова.
Рецензенты:
доктор исторический наук, профессор С.В. Перевезенцев
доктор философских наук, профессор Е.И. Аринин,
доктор юридических наук, профессор И.Д. Борисова

Ответственность за правильность, точность и корректность цитирования, ссылок и перевода, достоверность информации и оригинальность представленных материалов несут их авторы.

Н 31 **Наследие христианской церкви: богословие, история, культура.** Материалы V всероссийской научно-богословской конференции, посвященной 25-летию возрождения Владимирской духовной семинарии (16-17 марта 2023 года, г. Владимир). – Владимир: «Транзит-ИКС», 2023. – Вып. 5 (5) 2023. – 328 с.

ISBN 978-5-8311-1528-4
CIP ГУ «Владимирская областная научная библиотека»

УДК 27-1(051)
ББК 86.37

ISBN 978-5-8311-1529-4

© Текст: Владимирская Свято-Феофановская Духовная Семинария. 2023
© Макет, верстка: Издательский отдел Владимирской епархии. 2023
© Издательство «Транзит-ИКС». 2023

Тираж 100 экз.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА И ДОКЛАДЫ ПЛЕНАРНОГО ЗАСЕДАНИЯ

11 ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО РЕКТОРА ВЛАДИМИРСКОЙ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ, МИТРОПОЛИТА ВЛАДИМИРСКОГО И СУЗДАЛЬСКОГО ТИХОНА К УЧАСТНИКАМ И ГОСТЯМ КОНФЕРЕНЦИИ

13 ПРИВЕТСТВИЕ ПРОРЕКТОРА ПО УЧЕБНОЙ РАБОТЕ ОБЩЕЦЕРКОВНОЙ АСПИРАНТУРЫ И ДОКТОРАНТУРЫ ИМ. СВВ. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ ИЕРОМОНАХА ПАВЛА (ЧЕРКАСОВА), ВЫПУСКНИКА ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

15 **Георгий Горбачук, протоиерей** *(РФ, г. Владимир)*
НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП ВОЗРОЖДЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ»

20 **Перевезенцев С.В**. *(РФ, г. Москва)*
РУССКИЙ МИР XXI ВЕКЕ:
К ВОПРОСУ ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ

СЕКЦИЯ 1 ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ЛИТУРГИКА

55 **Абрамов А.В.** *(РФ, г. Владимир)*
ОБЗОР НЕКОТОРЫХ БИБЛЕЙСКИХ СЮЖЕТОВ ВЕТХОГО ЗАВЕТА (ПО КНИГЕ А. ЗУБОВА «РЕЛИГИЯ БИБЛИИ…»)

61 **Георгий Горбачук, протоиерей,**
Сергий Аксененко, диакон *(РФ, г. Владимир)*
АНГЕЛОЛОГИЯ В АПОКРИФИЧЕСКИХ КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА (КНИГА ЕНОХА, КНИГА ЮБИЛЕЕВ)

69 **Георгий Горбачук, протоиерей,**
Мартирий (Смелов), инок *(РФ, г. Владимир)*
БОГОСЛОВСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ НА ПРАВОСЛАВНОМ ПРИХОДЕ

79 **Владимир Грицевич, иерей** *(Республика Беларусь, г. Минск)*
«ПРАВЕДНОСТЬ ЗАКОНА И ПРАВЕДНОСТЬ БОГА» (ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛ. 3:1-11)

88 **Катунина Н.С.** *(РФ, г. Владимир)*
ПОНЯТИЕ СОВЕСТИ В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

94 **Катунина Н.С., Артем Доценко, чтец** *(РФ, г. Владимир)*
ТЕМАТИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА

103 **Артемий Кокош, иерей** *(РФ, г. Москва)*
РАЗРАБОТКА В ПРАВОСЛАВИИ АРГУМЕНТА ВЕРНОСТИ СВЯЩЕННОМУ ПРЕДАНИЮ В СВЯЗИ С ПОЛЕМИКОЙ О ЖЕНСКОМ СВЯЩЕНСТВЕ В АНГЛИКАНСТВЕ

112 **Станислав (Вячеслав) Корнилов, диакон** *(РФ, г. Владимир)*
ИСЧИСЛЕНИЕ «СЕМИДЕСЯТИ СЕДЬМИН» КНИГИ ПРОРОКА ДАНИИЛА В ТОЛКОВАНИЯХ РУССКИХ И ЗАПАДНЫХ БИБЛЕИСТОВ XIX в.

120 **Попов П.П.** *(РФ, г. Балашиха Московской обл.)*
КАНОНИЧЕСКИЕ ОБЯЗАННОСТИ ХРИСТИАНИНА В ОТНОШЕНИИ МИССИОНЕРСКОГО СЛУЖЕНИЯ

127 **Рыжков А.Н.** *(РФ, г. Екатеринбург)*
МОЛИТВЫ ПО ЧАСАМ (СУТОЧНЫЙ КРУГ БОГОСЛУЖЕНИЯ). ОПЫТ И ТРАДИЦИИ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ

134 **Ряполов С.В.** *(РФ, г. Химки Московской обл.)*
ОНТОЛОГИЯ ДУШИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

СЕКЦИЯ 2 ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

149 **Дорошенко С.И., Роменский М.Ю.** *(РФ, г. Владимир)*
ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРУДА В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ К.Д. УШИНСКОГО

155 **Иванов И.Д.** *(РФ, Санкт-Петербург)*
СОПОСТАВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ВОСПИТАНИЕ» В ПЕДАГОГИКЕ И СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

161 **Илюшина И.Г.** *(РФ, г. Владимир)*
ПРОБЛЕМАТИКА СПОРТИВНОГО ТРАВМАТИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

166 **Слепцова (Кызласова) И.С.** *(РФ, г. Москва)*
ИНДИВИДУАЛЬНО-ЛИЧНОСТНЫЕ ФАКТОРЫ РЕЦЕПЦИИ ХРИСТИАНСТВА В СФЕРЕ ПРАЗДНИЧНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ

175 **Листова Т.А.** *(РФ, г. Москва)*
СЛОЖНОСТИ СЛУЖЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ПРИХОДСКОГО СВЯЩЕНСТВА (ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ)

СЕКЦИЯ 3 ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

187 **Бузина С.В., Николай Савчин, иерей** *(РФ, г. Владимир)*
МОЛИТВЕННАЯ ЛИРИКА ФЕДОРА СОЛОГУБА

193 **Алексей Попов, диакон** *(РФ, г. Балашиха)*
РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЕНИЯХ А.Е. ИЗМАЙЛОВА

199 **Ряполов В.Н.** *(РФ, г. Воронеж)*
ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ДУХОВНОГО ПОЭТА ФЕДОРА СЕМЁНОВИЧА ИГНАТОВА (ПО МАТЕРИАЛАМ «ВОРОНЕЖСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»)

СЕКЦИЯ 4 ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

211 **Архипов М.А.** *(РФ, г. Санкт-Петербург)*
К ВОПРОСУ О ПЕЧАТИ ТРЕБНИКА ПРИ ПАТРИАРХЕ ИОСИФЕ

218 **Павел Бочков, иерей** *(РФ, г. Норильск)*
САМОЗВАННЫЕ «КЛИРИКИ» И НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ЮРИСДИКЦИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ БОЛГАРИИ: ЛЖЕМИТРОПОЛИТ ГРИГОР ГОШЕВ И ЛЖЕЕПИСКОП АНТОНИЙ ТОНЕВ

231 **Кривопустова А.Г.** *(РФ, г. Омск)*
АСКЕТИЗМ КАК ФОРМА ПРОЯВЛЕНИЙ ТЕЛЕСНЫХ И ДУШЕВНЫХ СТРАДАНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ

238 **Курбатов А.Г.** *(РФ, г. Санкт-Петербург)*
«ОЗИАНДЕРОВСКИЙ СПОР». КОНТЕКСТ, ПРЕДПОСЫЛКИ, ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

245 **Немшон С.В.** *(РФ, г. Москва)*
ЗАПАДНОРУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В АНДРЕЕВСКОМ УЧИЛИЩЕ С 1649 г.: АНТИЛАТИНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИЛИ ПРОЛАТИНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ?

253 **Полянский А.А.** *(РФ, г. Калуга)*
ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА ИЗУЧЕНИЯ ПАСТЫРСКОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО СЛУЖЕНИЯ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

258 **Тельпис Н. Г.** *(РФ, г. Санкт-Петербург)*
ВОЗНИКНОВЕНИЕ АВТОКЕФАЛИИ ЦЕРКВИ

СЕКЦИЯ 5 ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ

269 **Евгений Агеев, иерей** *(РФ, г. Москва)*
ПРЕДСТАВИТЕЛИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ НА ВСЕРОССИЙСКОМ ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917-1918 гг.

275 **Кириллова Л.В., Маракушин А.Р.** *(РФ, г. Владимир)*
КОНФРОНТАЦИЯ ТИХОНОВСКОЙ ЦЕРКВИ И ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ В 1922-1925 гг.

284 **Макарова Д.Ю.** *(РФ, г. Владимир)*
ЖИЗНЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА (ПО МАТЕРИАЛАМ «ВЛАДИМИРСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» И ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ)

294 **Новиков С.В.** *(РФ, г. Екатеринбург)*
АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ОБТЕМПЕРАНСКИЙ: ПУТЬ ЖИЗНИ ПО ОКОНЧАНИИ ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

301 **Трушин М.В.** *(РФ, г. Казань)*
МИХАИЛ ВАСИЛЬЕВИЧ КАЗАНСКИЙ – БАКТЕРИОЛОГ ИМПЕРАТОРСКОГО КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

304 **Никита Швец, диакон** *(РФ, г. Владимир)*
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУРОМСКОЙ ЕПАРХИИ В СФЕРЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С ВООРУЖЕННЫМИ СИЛАМИ РОССИИ, ПРАВООХРАНИТЕЛЬНЫМИ ОРГАНАМИ И КАЗАЧЕСТВОМ В 2017-2021 ГОДАХ (НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА МАТЕРИАЛОВ ЕПАРХИАЛЬНОГО АРХИВА)

СЕКЦИЯ 6 ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

311 **Кравец Савва Викторович** *(РФ, г. Санкт-Петербург)*
ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ В ИЕРУСАЛИМЕ В КОНЦЕ IV ВЕКА СОГЛАСНО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ПАЛОМНИЦЫ ЭГЕРИИ

317 **Аркадий Маковецкий, иерей** *(РФ, г. Владимир)*
ХРАМ ГРОБА ГОСПОДНЯ: СТАТУС-КВО И ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕРКВИ В ХРАМЕ ВОСКРЕСЕНИЯ

324 **Яков Цветков, чтец** *(РФ, г. Касимов Рязанской обл.)*
ОБИТЕЛИ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ ПО ДНЕВНИКОВЫМ ЗАПИСЯМ РУССКИХ ПАЛОМНИКОВ

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА И ДОКЛАДЫ ПЛЕНАРНОГО ЗАСЕДАНИЯ

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО РЕКТОРА ВЛАДИМИРСКОЙ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ, МИТРОПОЛИТА ВЛАДИМИРСКОГО И СУЗДАЛЬСКОГО ТИХОНА К УЧАСТНИКАМ И ГОСТЯМ КОНФЕРЕНЦИИ

Ваши Преосвященства, всечестные отцы, братья и сестры, гости и участники нашей конференции! В своем приветственном слове я хотел бы кратко рассказать, с какими результатами наша семинария встречает 25-летие возрождения своей образовательной деятельности.

Напомню, что началом возрождения духовных школ и вообще духовного образования во Владимирской епархии следует считать 1991 год, когда были образованы Катехизические курсы при Епархиальном управлении. Впоследствии Курсы выросли в духовное училище, которое в 1997 году было преобразовано во Владимирскую Свято-Феофановскую духовную семинарию. Какое-то время она по мере сил решала поставленные перед ней задачи – подготовку пастырей для служения на приходах епархии, но к 2018 году уровень образования в семинарии упал. Решением Синода был приостановлен набор на сектор заочного обучения, сменен ректор.

В 2019 году начались улучшения в работе семинарии, ее рейтинг среди духовных школ существенно повысился. По количеству рейтинговых баллов за результаты обучения Владимирская семинария на какое-то время вышла на второе место. В 2022 году наша семинария поднялась еще на несколько позиций и теперь занимает устойчивое место во второй рейтинговой группе, где находятся семинарии, успешно реализующие образовательные программы на уровне бакалавриата. Это обстоятельство позволяет задуматься об открытии на базе нашей семинарии магистерской программы.

Профессорско-преподавательскую корпорацию семинарии сегодня составляют 33 преподавателя, среди которых доктора философии, педагогики, истории, доктор церковной истории, кандидаты богословия и светских научных дисциплин, преподаватели с высшим духовным и светским образованием. В минувшем году номинационная комиссия при Учебном комитете утвердила четырех преподавателей семинарии в должности доцентов.

На очном отделении семинарии в настоящий момент обучаются 46 человек. В минувшем году семинария впервые открыла прием на заочно-дистанционное обучение; заявления поступили более чем от пятидесяти абитуриентов. По результатам вступительных испытаний на первый курс были приняты 32 человека. Таким образом, по состоянию на 1 января текущего года в семинарии обучаются 78 человек. В следующем учебном году также ожидается довольно большое количество абитуриентов на дистанционное отделение, и это означает, что наша духовная школа возвращается в семью самых многочисленных духовных образовательных учреждений Русской Православной Церкви, как это было в дореволюционные времена.

В минувшем году состоялось еще одно очень важное событие в жизни нашей семинарской семьи – в ведение семинарии передан епархиальный спортивный комплекс по улице Большая Московская во Владимире. В витринах комплекса выставлены итоги спортивных достижений нашей семинарской команды – кубки и почетные грамоты за призовые места на различных соревнованиях.

При семинарии действуют студенческое научное сообщество, музей-библиотека, посвященная новомученикам и исповедникам Владимирской земли, шахматный клуб имения святого благоверного князя Александра Невского, иконописный кружок. В минувшем году было заключено новое соглашение о сотрудничестве между семинарией и Владимирским государственным университетом. Договор о сотрудничестве заключен также между семинарией и Владимирским филиалом российской академии народного хозяйства и государственной службы.

Семинария при содействии Учебного комитета Русской Православной Церкви ежегодно проводит всероссийскую (раньше у нее был международный статус) конференцию «Наследие христианской Церкви: богословие, история, культура», в которой принимают участие представители светских и духовных высших образовательных учреждений из различных регионов нашей страны, география конференции самая широкая. В этом году конференция проходит уже в пятый раз.

Семинария выпускает два периодических печатных издания – «Сборник трудов» и сборник докладов вышеупомянутой конференции.

Вот, в целом, краткий обзор состояния дел на сегодняшний момент. Конечно, предстоит еще очень многое сделать. Серьезных усилий потребует оформление лицензии по теологии, получение государственной аккредитации к 2026 году; мы не теряем надежду на получение представления Учебного комитета на реализацию церковной образовательной программы по подготовке регентов. Будем надеяться, что с помощью Божией и по молитвам святителя Феофана Затворника, нашего небесного покровителя, Владимирская семинария сумеет достойно ответить на те вызовы, которые ставит перед нами Учебный комитет Русской Православной Церкви.

ПРИВЕТСТВИЕ ПРОРЕКТОРА ПО УЧЕБНОЙ РАБОТЕ ОБЩЕЦЕРКОВНОЙ АСПИРАНТУРЫ И ДОКТОРАНТУРЫ ИМ. СВВ. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ ИЕРОМОНАХА ПАВЛА (ЧЕРКАСОВА), ВЫПУСКНИКА ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Ваше Высокопреосвященство и Преосвященства! Всечестные отцы, братия и сестры, учащие, учащиеся и выпускники Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, гости конференции!

С большой радостью обращаюсь сегодня с приветствием к тем, кто собрался в стенах дорогой для всех нас духовной школы, чтобы провести научно-богословскую конференцию, посвященную 25-летию возобновления образовательной деятельности Владимирской семинарии.

Дата, которая собрала нас сегодня, – это не какой-то формальный повод для мероприятия, а живое свидетельство тех трудов, которые несет духовная семинария после ее возрождения, продолжая и развивая свою славную историю. Все, кто вышел из стен семинарии и сейчас несет свое служение в разных сферах церковной жизни или трудится в иных областях, но с благодарностью вспоминает то доброе, что получил в семинарии, – это подлинное свидетельство возрождения духовной школы. В этом возрождении заслуга многих: священноначалия, каждого ректора, каждого преподавателя и всех скрытых от многих глаз тружеников, несущих многообразные послушания в духовной школе.

Как выпускник Владимирской семинарии выражаю сердечную благодарность всем, кто здесь трудился раньше, и кто трудится сей-

час. Пусть этот жертвенный труд по образованию и воспитанию будущих священнослужителей, церковнослужителей и богословов будет принят Богом и щедро вознагражден дарами Божией благодати.

Возобновление деятельности духовной школы означает и ее жизнь в новых, динамично меняющихся условиях. Богословское образование в те времена, когда возрождалась Владимирская семинария, занимало скромное место в академическом пространстве, а семинарские дипломы признавались только в церковной среде. Сейчас ситуация значительно изменилась. Появились государственные программы по теологии, многие духовные школы стоят на пути к получению государственной аккредитации образовательных программ. Помимо немалых трудов по разработке соответствующей документации этот процесс требует и большой работы со смыслами.

Приходится и самим себе, и нашим внешним коллегам по образовательной деятельности и, в том числе оппонентам, давать немало ответов о том, что такое богословие, как оно понимает само себя, в чем его специфика по сравнению с иными гуманитарными науками. Все это, с одной стороны, становится вызовом для духовного образования, а с другой стороны создает необходимое напряжение для работы ума, для новых научных поисков. Отрадно, что сегодняшняя конференция объединила в себе все основные направления богословского знания и стала форумом для широкого обсуждения богословских тем. Только во взаимообогащающем академическом общении и возможно прийти к наиболее осмысленным результатам научной деятельности.

Желаю всем нам плодотворных дискуссий, добрых стимулов к научно-богословским изысканиям и ясного осознания строгой, но неизбежной истины о подлинно высоком богословии, которую выражает в своих словах свт. Григорий Богослов: «**Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способные к этому люди испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело**»[1].

1 Слово 1.

НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП ВОЗРОЖДЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Георгий Горбачук, протоиерей,
кандидат философских наук, магистр теологии, доцент кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье отражен начальный этап возрождения Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, который можно разделить на два временных периода: 1) с 1997 по 2010 год; 2) с 2010 по 2017 год. Первый период отражает поступательные развитие семинарии и ее достижения, а второй – время замедления этого движения. В статье указаны причины повлиявшие на общую ситуацию семинарской жизни. Изменения к лучшему произошло начиная с 2019 года, когда семинарию возглавил Высокопреосвященнейший митрополит Тихон.

Ключевые слова: курсы, училище, семинария, ректор, возрождение, преподавательская корпорация, юбилей, Учебный комитет.

INITIAL STAGE OF REVIVAL VLADIMIR ST. FEOFANOVSKAYA THE SPIRITUAL SEMINARY

Gorbachuk Georgiy N.

Abstract: The article reflects the initial stage of the revival of the Vladimir St. Feofanovskaya Theological Seminary, which can be divided into two time periods: 1) from 1997 to 2010; 2) from 2010 to 2017. The first period reflects the progressive development of the seminary and its achievements, and the second – the time of slowing down this movement. The article indicates the reasons that influenced the general situation of seminary life. Changes for the better have taken place since 2019, when His Eminence Metropolitan Tikhon became the head of the seminary.

Keywords: courses, college, seminary, rector, revival, teaching corporation, anniversary, Educational Committee.

Возрождение духовных школ и вообще духовного образования во Владимирской епархии началось со времени поставления 11 ноября 1990 года на Владимирскую кафедру Преосвященного Евлогия (Смирнова). Владимирская свято-Феофановская духовная семинария вырастала постепенно из низших ступеней духовной школы.

В начале 1991 года были образованы Катехизические курсы при Владимирском епархиальном управлении, на которых начало обучаться несколько десятков лиц обоего пола, которые посещали занятия два раза в неделю. Руководителем курсов был назначен протоиерей Евангел Бойчук. 17 сентября 1992 года отец Евангел скончался и курсы возглавил протоиерей Георгий Горбачук, настоятель Спасо-Преображенского храма города Владимира, руководитель епархиального Отдела религиозного образования и катехизации (1993 – 2010 гг.). Курсы осуществляли свою деятельность до сентября 1993 года. За это время курсы подготовили 86 катехизаторов.

Архиерейским Указом от 9 сентября 1993 года на основе курсов было организовано очное Духовное училище для лиц обоего пола. 14 марта 1995 года вновь последовал архиерейский Указ (№ 93), в котором значилось, что училище теперь действует не только по архиерейскому Указу, но и на основании Патриаршего благословения. Указом архиерея от 3 апреля 1997 года за № 132 при Духовном училище был открыт заочный сектор обучения. За время своего функционирования дипломы об окончании училища получили 100 человек.

11 июня 1997 года Указом архиерея за №278 Духовное училище было преобразовано во Владимирскую Свято-Феофановскую духовную семинарию. Распоряжением архиерея от 11 июля 1997 года за № 352 было определено воссоздать семинарию с заочной формой обучения, на что и было получено Патриаршее благословение. 9 апреля 1998 года Священный Синод Русской Православной Церкви постановил:

«1. Преобразовать Владимирское Свято Феофановское духовное училище во Владимирскую духовную семинарию с заочной формой обучения.

2. Ректором духовной семинарии назначить протоиерея Георгия Горбачука».

В 1999 году в заочной Владимирской духовной семинарии обучалось 137 человек. 4 октября 2000 года архиерей своим распоряжением определил: «Воссоздать во граде Владимире духовную семинарию со стационарной формой обучения (и заочным отделением при ней) во

имя Святителя Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, затворника Вышенского». 3 октября 2001 года владыка Евлогий обратился с письмом к Святейшему Патриарху Алексию II (исх. № 494) с просьбой об утверждении в семинарии очной формы обучения, на что было получено Патриаршее благословение в виде резолюции. Синодальное утверждение очной формы обучения в семинарии последовало 17 августа 2004 года: «Благословить открытие во Владимирской духовной семинарии очной формы обучения».

Как духовное училище, так и семинария с общежитием располагались на территории духовно-административного центра епархии (600000, г. Владимир, ул. Большая Московская, 68, корпус 3, Богородице-Рождественский мужской монастырь).

Преподавательскую корпорацию семинарии тогда составляли 33 квалифицированных педагога. Из них – один магистр богословия, один доктор философских наук, два докторанта, семь кандидатов богословия и светских наук, остальные преподаватели имели высшее духовное и высшее светское образование. С семинарским образованием был один преподаватель (по предмету «Церковное пение»). Общий книжный и учебный фонд семинарии к 2010 году составлял около 16 тысяч экземпляров книг и учебников.

Начальный этап возрожденной Владимирской свято-Феофановской духовной семинарии можно разделить на два периода. Первый период охватывает время с начала возрождения семинарии до 2010 года, то есть до начала глобальных реформ системы духовного образования Русской Православной Церкви и 260-летия открытия Владимирской духовной семинарии в 1750 году, когда к Юбилею семинария Святейшим Патриархом Кириллом была награждена орденом митрополита Макария «За духовное просвещение» II степени.

Это свидетельствовало о том, что семинария при всех огромных трудностях и минимальном финансировании все же, начиная с нуля, активно развивалась, но конечно, в рамках старой духовной школы. Время требовало реформ и движения вперед. И вот здесь-то у Владимирской семинарии начались немалые проблемы. Законные требования ко всем сторонам жизни семинарии возросли, что потребовало значительных финансовых средств, а денежное обеспечение осталось на старом уровне.

Вспоминая прежние времена, надлежит искренне поблагодарить Учебный комитет при Священном Синоде Русской Православной Церкви и лично председателя Учебного комитета отца протоиерея

Максима Козлова, который не однажды приезжал в семинарию, за то, что Учебный комитет всячески стремился помочь семинарии и не допустил ее закрытия. В 2012, 2014, 2016 и 2017 годах Учебным комитетом проводились проверки и выдавались не столько предписания, сколько рекомендации и конкретные разработки к преодолению проблем.

Конечно, у Владимирской епархии в это время было множество забот – массовое открытие храмов и особенно монастырей, налаживание всех сторон церковной жизни, и проблемы семинарии в этом процессе, к сожалению, не стали первоочередными. В рейтинге духовных школ семинария оказалась на последнем месте. В заключении Отчета об инспекционной проверке Учебного комитета 29 – 30 марта 2017 года писалось: «Комиссия убеждена, что без принципиального изменения отношений между митрополией и семинарией… будущее Владимирской духовной семинарии… не имеет исторической перспективы».

Учебный комитет вынужден был приостановить прием на заочное отделение семинарии. Во второй половине 2017 года был освобожден от своих обязанностей ректор, а к концу 2018 года по состоянию здоровья ушел на покой владыка митрополит Евлогий. Так закончился второй период начального этапа истории возрождения Владимирской духовной семинарии, который обнимает 9 лет – с 2010 по 2018 год.

Положение семинарии резко изменилось в лучшую сторону, когда на древнюю Владимирскую кафедру вступил Высокопреосвященнейший Тихон митрополит Владимирский и Суздальский, который в 2019 году возглавил Владимирскую свято-Феофановскую духовную семинарию. Сегодня семинария это развивающаяся духовно-образовательная структура, которая открыта к осмыслению вызовов времени в духе православной традиции.

Но что же было сделано за первых 20 лет существования возрожденной Владимирской духовной семинарии? Дипломы о ее окончании по 2017 год включительно на заочном и очном отделениях получили 394 выпускника, включая 21 диплом выданный игуменьям женских монастырей, которые обучались заочно по семинарской программе.

Кроме того к 2017 году на различных курсах заочного отделения семинарии, когда был прекращен набор, оставалось 89 человек. С 2018 по 2022 год эти студенты, начавшие свое обучение еще в дореформенной семинарии, окончили ее и получили дипломы. При семинарии прошли аттестацию десятки престарелых клириков. Таким образом через семинарию старого образца прошло значительно более 500 человек. А если учесть выпуски Катехизических курсов и Духовного училища, из которых выросла Владимирская духовная семинария, то это количество превышает 700 человек.

К позитивным достижениям должно отнести ориентированность семинарии на параллельное получение заочно высшего светского образования по программам теология, религиоведение, история. Государственное признание образовательного ценза выпускников семинарии, получивших светское образование, давало возможность служителям Церкви более эффективно вести духовно-нравственное воспитание общества. В этом смысле прямое сотрудничество семинарии с Владимирским государственным университетом неоценимо. До полусотни семинаристов получило параллельно высшее государственное образование.

Однако главным достижением начального периода духовных школ Владимирской епархии должно считать высокий процент жизненного выбора их воспитанников. Более 85% выпускников, которые поступили в семинарию качестве мирян, приняли духовный сан, монашество или же посвятили свою жизнь служению Церкви на различных послушаниях, зачастую весьма ответственных. Среди выпускников Владимирской семинарии есть и архиереи Русской Православной Церкви.

Этот результат был достигнут только потому, что всегдашним приоритетом семинарии было стремление ее преподавателей и воспитателей убедить воспитанников и словом и примером в абсолютной значимости духовной жизни, которая единственно может привести человека в обители Небесного Отца.

Сегодня, в день 25-летнего Юбилея Владимирской свято-Феофановской духовной семинарии я хочу от всего сердца поблагодарить всех, кто стоял у истоков ее возрождения, и ныне здравствующих и отшедших в мир иной, и кто своим жертвенным трудом дал ей возможность осуществлять свою спасительную миссию.

Нынешняя обновленная семинария, возглавляемая владыкой митрополитом Тихоном, – это развивающаяся духовно-образовательная структура, которая открыта к осмыслению вызовов времени в духе православной традиции. Ежегодно она вновь и вновь, по слову Христову, выводит новых делателей на ниву Господню (Мф. 9: 37 – 38).

РУССКИЙ МИР XXI ВЕКЕ: К ВОПРОСУ ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Перевезенцев Сергей Вячеславович
доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова,
РФ, г. Москва

Аннотация: В статье поднята проблема отсутствия понятной и единой идеологии в современной России. В качестве способа сохранения этнического и национального многообразия в пространстве «Русского мира» предложена методология «русского хранительства». Дано определение понятия «Русский мир», сформулированы его основа и ядро, представлены базисные традиционные ценности. Особого внимания заслуживает выдержка из Программы «Русское созидание» о некоторых ближайших задачах, стоящих перед Русским миром.

Ключевые слова: Русский мир, «русское хранительство», традиционные ценности, традиционный консерватизм, программа «Русское созидание».

THE RUSSIAN WORLD OF THE XXI CENTURY: ON THE QUESTION OF IDEOLOGICAL UNDERSTANDING

Perevezentsev Sergey V.

Abstract: The article raises the problem of the lack of a clear and unified ideology in modern Russia. «Russian preservation» methodology is proposed as a way to preserve ethnic and national diversity in the space of the «Russian World». The definition of the concept of «Russian World» is given, its basis and core are formulated, basic traditional values are presented. «Russian Creation» Program excerpt deserves special attention about some of the immediate tasks facing the Russian world.

Keywords: Russian world, «Russian preservation», traditional values, traditional conservatism, the program «Russian creation».

В каком обществе мы живем?

События последних нескольких лет, начавшихся с «Русской весны» и возвращения Крыма «в родную гавань» в 2014 г., свидетельствуют о том, что история российской цивилизации, образно именуемой Русским миром, еще далеко не закончена, а, наоборот, только начинает выходить на новый уровень, приобретать новый, по сути дела, вселенский масштаб. Конечно, и сегодня, и завтра всех нас ждут нелегкие времена. И многое будет зависеть от того, насколько мы, русские люди, способны выдержать уже начавшиеся и еще предстоящие испытания.

В самом деле, вся человеческая история – а последние десятилетия особенно – показывает, что в истории главенствующим является все же субъективный фактор, то есть, человек. И историю двигают, определяют не какие-то абстрактные объективные законы, а вполне конкретные люди, совокупность их воль, высказываемых ими идей, желаний, совершаемые ими действия. Следовательно, векторы развития исторических процессов определяются в первую очередь тем, какие люди, какими средствами и во имя каких целей эти процессы осуществляют.

В данном случае на первый план выходит проблема идеала, образа будущего. И самый главный вопрос, стоящий сегодня перед нами, звучит очень просто: какой образ будущего может предложить Россия себе, своим соратникам и партнерам?

Для ответа на этот вопрос прежде всего необходим честный анализ состояния современного российского общества. В этом случае не стоит пользоваться привычными уже идеологическими и пропагандистскими мистификациями, вроде, «рыночных отношений», «суверенной демократии» и «идеологического многообразия», которые только усложняют решение стоящих перед нашей страной проблем, прячут за словесной эквилибристикой истинное положение дел. Но необходимо честно признать, что за тридцать лет в России сложилось крайне противоречивое социально-экономическое и социально-политическое устройство, которое не имеет современном политическом дискурсе хоть какого-то внятного определения. С точки зрения автора данной статьи, это определение может звучать следующим образом: государственно-олигархический монополизм со значительным иностранным участием и некоторыми функциями «социального госу-

дарства». При этом, при всех попытках государственных структур поддерживать реноме «социального государства», в современном российском обществе продолжает господствовать значительное социальное неравенство. Согласно данным Росстата, по итогам 2021 года почти половина населения жителей России имели доходы ниже среднего дохода по стране (до 40 272 руб. в месяц), доходы почти 80% жителей были меньше среднемесячной зарплаты (57 244 руб.), и только 5,7% всего населения имели доходы свыше 100 тыс. руб. в месяц [17, 16].

Столь же противоречиво и идейно-политическое состояние современного российского общества. Идейно-политическое противоречие содержится уже в Конституции РФ: п. 1 и 2 статьи 13 Конституции РФ утверждают, что «в Российской Федерации признается идеологическое многообразие»; ст. 2 декларирует как главный совершенно определенный либеральный идеологический принцип: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью», а дополнения, внесенные в Конституцию РФ в 2020 г. носят явно консервативный характер. Столь же консервативный характер носит Указ Президента Российской Федерации В.В. Путина «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [1].

Идеологическое расслоение характерно и для всего российского общества. Особенно это стало заметно в последние годы, когда в государственных структурах и СМИ началась идеологическая кампания по вытеснению т. н. «западных ценностей». Противоречие заключается уже в том, что эти же государственные структуры и СМИ насаждали т. н. «западные ценности» все последние тридцать лет и, честно говоря, продолжают насаждать до сих пор. В результате, растет уже третье поколение россиян, для которых «западные ценности» – смысл их жизни. Более того, приверженцы либерального курса развития страны составляет весомую часть сотрудников государственных учреждений, органов образования всех уровней, деятелей культуры, СМИ и т. д. Одновременно в обществе, особенно в молодежной среде, распространяются левые настроения [18]. Однако в целом в российском обществе уверенно растут консервативно-патриотические настроения, о чем свидетельствует множество фактов: голосование на внесении поправок в Конституцию РФ, социологические опросы, в том числе заметный рост доверия президенту В.В. Путину после начала специальной воинской операции на Украине. Так, по данным ВЦИОМ, показатель одобрения деятельности Президента на 12 марта 2023 года составил 77,9%, а на прямой вопрос о доверии Владимиру Путину положительно ответили 80,4% респондентов [см. 14].

Противоречива даже государственная символика России: основа государственного герба взята из средневековой символики Российского царства (XV–XVI вв.); государственный флаг заимствован из имперского периода отечественной истории (XVIII – нач. XX в.), мелодия государственного гимна – из советского периода, причем автор новых слов гимна был и одним из авторов советского гимна (С.В. Михалков). Конечно, в этой символике подчеркнута историческая преемственность современной Российской Федерации всем предшествующим периодам истории российской государственности, соблюден принцип единства исторического сознания. Но в идеологическом отношении каждый из этих символов несет свое содержание, иногда неоднозначное, противоречащее иным двум символам. Об отсутствии единого понимания прошлого, настоящего и будущего нашей страны свидетельствует и специальная военная операция на Украине. Судя по многим видеосюжетам различные воинские части и даже воины одних и тех же подразделений используют разные флаги: российский флаг, реплику Знамени Победы, флаги ДНР и ЛНР, флаг Новороссии, наконец, православный стяг с ликом Спаса. А это опять же свидетельствует о серьезном идеологическом разнобое.

Думается, что противоречивое общественное устройство России в условиях официально отсутствующей государственной идеологии при одновременном господстве либеральных идеологических догм (т.н. «западных ценностей») и либеральных кадров во всех важнейших сферах государственного управления (экономика, финансы, образование, информационная политика, культура), стало причиной того, что страна оказалась далеко не полностью готовой к решению мобилизационных задач, которые выпали на ее долю во второй половине 2010-х гг.

Сложившееся в России общественное устройство и отсутствие внятной идеологии не отвечает задачам сегодняшнего и будущего времени. Главная проблема заключается в осмыслении перспектив дальнейшего развития России как центра Русского мира, представляющего собой совокупность территорий и народов, объединенных одной культурой, одним языком, единой историей, тесно связанных экономически и т. д.

Методологическое обоснование

Разговор об образе будущего – это разговор об идеалах. Опираться в данном случае следует на собственный, российский исторический опыт, вобравший в себя опыт жизни многих народов и культур в едином государстве, в едином историко-культурном пространстве, в единой истории. Духовно-политическое и идейное наследие Русского мира свидетельствует: путь к благодатному историческому развитию должен основываться на триаде традиционных идеалов – нравственная чистота, социальная справедливость («правда»), духовно-политическое единство народа. Об этом нам свидетельствует отечественная история, труды русских мыслителей, пророчества православных старцев, деятельность лучших русских правителей.

Именно об этом всегда писали и говорили и те отечественные мыслители, которых принято именовать «консерваторами». Консерватизм – это учение, которое стремится обеспечить устойчивость общества и государства, внутреннюю защиту государственного и общественного организма от разрушительных тенденций, творческий поиск новых путей развития, не противоречащих традиционным ценностям и смыслам. Однако при слове «консерватизм» у большинства людей обычно возникают ложные ассоциации: «реакционность», «застой», «замшелость» и т. д. Подобного рода ассоциации являются следствием более чем столетней традиции господства в общественном сознании, в системе среднего и высшего образования, в массовой культуре и СМИ либеральной и революционной идеологии. Однако как мы все понимаем, это именно ложные ассоциации.

В то же время, специалистам в области общественной мысли понятно, что «консерватизм» бывает разным, ибо «консервировать» можно совершенно разные принципы жизни и существования. К примеру, американский консерватизм явно противоречит «русскому консерватизму», потому что в США консерваторы – это представители «правого» либерализма, и не более того, а «русские консерваторы» – это сторонники традиционализма и цивилизационного своеобразия России. Поэтому, если говорить о «консерватизме» применительно к нашей стране, то, наверное, более точно было бы использовать термины «традиционный консерватизм» или «русский консерватизм». Хотя, и это необходимо осознавать, между русскими консерваторами всегда велись значительные дискуссии о сущности и принципах их идеологии.

В основе «традиционного консерватизма» лежит не просто принцип сохранения чего-либо, но принцип сохранения жизни во всем ее многообразии, не насаждение унифицированных правил существования и мысли, но «сохранение» мира, как, если несколько перефразировать К.Н. Леонтьева, “цветущей сложности” [2, с. 131]. При этом не надо бояться творческого подхода к пониманию сущности консерватизма, т. е. нельзя лишь догматически воспринимать основные положения, предложенные в работах русских мыслителей XIX–XX вв. По сути дела, перед нами сегодня стоит задача разработки нового традиционалистско-консервативного учения. Образно говоря, нам нужен «новый консерватизм».

В этом отношении, следует отталкиваться от главной задачи, которую ставит консервативная идеология: «сохранение» или «хранительство» жизни во всем ее многообразии, во всех ее проявлениях, «чтобы ничего не переносить, ничему не подражать, а все развивать из того, что есть, и не разрушая того, что есть» [13, с. 40]. Этот принцип позволяет избежать либерального «монизма» и универсализма, в том числе и в научной сфере.

Многолетнее изучение истории русской социально-политической мысли во всем ее объеме и на всем ее историческом протяжении с древности до нашего времени, свидетельствует о том, что тяга к «хранительству» обусловила особенности русского мировосприятия, определившие весь внутренний строй многих сочинений, концептов и идей русской мысли. Следовательно, можно говорить об идеологии «русского хранительства». Поэтому, вполне возможно, термином «русское хранительство»[2] можно именовать и столь необходимый сегодня нашей стране «новый консерватизм», («разумный консерватизм», «здоровый консерватизм» и др.).

Именно так – «Хранители России» – был названа антология русской консервативной мысли, подготовленная сотрудниками кафедры истории социально-политических учений факультета поли-

2 Концепция «русского хранительства» была предложена заведующим кафедрой русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, доктором философских наук, профессором М.А. Маслиным, разрабатывается заведующим кафедрой истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова, доктором политических наук, профессором А.А. Ширинянцем, доктором исторических наук, профессором кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова С.В.

тологии МГУ имени М.В. Ломоносова и фондом ИСЭПИ [см.: 5, 6, 7, 8, 9, 10]. В этой антологии в хронологическом порядке представлены работы русских мыслителей XI–XIX вв., характеризующие то новое, что они привнесли в общественное сознание. Издание многих сочинений русских мыслителей, позволило приступить и к теоретическому осмыслению «русского хранительства», как своеобразного явления мировой общественной мысли, имеющего свою историю, свои теоретические основания, свои духовно-политические корни. Подходы к решению именно этой задачи предложены, в частности, в монографии «Очерки истории русского хранительства» [4].

Методология «русского хранительства» дает гораздо более широкие возможности для сохранения этнического и национального многообразия и свободного выбора народами собственного пути развития, но и позволяет им осуществлять свободный интеллектуальный поиск. «Хранительный» подход к исследованию общественных процессов, в противовес либеральным принципам универсализма и индивидуализма, в общих чертах можно свести к следующим положениям:

- признание традиционной религии духовным фундаментом общества;
- предпочтение традиционных форм общественно-политического развития абстрактным универсальным схемам;
- признание значимой роли государства в развитии общества;
- признание традиции важнейшим источником формального права;
- признание приоритета общности над индивидом;
- отстаивание цивилизационной самобытности своего народа (группы народов, близких по своим традициям);
- признание права на свободное историческое развитие любого народа или цивилизации;
- признание идеала свободной, нравственно ответственной перед обществом личности.

Методология «русского хранительства» позволяется сформулировать определения понятий «Русский мир» и «русский», а также сформулировать базисные традиционные ценности и базисные принципы идеологии Русского мира.

Русский мир – это?

Определение понятия «Русский мир» с точки зрения методологии «русского хранительства», может состоять из нескольких пунктов и звучать следующим образом:

Русский мир – это многоцветие народов, сплоченных русским народом в общей исторической судьбе, решающих общие исторические задачи, сохраняющих при этом свои традиционные культуры и религии.

Основа Русского мира – восточнославянская православная цивилизация в ее духовно-политических и культурно-исторических границах.

Ядро и центр Русского мира – Россия, которая объединяет в себе и вокруг себя многие народы и государства, принадлежащие к различным религиям и культурам.

Русские – цивилизационно- и государствообразующий народ, сплотивший все народы Русского мира в решении общих исторических задач.

И это признание цивилизационно-образующей роли русского народа вовсе не есть признание каких-то особых прав русских, как частенько пытаются об этом говорить. Наоборот, это признание особых обязанностей русского народа, согласие с особой его ответственностью в деле созидания многонародного Русского мира, жертвенное служение русского народа общему благу.

Базисные традиционные ценности Русского мира

Базисные традиционные ценности – это ценности, выработанные в ре-зультате многовекового исторического и духовно-политического развития народа в сложившихся природно-климатических, географических, конкретно-исторических, духовно-нравственных и социально-политических условиях, и являющиеся непременным фактором формирования общенациональной и политической идентичности народа.

С точки зрения методологии «русского хранительства» целесообразно выделить группу духовно-политических ценностей, ведь в истории Русского мира значимость социальных и политических идей на протяжении длительного исторического времени определялась и до сих пор определяется их духовным содержанием, тем, насколько они способствуют реализации в социально-политической практике религиозных, духовных идеалов [см. подробнее: 12]. В группу духовно-политических ценностей Русского мира следует включить важнейшие для общенационального сознания понятия, такие как (расположены в алфавитном порядке, а не по значимости): вера (духовность), государство, достоинство, единая история, жизнь, знание, культура, личность, милосердие, мир, народовластие, национальные традиции, нравственность, Отечество (Родина), русский язык, самоограничение, сво-

бода, семья, служение, справедливость, трудолюбие, честность.

Русское созидание, или 10 базисных принципов идеологии Русского мира

Государственную идеологию будущего Русского мира нельзя строить на основе отрицания, удаления, отмены, прекращения, устранения чего-либо или обратного действия. Но именно эти смыслы несут сегодня заявленные цели СВО – «демилитаризация» и «денацификация». Однако эти процессы очищения украинского общества не могут быть целями, это – средства, способы достижения цели. Какой?..

Всякая идеология будущего может строиться только на созидании, на устроении нового, лучшего, на стремлении к идеалу. Именно поэтому предлагается программу устроения (или идеологию) нового Русского мира назвать «Русское созидание» (варианты: «Русский век», «Русская эпоха»[3]).

1. Мир – это совокупность различных цивилизаций. Важнейшая задача – необходимость сохранения разнообразия мира, как «цветущей сложности», т. е. как сложной системы, ведь только сложные системы способны не просто к выживанию, но и к самовоспроизводству, к приспосабливанию к новым жизненным условиям.
2. Развитие Русского мира в XXI веке должно строиться на основе традиционных идеалов, ценностей и религий. Опора на базисные традиционные ценности народов Русского мира обеспечивает государству и обществу собственный ответ на любые глобальные вызовы, что становится важнейшим условием непрерывности и стабильности дальнейшего исторического развития.
3. Духовное оздоровление общества – важнейший способ возрождения и развития Русского мира. Основу духовного, государственного и культурного бытия народов Русского мира составляют их традиционные религии (ислам, буддизм, иудаизм, католицизм, различные направления протестантизма), но в первую очередь православие, как религия большинства населения, как неотъемлемая часть истории и современности, политики и экономики, культуры и образования, важнейшая компонента национальной идеологии и психологии.

3 Оба термина («Русский век», «Русская эпоха») взяты из стихотворения талантливого русского поэта Надежды Мирошниченко.

4. Русский народ – это цивилизационно- и государствообразующая нация среди других народов, сплотившая все народы Русского мира в решении общих исторических задач. Это не признание особых прав русского народа в соцветье народов Русского мира, но согласие с особой ответственностью русского народа за развитие цивилизации Русского мира, служение русского народа общему благу.
5. Любовь к своему Отечеству, служение Отечеству, благоденствие и свобода Отечества – непреходящие ценности, сформированные в сознании народов Русского мира многовековой совместной историей, неотъемлемые части общенационального сознания. Для русского народа единое для многих народов и свободное Отечество – это земное воплощение идеала Святой Руси.
6. Идеал свободной, нравственно ответственной личности – несомненная ценность, выработанная в ходе исторического развития Русского мира. В русском понимании истинно свободной личностью может считаться лишь та, которая понимает пределы своей свободы, т. е. свобода начинается только тогда, когда человек знает о существовании очень жестких границ, которые он не имеет право переступать.
7. Русский мир – это общество социальной справедливости для всех его членов, для всех народов, объединенных государственными, духовными и культурными границами. Неукоснительное и строжайшее соблюдение принципа социальной справедливости – важнейшее условие для преумножения духовных и материальных ценностей, которые обеспечат существование последующих поколений.
8. Принцип достаточного потребления, т. е. осознанного ограничения потребительских потребностей, основанного на традиционных религиозных и нравственных ценностях, и отказ от потребительского отношения к ближним и к окружающему миру. Человек не может существовать без потребления, но оно не может быть смыслом его жизни. Модель развития общества потребления исчерпывает себя. Принцип достаточного потребления – это русский ответ навязываемой миру т. н. «зеленой повестке».
9. Цель Российского государства – обеспечение духовного и материального становления общества, преумножение народа, обеспечение принципов социальной справедливости и возможности дальнейшего развития страны. Государство должно поставить во главу угла национальные интересы как во внутренней, так и во внешней политике. Создание истинно народ-

ного государства, объединение усилий развитой системы самоуправления и центральной государственной власти в решении общих национальных задач.

10. «Большая семья» – ведущий национальный проект Российского государства, который должен стать способом решения главной проблемы современного Русского мира – вымирание населения. Возвращение к традиционной многодетной семье, установление духовного единства детей и родителей, возвращение семье ее подлинного смысла и назначения, утверждение родителей и детей в нравственных ценностях, удовлетворение их духовных и материальных потребностей.

Некоторые черты Русского мира
Русская история[4]

Русский мир возник как глобальный цивилизационный проект русского народов, объединившего другие народы на основе русской духовной традиции, единой Русской Земли, русской государственности, русского языка, русской культуры и единой истории.

Русская история – это история особой цивилизации Русского мира, созидание которой стало ответом на многообразные исторические вызовы. Среди факторов, определивших специфику исторического развития этой цивилизации, были необъятные пространства, суровые природно-климатические условия, постоянная внешняя угроза как с Запада, так и с Востока, многовековая удаленность от морей, а, следовательно, и от мировых торговых путей, и многие другие.

Исторический опыт бытия во внешне неблагоприятных условиях, а также постоянного преодоления внешних и внутренних вызовов стал неоценимым вкладом русского народа и других народов России в становление мировой цивилизации. В основе этого преодоления лежал тяжелый, порой изматывающий труд крестьян и рабочих, героизм воинов и полководцев, провидческая мудрость и жизненный пример духовных подвижников, искреннее и честное служение своему народу и своей стране русских правителей.

В процессе созидания истории выработались непреходящие ценности Русского мира. Важнейшей его ценностью стала *православная вера*. Православие, принятое Русью в конце X века, настолько соответствовало духовным потребностям славян, что оказалось одним из главных условий рождения из разных славянских племен единого русского народа. В период ордынского ига Православие в народном сознании тесно связалось с идеей национальной независимости, ибо русский народ понял: лишь сохранив свою веру, он сохранит себя и свою культуру. Закрепившись в виде одной из основных форм русского национального самосознания, в дальнейшем Православие уже само формировало своеобразные черты русской духовности и национального характера.

Любовь к своей земле, к своему Отечеству – также стала непреходящей ценностью, сформированной в русском сознании историей. В годину испытаний именно необходимость защиты Отечества становилась для русского народа толчком к пробуждению национального самосознания, ибо сохранение единого Отечества означало и сохранение самого народа. Русский мир изначально, с глубокой древности был многонациональным, объединял в своих пределах различные народы, но цементирующим началом оставался русский народ. Присущие русским образ жизни и черты национального характера – общинная психология, жертвенность, открытость, трудолюбие, терпимость и стойкость в борьбе с невзгодами – стали важным условием того, что русские сумели сплотить вокруг себя многие другие народы, жить с ними в дружбе и добрососедстве. Единое для многих народов Отечество – это земное воплощение идеала Святой Руси.

Несомненной ценностью, выработанной в ходе исторического развития Русского мира, стал *идеал свободной, нравственно ответственной личности*. В русском понимании истинно свободной личностью может считаться лишь та, которая понимает пределы своей свободы. Следовательно, настоящая свобода начинается только тогда, когда человек знает о существовании очень жестких границ, которые он не имеет право переступать. Границы эти были сформулированы в десяти заповедях – Божественных правилах человеческого общежития. Но русский человек стремился жить не только по десяти ветхозаветным заповедям, но и по Заповедям блаженства, которые принес людям Спаситель, даровавший и «новую заповедь»: **«Да любитє другъ друга, как Я возлюбил вас, так и вы да любитє другъ друга... Нєт большє той любви, как єсли кто положит душу свою за друзєй своих»** (Ин. 13:34; 15: 13). Поэтому в русском сознании истинная ответственность имеет духовную природу, ибо только

4 Подробно весь ход отечественной истории с т.з. концепции «русского хранительства» представлен в кн.: Перевезенцев С.В. Русский мир: Очерки истории с древнейших времен до наших дней. М., 2023.

Господь закладывает в сердце человека важнейшие принципы его жизни – быть добрым, созидать красоту, уметь любить. Соблюдение этих принципов и означает высшую ответственность – перед самим Богом, ибо главный свой ответ каждый человек будет держать только перед Ним. Идеал свободной, нравственно ответственной личности нашел свое выражение в целом ряде типов русского человека – таких, как духовные подвижники, крестьяне и рабочие, правители и воины, первопроходцы и купцы, женщины-матери.

Необходимость исторического созидания в неблагоприятных географических и внешнеполитических условиях вызвала к жизни в политической сфере сильную центральную власть, обладающую развитым аппаратом управления и принуждения. Но наиболее эффективное развитие Русского мира происходило в те исторические периоды, когда эта власть опиралась на развитую систему местного самоуправления, а у народа сохранялась реальная возможность волеизъявления, что было необходимым условием сохранения политического равновесия и стабильности в стране.

В геополитическом отношении на протяжении всей своей истории Россия, как ядро Русского мира, находилась и до сих пор находится на границе двух великих цивилизаций, образно называемых Востоком и Западом. Россия чутко воспринимала влияния той и другой стороны, но и сама оказывала влияние на развитие Запада и Востока. Россия всегда была одним из важнейших мостов между западной и восточной цивилизациями, но определенные моменты истории оказывалась и барьером, разделяющим Восток и Запад, и предохраняющим их от гибельного столкновения друг с другом.

История Русского мира была сложной и противоречивой. Не раз бывали периоды высочайшего взлета, необычайно продуктивного исторического и культурного созидания. Но бывали и времена трагических падений, когда, казалось, что Русский мир уже никогда не поднимется из руин. Причинами этих трагедий становились как внешние обстоятельства – вторжение чужеземцев, природные катаклизмы, так и внутренние нестроения политического, социального и экономического характера. Но главной опасностью для Русского мира всегда было духовное нестроение, а позднее и духовное оскудение, то есть разрушение его духовного единства. Однако неизменно на протяжении своей истории Русский мир оказывался сильнее внешних и внутренних невзгод, в первую очередь, потому что видел путь к преодолению своей духовной неустроенности в восстановлении богозаповеданного единства по образу Святой Троицы. Эту идею впервые сформулировал преподобный Сергий Радонежский («да воззрением на Святую Троицу побеждается ненавистная рознь мира сего»), который вошел в русскую историю как игумен Земли Русской. Народы Русского мира, обретая духовное единство, вновь продолжали искреннее и честное исполнение своего исторического предназначения: созидание Русского мира как земного воплощения Святой Руси.

Русская святость

Русская святость – это движение Русского мира по пути исполнения в земной жизни евангельских заповедей. В идее святости выражен христианский идеал человеческого существования на земле. Для христианского сознания вообще и для русского православного сознания, в частности, основным вектором духовного развития является идея уподобления Христу. Православный человек, устраивая свою повседневную жизнь, стремится подражать Спасителю, Который явил миру истинный пример земного существования и даровал необходимые правила земного человеческого бытия. Но жить по Христу и во Христе – задача неимоверно сложная для простого человека, обремененного многообразными грехами. Поэтому те люди, которые своими земными деяниями доказали приверженность Христовой вере, смогли уподобиться Спасителю, свершили подвиг во имя Христово, начинали, в свою очередь, служить примером для православного народа, признавались святыми – предметом уподобления и почитания.

Сразу же после принятия христианства на Руси возникает почитание святых, как общехристианских, так и собственно русских. В конце X– начале XI вв. наряду с широко распространившимся почитанием Божией Матери, из общехристианских святых особенно чтили свт. Климента Римского, вмч. Георгия Победоносца, свт. Николая Мирликийского, ап. Андрея Первозванного. Эти святые стали считаться заступниками перед Господом за Русскую землю,

В 1072 г. были канонизированы первые русские святые – страстотерпцы князья Борис и Глеб. Утверждение почитания святых Бориса и Глеба как заступников за Русскую землю означало и то, что Русь уже не мыслила свое дальнейшее развитие вне христианства. Основной смысл своего существования на земле русский народ начинал осознавать в исполнении Божественных заповедей, а цель своего движения по историческим путям стал понимать как достижение вечного

спасения. Кроме того, в установлении церковного почитания русских святых князей проявилось новое понимание самой идеи святости – святость отныне теснейшим образом начинает связываться с идеалами русской национальной жизни. Таким образом, с самого начала признаваемые на Руси святые становились символами политической и духовной самостоятельности Русской Земли.

В XI–XII вв. к лику святых причисляли прежде всего православных подвижников и духовных просветителей Русской земли. Были прославлены русские иноки, основатели русского монашества Антоний и Феодосий Печерский, а также свт. Леонтий Ростовский. С XII в. начинается общерусское почитание Владимирской иконы Божией Матери. В конце XI в. появляются первые жития русских святых, которые давали человеку прочные нравственные ориентиры в окружающем его реальном мире, учили его различать правду и ложь, добро и зло, праведность и грех. В течение многих столетий жития святых были излюбленным чтением на всем пространстве Русского мира.

В XIII–XIV вв. на Руси возникают новые образы святых. Это и мученики, погибшие за веру в годы ордынского ига, и князья-спасители, способные с помощью Божией освободить Русь (святой благоверный великий князь Александр Невский). Нередко эти образы объединялись в одном лице, как это видно в лице благоверных князей Михаила Черниговского и Михаила Тверского, мученически погибших в Орде. В это же время подвижническими трудами прославился преподобный Сергий Радонежский, а созданная святым иконописцем Андреем Рублевым икона «Святая Троица», сочетающая в себе высочайшее художественное мастерство и глубину православной богословской мысли, на многие века стала образцом для русской иконописи.

Высший расцвет святости на Руси пришелся на XV–XVI вв. Представления о Московской Руси как о единственном на земле хранилище истинной христианской веры побуждало церковных иерархов и простых верующих искать все новые свидетельства святости России. В 1547–1549 гг., при святителе Макарии, митрополите Московском, Русская Православная Церковь официально установила праздники в честь более чем сорок русских святых.

Со временем в русской православной мысли сложилось понимание того, что идея святости важна не только для отдельного человека, но и для всего народа и даже для всего государства, созданного этим народом. Так в XVI в. возник идеал-образ Святой Руси, как земного уподобления России Небесному Царству Христову. И если

в идее святости мы находим идеал человеческого существования на земле, то в идеале-образе Святой Руси нашли свое выражение все основные смысловые и целевые установки земного бытия Русской Церкви, русского народа и русского государства. Святая Русь – это Собор русских святых, прославивших Русскую Землю перед Господом, это и небесный щит, Покров России, ибо великие русские праведники, мученики и страстотерпцы молят Господа о защите и спасении России. Приверженность идее Святой Руси сделала русский народ оплотом христианской веры во всем мире, сподвигла его на жертвенное служение православным идеалам, сердечное следование Христовым заповедям и стяжание Духа Святаго, устремилась к покаянию и совершенству. Святая Русь – это идеал, но это и земная реальность России, выраженная в духовных подвигах русских святых. И, наконец, Святая Русь – это важнейший фактор исторического развития России, ибо без веры в Святую Русь и без небесного заступничества Святой Руси, Россия просто не может органично развиваться.

Некоторое угасание темы святости начинается со второй половины XVII в., когда Россия стала предпочитать путь светской культуры уже проторенному веками пути святости, а в XVIII в. на русскую святость были совершены прямые гонения. Только в 1757 г., после длительного перерыва состоялась прославление свт. Димитрия Ростовского в лике святых. На протяжении XIX в. канонизации оставались крайне редкими. В начале XX в. стремление к возвращению святости в русскую жизнь усилилась, причем инициаторами и участниками прославлений был император Николай II. Так были канонизированы прп. Серафим Саровский, священномученик Гермоген, Патриарх Московский, благоверная княгиня Анна Кашинская.

Гонения, обрушившиеся на Русскую Православную Церковь в годы богоборческой советской власти, казалось, навсегда закрыли тему русской святости. Но именно в эти годы русский православный народ явил миру величайшие духовные подвиги и многочисленные примеры святости. В конце XX века Русская Православная Церковь, выстояв в гонениях, вновь вернулась к практике прославления святых. В 1970–1990 гг. были канонизированы святители Филарет (Дроздов), Иннокентий (Попов-Вениаминов), Игнатий (Брянчанинов), Феофан Затворник, Николай Японский, блгв. кн. Дмитрий Донской, блж. Ксения Петербургская, прп. Андрей Рублев, Максим Грек, Амвросий Оптинский, Паисий Величковский, прав. Иоанн Кронштадтский и

многие другие. Начался процесс прославления мучеников, погибших от рук богоборцев в XX в. – были канонизированы свмчч. Иоанн, Вениамин Петроградский, Александр, Петр, митрополит Крутицкий, Фаддей, Владимир, митрополит Киевский и Галицкий, прмцц. вел. кн. Елисавета и инокиня Варвара.

В 2000 г. на юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви к лику святых был причислен Собор новомучеников и исповедников Российских, в их числе император Николай II и члены его семьи. Прославление столь большого числа новомучеников российских открыло новую страницу в истории русской святости. Русская Православная Церковь вновь указала русскому народу путь к спасению, раскрыла глубинный духовный смысл XX в., столь трагического в истории России и со всей убедительностью показала, что величайшие страдания русского народа в этом веке не были бессмысленными, что они были посланы как испытание в борьбе с мировым злом.

Русская философия

Русская философия предложила миру новую постановку исходных философских и мировоззренческих вопросов. Для отечественных мыслителей философия – это средство поиска ответа на вопрос «зачем?», то есть способ постижения смысла жизни человека и человечества. При этом русскую философию интересовала жизнь как таковая и смысл жизни как таковой, в их абсолютной цельности и неразделенности.

Самобытная русская философия по преимуществу была и остается религиозной, православной философией. Русские мыслители рассматривали окружающий мир и человека с позиций христианских идеалов, в том числе и саму реальную жизнь – соответствует ли тот или иной поступок человека Промыслу Божиему и Христовым заповедям? Поэтому в России всегда придавалось огромное значение идее Христовой любви как основе человеческого бытия. Любовь к Богу, любовь к другим людям, любовь к Отечеству – вот что проповедовалось российскими любомудрами. Проповедь Христовой любви стала ответом русской философии на трагическую разделенность человеческой личности и человеческого бытия.

Если в Западной Европе уже со времен схоластики стало господствовать рациональное философствование, то русская философия сохранила для мира и расширила горизонты интуитивного знания и

интуитивных методов постижения истины. Творчество отечественных мыслителей выражалось не столько в понятиях и терминах, сколько в символах и образах и, прежде всего, в христианских символах. Даже когда в XVIII–XX вв. русские мыслители освоили различные рациональные формы мышления, они стремились наполнить их «сердечным», иррациональным и, главное, духовным содержанием. Поэтому в России редкостью были объемные научные трактаты, зато большинство русских философских сочинений создавалось в форме литературно-художественных или публицистических произведений. Подобная форма изложения позволяла русским любомудрам сочетать глубину мысли с образностью и художественностью повествования.

Одна из вечных тем русской философии – проблема человека, и, прежде всего, проблема его нравственных качеств. Чаще всего личность в отечественной философии осмысливалась в религиозно-философском духе. Нравственные заповеди, заложенные Господом в сердце человека, считались источником цельности его личности. Все остальные свойства человека, в том числе и разум – воспринимались как продолжение его нравственной сущности.

Через всю историю русской философии проходит тема России. Эта тема, напрямую и глубоко связанная с православной эсхатологией, была главной историософской проблемой русской мысли. Поиски ответов на вопрос о смысле существования и о предназначении России приводили православных мыслителей к мысли о вселенской миссии русского народа (концепции «Москва – Третий Рим», «Москва – Новый Иерусалим», «Россия – Новый Израиль», идея Вселенского православного царства, идея о вселенской отзывчивости русской души, теория культурно-исторических типов и др.).

За свою тысячелетнюю историю русская философия не раз приближалась к разгадке вечных вопросов. Уже в письменных памятниках XI–XII вв. мы можем найти глубочайшие размышления русских мыслителей о сущности и смысле жизни, о предназначении человека и человечества. Высший этап самобытного развития русской философии пришелся на XVI–XVII вв., когда, опираясь на православные истины, русские мыслители сформулировали основные, базовые духовные и национальные ценности. Эти ценности не были утеряны даже в XVIII – начале XIX вв., в долгие десятилетия ученичества у западной философии. И уже с середины XIX столетия самобытная русская философия вновь ожила, вернулась на свой традиционный путь, и уже вскоре предложила миру русское православное толкова-

ние важнейших вопросов бытия («славянофильство», «почвенничество», «русский консерватизм»). В конце XIX – начале XX вв. явилась целая плеяда русских религиозных философов, ставших настоящим украшением мировой философской мысли.

В XX веке, в годы гонений, русская философия продолжала развиваться в трудах мыслителей Русского зарубежья, в отдельных сочинениях советского времени. В наше время самобытная русская философская мысль вновь возродилась и вновь предлагает всему миру ответы на самые главные вопросы.

НЕКОТОРЫЕ БЛИЖАЙШИЕ ЗАДАЧИ РУССКОГО МИРА

(Из Программы «Русское созидание»)

Государственное созидание

1. Россия, как центр и ядро Русского мира – это великая держава. Статус России, как великой державы, определяется духовными, природными, географическими, экономическими, демографическими и прочими условиями ее жизни. Иначе, как великая держава Россия просто не может существовать. История свидетельствует, что как только Россия утрачивала этот статус в силу объективных причин, или же по причине намеренных действий нечестивых правителей, то сразу же наступал государственный распад, тяжелейший социально-экономический кризис, начинали процветать воровство, коррупция, преступность, а иноземные «благодетели» моментально вторгались в российские пределы в страстном желании поживиться за наш, российский счет.

Необходимо прикладывать все усилия к тому, чтобы Россия не только сохранила, но и преумножила крупнейшие победы наших предков. России не нужны чужие земли, но ни одной пяди исторически принадлежащей России земли мы не имеем права никому отдавать. Россия непременно вернет себе высочайший международный авторитет для того, чтобы выступать на мировой арене с гордо поднятой головой, с продуманной, национально-ориентированной политикой, в русле которой необходимо отстаивать интересы русского и всех других российских народов.

2. Создание истинно народного государства, объединение усилий органов самоуправления и центральной государственной власти в решении общих национальных проблем – вот задача всего Русского мира. При этом народовластие – не цель, но средство достижения

цели. Цель Российского государства – обеспечение духовного и материального становления общества, преумножение народа, обеспечение принципов социальной справедливости и возможности дальнейшего развития страны. Российское государство обязано строиться на традиционных духовно-нравственных основаниях. Лучшие периоды развития России всегда были связаны с тем, что сильная государственная власть сочеталась с мощными традициями народовластия.

При этом государство должно поставить во главу угла национальные интересы как во внутренней, так и во внешней политике, взять на себя бремя ответственности за правовую и социальную защищенность народа, обеспечить национальные приоритеты в области экономики, культурного развития и образования. Развитая система общественного самоуправления позволяет обеспечить должный контроль деятельности центральной власти на местах, а также активизировать творческую энергию народа на национальное созидание.

3. Государственное управление исходя из своих целей базируется на принципах централизации власти, субординации субъектов административного права, четкости и однозначности выполнения решений органов государственной власти и должностных лиц. Поэтому административно-территориальные единицы должны создаваться прежде всего в целях выполнения государственных полномочий. Единство территорий, управляющихся местным самоуправлением, должно обеспечиваться не единством муниципальной власти в границах данной территории, но единством государственной власти в этих границах.

Вопросы местного самоуправления – это, прежде всего, вопросы жителей городов, сел, сельсоветов. Чем более приближена муниципальная власть к населению, тем эффективнее местное самоуправление. Органы местного самоуправления призваны решать вопросы местного значения, выполнять волю местного сообщества. Именно жители поселений заинтересованы в развитии своих территорий, пополнении местного бюджета, в эффективном использовании земель и природных ресурсов, в соблюдении справедливости, законности и правопорядка на территории поселений. Жители муниципального образования «поселок» или «сельсовет» всегда имеют возможность созвать сход граждан для решения наиболее важных местных вопросов. Выбирая своих представителей (депутатов и глав муниципальных образований) в органы местного самоуправления «сельсовет» или «поселок» жители поселений

знают их в лицо, а не по агитационным предвыборным материалам, имеют непосредственную возможность обращаться к ним со своими жалобами и предложениями, могут эффективно контролировать их деятельность.

4. Исходя из вышеизложенного представляется необходимым в ближайшей перспективе пересмотреть некоторые конституционные нормы. Федеративное устройство России, административно-территориальное устройство субъектов Федерации и территориальные основы осуществления местного самоуправления – единый блок вопросов государственного устройства России. Поправками к Конституции Российской Федерации целесообразно предусмотреть реальное, но не декларативное равноправие субъектов Российской Федерации. Конституцией или федеральным законом должны быть установлены единые для всех субъектов Федерации принципы, система и вопросы административно-территориального устройства субъектов Федерации.

Вопрос административно-территориального устройства субъектов Федерации по своей природе имеет конституционное значение. Представляется, что на федеральном уровне необходимо предпринять ряд мер по выработке единого государственного подхода к определению административно-территориального устройства субъектов Российской Федерации. Решение данного вопроса напрямую повлияет на социально-экономическое развитие России. В то же время оптимальное и единое для всех субъектов Федерации определение административно-территориального устройства субъектов Федерации тесно связано и напрямую влияет на развитие местного самоуправления в России.

5. Важнейшая задача государственного созидания – обеспечение законности и порядка. Общественный порядок нужно наводить всем миром, всемерно поддерживая органы правопорядка. Усилия органов власти и общественности должны быть направлены в первую очередь на искоренение причин год от года увеличивающейся преступности.

Задача органов государственной власти и местного самоуправления состоит в том, чтобы обеспечить пополнение правоохранительных органов честными и квалифицированными людьми.

Органам власти надлежит разработать и принять законодательные акты, направленные на широкое участие населения в охране общественного порядка и профилактике правонарушений. Необходимо

поддерживать и развивать также объединения граждан по месту жительства, территориальное общественное управление.

Каждый, кто работает во властных структурах должен помнить, что его основная задача – служить интересам России и Русского мира. Мздоимство и коррупция должны пресекаться по всей строгости закона. За факты волокитства, равнодушия и безответственности необходимо просто снимать чиновников с работы.

Административными методами необходимо навести порядок на всех городских и сельских продовольственных рынках. В торговле приоритет должен отдаваться местным продавцам и производителям продукции и товарам, имеющим высокое качество и наименьшие цены.

Наряду с этим необходимо всемерно помогать русским людям, приезжающим в области России в качестве беженцев, вынужденных переселенцев (или не имеющим такого статуса) на постоянное или временное жительство.

6. Сегодня Россия и весь Русский мир нуждается в ускоренном переходе от либеральных к новым социально-политических и социально-экономическим отношениям и формам государственной и общественной организации. В этот период, с согласия всех народов Русского мира, возможно утверждение сильной центральной власти вплоть до автократии (ибо народовластие – не цель, но средство). Форма автократии может быть различна, главное, чтобы эта власть была национально ориентированной, ставила перед собой цели национального возрождения России и Русского мира. Речь идет о построении государства, равно учитывающего общенациональные и сословно-классовые интересы, обеспечивающего реализацию принципа социальной справедливости, поощряющего социальную мобильность.

7. При восстановлении великой государственности и возрождении национальной жизни автократизм переходного периода перестает быть необходимым. За этот исторически краткий период создадутся и окрепнут такие государственные и общественные институты, которые, во-первых, не позволят автократии переродиться в тоталитаризм; во-вторых, разбудят и организуют политическое сознание социальных групп и всего общества, чтобы подготовить страну и народ для жизни в условиях свободы, достоинства и верности национальным идеалам. Какую форму правления выберет свободный народ – решать самому народу и истории.

Демографическое созидание

(национальный проект «Большая семья»)

1. Россия сегодня находится в серьезном демографическом кризисе. Катастрофическое уменьшение населения России, снижение рождаемости и, одновременно, увеличение смертности поставили всех нас перед перспективой скорого исчезновения русского народа и других народов Русского мира с лица земли.

2. Исследования российских специалистов установили, что главной причиной демографического кризиса является духовная деградация общества в условиях радикально-либеральных социально-экономических и политических реформ. Порочный либеральный курс реформ оказался неадекватным высокому уровню культурного развития нашего народа. Русский человек, архетипически воспитанный православием не хочет и не может жить в бездуховном «обществе потребления».

3. Главный путь выхода из демографической катастрофы – в скорейшем отказе от пагубного для России либерального курса реформ и переходе к традиционно-консервативным методам развития страны. Преодоление депопуляции в России возможно за 3–4 года через неэкономические регуляторы, имеющие нравственно-эмоциональную природу. Структура оздоровительных мер должна состоять на 20% из усилий по повышению уровня жизни и на 80% – качества жизни. В первую очередь – это обретение великого духовного смысла бытия и достижение социальной справедливости в обществе.

4. Духовное здоровье человека невозможно без физического. На сегодняшний день почти в небытие ушло бесплатное здравоохранение. Такое положение дел не может являться приемлемым.

Многие проблемы возникают в связи с несвоевременным обнаружением заболеваний из-за ненадлежащей организации диагностики. Необходимо организовать всестороннее медицинское обследование (прохождение медицинской комиссии) каждого жителя по достижении им определенного возраста (например, 40-ка, 50-ти, 60-ти, и т.д. – летнего возраста).

Не должна ослабевать борьба общества со СПИДом, наркоманией, алкоголизмом, новыми опасными заболеваниями. И все же искоренение этих бичей нашего времени лежит не только и не столько в сфере медицины. Эти проявления на порядок снизятся при выполнении задач в сфере культуры и образования.

5. Расширить участие общественных родительских организаций в решении демографических проблем. Наладить эффективное сотрудничество общественных родительских организаций с федеральными и региональными органами образования, здравоохранения, МВД и МЧС. Особое внимание обратить на поддержку отцовских организаций, в частности, Всероссийского общественного движения «Отцы России». Положительные отзывы об опыте подобного сотрудничества приходят как от представителей отцовского сообщества, так и от представителей ведомств, а также родителей и руководителей учебных заведений.

6. К мерам преодоления демографического кризиса в России необходимо отнести следующие:

– обеспечение достойного трудоустройства родителей, в семьях с двумя и более детьми;

– обеспечение достойных жилищных условий семей с двумя и более детьми;

– участие общественных родительских организаций в разработке образовательных программ, осуществление контроля за их исполнением;

– совместная деятельность государственных и родительских общественных организаций по обеспечению комплексной безопасности детей: физической, психологической и духовной;

– совместная деятельность государственных и родительских общественных организаций по обеспечению здоровья семьи, введение обязательной диспансеризации мужчин и женщин в возрасте 30–40 лет, пропаганда здорового образа жизни;

– совместная деятельность государственных и родительских общественных организаций по разработке и осуществлению образовательных и воспитательных программ для мужчин, глав семей;

– введение налоговых льгот и дотаций для семей с двумя и более детьми;

– государственное обеспечение содержания матерей по уходу за ребенком до 3-х лет на уровне средней заработной платы в стране;

– принятие Закона о Государственном Фонде семьи, матери и ребенка, бюджет которого должен в обязательном порядке наполняться за счет средств, перечисляемых из прибылей крупнейших частных предприятий, приватизированных в 1990-е гг.

– законодательный запрет на увольнение матерей, находящихся в отпуске по уходу за ребенком до 3-х лет;

– разработка и государственное обеспечение программы поддержки молодых семей;
– принятие жесточайших законов по борьбе и искоренению наркомании и обеспечение неукоснительного их исполнения;
– осуществление массированной кампании в СМИ по пропаганде семейного образа жизни, многодетности, отцовства и материнства; участие родительских организаций в общественных советах различных СМИ, создание собственных информационных, научно-популярных и образовательных СМИ, программ, передач и т.д.; формирование позитивного образа семьи в информационном.

Культурное созидание

1. Культура России и русского народа – это целостное явление, сложившееся на основе православного миросозерцания и мировоззрения, положительного опыта духовной, бытовой и творческой деятельности русского народа на протяжении всей своей истории. Необходимо признать примат культуры над экономикой и политикой, считает, что положительно духовно-культурное бытие народа обеспечит его материальное процветание.

2. Одна из важнейших задач – поддержание традиционных форм вероисповедания, с приоритетным отношением к православию в качестве духовно- и государствообразующей веры, ставшей фундаментом созидания государственной идеологии и формирования базовых ценностей русской культуры. Необходимо всемерно развивать братское единство Православия с традиционными религиями России (исламом, буддизмом и др.) во имя общего процветания российского народа.

3. Целесообразно осуществлять всестороннюю деятельность, направленную на возрождение, сбережение и развитие традиционных ценностных, культурно-иерархических нравственных категорий и принципов в общественном сознании. Необходима непримиримая и беспощадная борьба с разлагающей общество всеядностью, распространением аморальности, проповедью «равноправия» мнений и явлений суб- и псевдокультурного рода по отношению к традиционной культуре России.

4. Необходимым обеспечение твердой традиционалистской государственной политики в области культуры, совершенствование и укрепление государственных и общественных форм поддержания культурной деятельности, всех традиционных и положительных видов творческих объединений деятелей культуры, стремящихся к упрочению духовной целостности и политической монолитности русского общества.

5. Народ обязан отстаивать приоритетное положение русского языка в сложившихся формах употребления, ибо русский язык не только «средство общения», но и носитель божественной предопределенности в объединении народов в Российское государство, выразитель смысла духовной, предметно-бытовой и политической общности граждан России.

6. Целесообразно установление цензурных ограничений в области культуры, направленных на устранение из произведений литературы и искусства безнравственного, богохульного и порочного содержания. Общество может быть здоровым и иметь перспективы возрождения, опираясь на чистые нормы поведения и высоконравственные образцы художественного творчества.

7. Необходимо добиваться утверждения в обществе уважительного отношения к опыту отечественной истории и ее наследию. Идея «связи времен», защита целостности культурного достояния должна быть воплощена в поддержке библиотек и музеев, сохранении архивов, сбережении памятников архитектуры, культурных и этнографических заповедников, всемерном развитии исторической науки и искусствознания. Всемерная поддержка лучшим образцам культурного творчества, воспитывающего народ в духе державного патриотизма и национальной преданности.

8. Каждый житель России должен иметь доступ к культурным ценностям. Для этого методами государственной поддержки необходимо:
– обеспечить достаточное формирование фондов библиотек;
– приступить к пополнению музейных фондов и сохранению имеющихся музейных ценностей;
– оказать организационную поддержку открытию новых музеев;
– уделить должное внимание реставрации памятников старины.

В издательском деле государственную поддержку должны получать издания, воспитывающие любовь к Родине, уважительное отношение к созидательному труду.

Необходимо разработать комплекс мер по поддержке традиционных народных художественных промыслов, русских художников, мастеров и умельцев.

В городах и поселках надо возобновить работу закрывшихся и изменивших свой профиль деятельности Домов Культуры.

9. Государственные и общественные организации должны уделять самое пристальное внимание функционированию различных интернет-сообществ, социальных сетей и других форм виртуального присутствия, внимательно следить за содержанием контента, одновременно наполнять интернет пространство собственным контентом, отвечающим национальным интересам.

Созидание образования[5]

1. Один из самых реальных путей развития России и Русского мира – максимальное и скорейшее развитие сферы науки и образования, которые в результате способны превратить нашу страну в ведущую мировую державу. Наука и образование – это отрасли стратегического значения для народа и Российского государства в XXI веке. Ведь то государство, которое будет держать первенство в этих сферах, и будет ведущим в мире.

2. Образование – это универсальный способ трансляции культурно-исторического опыта народа от одного поколения к другому и тем самым оно является механизмом, осуществляющим органичную преемственность развития народа, общества. В этом отношении сущность системы образования состоит в сохранении и трансляции норм, ценностей и традиций определённой общности людей, в обеспечении их духовно-нравственной, историко-культурной и лингвистической, трудовой и бытовой идентификации.

Субъектом развития российского образования является многонациональный и многоконфессиональный российский народ. Конкретными действующими субъектами образования являются Российское государство, структуры управления образованием, образовательные учреждения, учащие и учащиеся.

5 Данный раздел представляет собой фрагмент «Введения» в «Концепцию развития непрерывного образования в Российской Федерации», проект которой подготовлен авторским коллективом под руководством доктора педагогических наук, профессора, заведующего кафедрой теологии и религиоведения Курского государственного университета В.М. Меньшиковым и С.В. Перевезенцевым, автором этих строк. Проект опубликован в кн.: опубликован в книге «Русская школа в XXI веке» (Концепция развития непрерывного образования в Российской Федерации // Русская школа в XXI веке. Кн. 2. Мировоззренческие основания современного российского образования: Коллективная монография / Под ред. грот. Геннадия Заридзе, В.М. Меньшикова, С.В. Перевезенцева. М., Курск, 2022. С. 370-484).

3. Основой суверенной образовательной политики России является суверенная государственная политика страны, направленная на обеспечение выхода России на лидирующие позиции в мире. Таким образом, суверенная государственная образовательная политика, направленная на всестороннее развитие гражданина и патриота, на качественное развитие российского образования, требует её построения на основе традиционной отечественной культуры, образования и педагогической мысли в логике своего внутреннего развития с учетом лучшего исторического и современного опыта зарубежного образования и науки.

Каждая историческая эпоха России содержит ценный, сущностно значимый и уникальный опыт, позволявший России и её народу успешно развиваться, а в критические периоды истории отстаивать себя, сохраняя свою цивилизационную основу. Поэтому в построении современной России необходим синтез высоких духовно-нравственных идеалов Древней и Средневековой Руси; государственных и культурных достижений Российской империи; императивов социальной справедливости, солидарности и коллективных усилий для достижения общих целей, в том числе в развитии науки и техники, здравоохранения и образования, определявших жизнь Советского государства; стремление к осуществлению прав и свобод граждан в постсоветской России. Россия должна осознать свою историческую миссию перед человечеством за сохранение и развитие традиционной духовно-нравственной, хозяйственной, художественной и научной культуры. Это понимание позволяет раскрыть образ будущего России как стратегическую сверхзадачу: органичное развитие общества, обладающего передовой научно-технологической и материально-технической базой на основе отечественных духовно-нравственных и культурно-исторических традиций.

4. Современное состояние российского образования, которое на основе доминирующего либерального проекта, прививает подрастающему поколению чуждые традиционной России ценности и смыслы, фактически способствует превращению России в сырьевой придаток других стран. Опасность этого проекта развития российского образования состоит в том, что оно, под прикрытием реформирования, в том числе и перехода к новым информационным технологиям, выстраивается, в первую очередь, в соответствии с требованиями международного бизнеса, в результате чего российской школе навязываются цели и смыслы, содержание и технологии образова-

ния менее высокого качества, нежели прежнее классическое отечественное. Кроме того, под видом реформирования происходит копирование далеко не лучших образцов зарубежного образования. А это программирует российское образование на резкое падение его качества. Основной опасностью либеральной образовательной политики является то, что в основу ее положен принцип оптимизации финансирования образования, что требует приведения образования в соответствие с его требованиями, что ведет в лучшем случае к урезанию образования под лозунгами его оптимизации.

5. В этой ситуации нужен не только принципиально иной уклад современного социума в его отношениях с миром (преображение окружающей среды и хозяйственное освоение космоса), но и «преображение самого человека», а это требует замены глобальной мировой идеи научно-технического прогресса идеей «преображения» (архиепископ Иларион Троицкий), ориентированной на приоритетное, сущностное всестороннее творческое развитие человека в процессе совершенствования мира. Подчеркнем, идея преображения не отрицает идею научно-технического прогресса, но утверждает, что научно-технический прогресс – это не самоцель, но средство всестороннего развития человека и мира.

6. Переориентация приоритета развития общества не на получение максимальной прибыли, а на всестороннее развитие человека требует создания новой системы образования, общенародной Школы Будущего, направленной на развитие универсальной сущности человека. У России есть необходимый цивилизационный, исторический, духовно-нравственный, культурный, социальный, научный, педагогический потенциал для развития отечественного образования на собственной основе с использованием лучшего исторического и современного педагогического опыта человечества; с учетом того, что наше образование еще сохраняет свой высокий практический и теоретический педагогический потенциал, страна может выйти на лидирующие позиции в мире в сфере образования, осуществив свой собственный образовательный проект мирового масштаба на основе своей суверенной образовательной политики. Реализация проекта выхода на лидирующие позиции в мире станет возможным только тогда, когда каждое образовательное учреждение, каждый учитель и ученик в меру своих сил и способностей будут стремиться быть лидерами в образовании, осознавая при этом свою великую ответственность перед Богом,

Отечеством, семьей, другими людьми и самими собой за качество даваемого и приобретаемого образования.

7. В основе суверенной образовательной политики должна лежать идеология труда, созидания и творчества. Идеалом этого образования становится не культурный потребитель, а труженик и созидатель, что нацеливает образование на то, что надо формировать не только узкого специалиста, готового трудиться в любой точке мира, но прежде всего человека и гражданина, готового работать на своей земле и преображать ее своим трудом.

8. Одной из главных целей суверенной образовательной политики является формирование российской цивилизационной идентичности. Под российской цивилизационной идентичностью понимается включенность граждан Российской Федерации в культурно-исторические и духовные традиции народов нашей страны, и, прежде всего, русского народа, в историю и культуру российской государственности и российского общества; их развитие; осознание связи с прошлым и будущим российской цивилизации; готовность и способность служения стране и ее народу. Российская цивилизационная идентичность – это особый мировоззренческий комплекс, особая и одновременно непосредственно переживаемое эмоциональное состояние человека. Российская идентичность является основой формирования здорового гражданского общества и базой осуществления цивилизационного рывка России. Важнейшую роль в формировании российской идентичности имеет образование.

9. Формирование российской идентичности является предметом гуманитарной политики, опирающейся на образовательные, культурные и информационные ресурсы различных институтов гражданского общества, а также на поддержку государством приоритетных программ в области развития образования, культуры, средств массовой информации, институтов общественной безопасности, программ профессионального становления молодежи. Результатом политики формирования (выявления, сохранения и трансляции) российской цивилизационной идентичности является осознанная связь граждан Российской Федерации с историческим прошлым страны, ответственность за ее будущее, а также мировоззренческая определенность по отношению к важнейшим проблемам внешней и внутренней политики.

10. Российская идентичность будущего – это ключ к решению задачи по формированию нового миропорядка многополярного мира

в результате творческого трудового подъема у себя дома при взаимодействии со всеми заинтересованными государствами планеты, желающими преодолеть деградацию и кризис. Сегодня, в период продолжающегося глобального кризиса, мир остро нуждается в подобной глобальной инициативе. Такая инициатива может быть организована и предъявлена миру с позиций российской цивилизации в интересах всей планеты. Для этого необходимо воспитание поколения, способного обеспечить формирование мировой цивилизации развития с позиции России; поколения, осознающего, что на его плечах лежит задача формирования нового миропорядка на основе постоянного наращивания своего духовно-нравственного и интеллектуального уровня, профессионализма, поиска нового понимания, нового знания и нового способа действия.

***

В 2014 г. в родную гавань вернулся Крым. С 2022 г. в родных просторах пребывают Донецкая народная республика, Луганская народная республика, Запорожская и Херсонская области. Пора и всей России возвращаться домой, в свой Русский мир.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Опубликованные источники

1. Указ Президента Российской Федерации В. В. Путина «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // Президент России: официальный сайт [Электронный ресурс]. – URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения: 19.02.2023).

Монографии

2. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). – М., 1996.
3. *Перевезенцев С.В.* Русский мир: Очерки истории с древнейших времен до наших дней. – М., 2023.
4. *Перевезенцев С.В., Ширинянц А.А.* Очерки истории русского хранительства: Монография. Часть I. – М.: Издательство Московского университета, 2021. – 352 с.
5. Хранители России. Антология. Т. 1. Истоки русской консервативной мысли. XI–XVII вв. / Под ред. С.В. Перевезенцева. Авт.-сост.: Р.В. Михайлов, С.В. Перевезенцев, А.А. Ширинянц. Подг. текстов А.А. Горохов, О.Е. Пучнина, А.С. Хелик, А.Б. Страхов, Д.А. Ананьев. – М.: ООО «Паблис», 2015.
6. Хранители России. Антология. Т. 2. В поисках нового… консерватизма / Под ред. А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева. Авт.-сост. Р.В. Михайлов, С.В. Перевезенцев, А.А. Ширинянц. Подг. текстов: А.А. Горохов, О.Е. Пучнина, А.С. Хелик, А.Б. Страхов, Д.А. Ананьев. – М.: ООО «Паблис», 2015.
7. Хранители России. Антология. Т. 3. Рождение русского консерватизма. 1800–1850 гг. / Под ред. А.Ю. Минакова, С.В. Перевезенцева, А.А. Ширинянца. Авт.-сост.: Д.А. Ананьев, Т.И. Дайн, Ю.Е. Кондаков, Н.Н. Лупарева, А.О. Мещерякова, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов, В.С. Парсамов, С.В. Перевезенцев, А.Б. Страхов, И.Р. Федий, С.В. Хатунцев, А.С. Хелик, А.А. Ширинянц. – М.: ООО «Паблис», 2016.
8. Хранители России. Антология. Т. 4. В поисках русского пути. 1800–1850 гг. / Под ред. С.В. Перевезенцева, А.А. Ширинянца. Авт.-сост. А.С. Абрамян, Д.А. Ананьев, А.А. Горохов, Т.И. Дайн, Р.В. Михайлов, С.В. Перевезенцев, А.Б. Страхов, А.С. Хелик, А.А. Ширинянц. – М.: ООО «Паблис», 2016.
9. Хранители России. Антология. Т. 5. Обретенная Россия. 1840-е – начало 1860-х гг. / Под ред. А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева. Авт.-сост. А.С. Абрамян, Д.А. Ананьев, В.А. Болдин, Т.И. Дайн, Д.Ю. Кухарский, А.З. Маргушева, Р.В. Михайлов, А.В. Мырикова, С.В. Перевезенцев, В.А. Соболев, А.Б. Страхов, А.А. Ширинянц. – М.: ООО «Новые решения», 2018.
10. Хранители России. Антология. Т. 6. Крестьянское дело. 1840-е – начало 1860-х гг. / Под ред. А.А. Ширинянца, С.В. Перевезенцева. Авт.-сост. А.С. Абрамян, Д.А. Ананьев, К.А. Горшкова, Т.И. Дайн, О.С. Кононенко, М.А. Лагузова, Р.В. Михайлов, С.В. Перевезенцев, В.А. Соболев, А.Б. Страхов, А.А. Ширинянц. – М.: ООО «Новые решения», 2018.

Статьи

11. Концепция развития непрерывного образования в Российской Федерации // Русская школа в XXI веке. Кн. 2. Мировоззренческие основания современного российского образования: Коллективная монография / Под ред. грот. Геннадия Заридзе, В.М. Меньшикова, С.В. Перевезенцева. – М., Курск, 2022. – С. 370-484.
12. *Перевезенцев С.В., Пучнина О.Е., Страхов А.Б., Шакирова А.А.* К вопросу о методологических принципах изучения российских базисных традиционных ценностей // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2021. Т. 27. № 4. – С. 113-133.
13. *Страхов Н.Н.* Спор об общем образовании // Страхов Н.Н. Избранные труды. – М., 2010.

Интернет-ресурсы

14. Доверие политикам (данные опросов ВЦИОМ за 2 апреля 2023 г.) // ВЦИОМ: результаты исследований [Электронный ресурс]. – URL: https://wciom.ru/ratings/doverie-politikam/ (дата обращения: 09.03.2023).

15. Одобрение деятельности государственных институтов (данные опросов ВЦИОМ за 2 апреля 2023 г.) // ВЦИОМ: результаты исследований [Элек-тронный ресурс]. – URL: https://old.wciom.ru/news/ratings/odobrenie_deyatelnosti_gosudarstvennyx_institutov/ (дата обращения: 09.03.2023).
16. Распределение населения по величине среднедушевых денежных доходов в 2021 г. [Электронный ресурс]. – URL: https://docs.yandex.ru/docs/view?url=ya-browser%3A%2F%2F4DT1uXEPRrJRXlUFoewruH_5gX61py1c_01E8MIxp--u1JWNDrTvdaiQaHpRKOS1wA8H04-uzusrylRl77NyUALQ442GYejvGe2og8cpIdJungUAIWJDPJirIcRq11jZKf15scOJGxLscRJIXKSo1Q%3D%3D%3Fsign%3DXaB3FbHlpK9hMRGP-WoNlc726z_P128qn9geDUesfdw%3D&name=urov_31.xlsx&nosw=1 (дата обращения: 20.02.2023).
17. Среднедушевые денежные доходы населения Российской Федерации // URL: https://docs.yandex.ru/docs/view?url=ya-browser%3A%2F%2F4DT1uXEPRrJRXlUFoewruCaCl5zRULTich8HsaYhcwJ9u3DKX2Fu24RcUBcwCO8ut7FO82yTYcqM5gUlf8yw1j0uwlzONq5t5WFlyIlu8P3s_vlgT6fQwREzMHqNbNaQTH90VH4yGLOAnNy9GD5wcA%3D%3D%3Fsign%3DgRgrmqMd1EQxYtXZAF8wy0VI0b4spFtP9KyH0ruOs0o%3D&name=urov_11kv-nm_.xlsx&nosw=1 (дата обращения: 20.02.2023).
18. PROTEST. Независимый индикатор социального недовольства // URL: https://protest.wsocial.ru/all/ (дата обращения: 15.02.2023).

Секция 1

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ЛИТУРГИКА

ОБЗОР НЕКОТОРЫХ БИБЛЕЙСКИХ СЮЖЕТОВ ВЕТХОГО ЗАВЕТА (ПО КНИГЕ А. ЗУБОВА «РЕЛИГИЯ БИБЛИИ...»)

Абрамов Александр Вячеславович
кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Цель данной статьи проанализировать первую часть книги «Религия Библии. Христианство. история религиозных идей», в которой доктор исторических наук, известный отечественный специалист в области сравнительного изучения религий Андрей Борисович Зубов рассматривает ряд библейских сюжетов, анализируя их достаточно простым языком. Что дает возможность при ее обзоре донести ряд наиболее интересных библейских событий для широкого круга читателей мало знакомых со всеми богословскими тонкостями, а также показать альтернативные интерпретации, которые дополняют существующие и расширяют библейский смысл определенных устоявшихся пониманий.
Ключевые слова: Ветхий Завет, Вотивные статуи, евреи, акиту, Авраам, Библейское творение мира, грехопадение, пророки, библейская археология, ессеи.

REVIEW OF SOME BIBLICAL STORIES OF THE OLD TESTAMENT (ACCORDING TO THE BOOKS BY A. ZUBOV “THE RELIGION OF READING...”)

Abramov Aleksandr V.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the first part of the book “Religion of the Bible. Christianity. History of Religious Ideas”, in which Andrey Borisovich Zubov, Doctor of Historical Sciences, a well-known domestic specialist in the field of comparative study of religions, examines a number of biblical stories, analyzing them in a fairly simple language. This makes it possible, when reviewing it, to convey a number of the most interesting biblical events to a wide range of readers who are not familiar with all theological subtleties, as well as to show alternative interpretations that complement existing ones and expand the biblical meaning of certain well-established understandings.
Keywords: Old Testament, Votive statues, Jews, Akitu, Abraham, Biblical creation of the world, Fall, Prophets, Biblical archeology, Essenes

В нашем обзоре мы рассмотрим первую часть книги Андрея Борисовича Зубова, анализирующий ряд библейских сюжетов Ветхого завета. Первым из интересных на наш взгляд мест, которые приводит автор, говорят о важности молитвы за усопших мы здесь находим в описании того, что в Месопотамии, где жил Авраам и его потомки, был распространен культ предков, жители этой страны, для того, чтобы вечно молиться за своих усопших, ставили в храмах Месопотамии в о т и в н ы е с т а т у и, изображающих самих себя в молитвенной позе вечно молящихся за себя и своих умерших родственников [3, с. 45].

Дальше автор напоминает, что Авраам впервые был назван евреем в книги Бытия 14:13. Это имя означало как «перешедшего реку», когда он был странником скитальцем, перейдя реку Ефрат. В толковой «Лопухинской Библии», понятия «еврей» производится от предка Авраама – Евера, внука Симова [5, с. 95], однако, как отмечает Андрей Зубов – это не исчерпывающее утверждение, поскольку Авраам стал именоваться евреем не только потому, что он потомок Евера, а потому, что он также как Евер (имя которого от аморейского языка означает «ибру» – перешедшего через реку) также «перешел реку», сам стал «ибру» – евреем. Но в отличии от других скитальцев Авраам становится скитальцем не в целях безопасности, свободы, или корысти, а «Бога ради». О том, что Бог взял Авраама из-за реки и водил по всей земле Ханаанской сказано в книге Иисуса Навина 24:2-3 [3, с. 47-50].

Интересным представляется и анализ времени жизни Авраама, которое приводится в рассматриваемой нами книги, так например, когда Авраам со своей женой Саррой приближался к Египту ей уже было под 70 лет и его слова, что она женщина прекрасная видом и египтяне когда ее увидят прельстятся ею кажутся излишними, но дело в том, что в Вавилонии и Ассирии в то время новолетие отмечалось дважды в году праздником акиту в месяцы Нисан и Тишри, во время весеннего и осеннего равноденствия, как время сева и время жатвы, а позднее на семитском Востоке этот праздник акиту слился с праздником новолетия, отмечавшийся уже раз в году, в период когда Моисей и Аарон вывели еврейский народ из Египта. Поэтому если разделить исчисления возраста Авраама на два, то возраст Сарры, когда она могла стать желанной для фараона, был тридцать с небольшим лет. Тоже самое относится и к возрасту Авраама, когда он вышел из Харрана в Землю Обетованную он переживал, что у него с Саррой нет детей, ему было не 75, а 37лет [3, с. 50-53].

При творении мира в Библии автор выделяет три идеи: о творении Богом мира из ничего как «всецелый дар Бога» и то, что мир был создан прекрасным, так как Бог по определению «есть совершенство и благо». Третьей идеей является восприятие человека как образ и подобие Бога, отличающего его от всего остального мира [3, с. 68]. Что касается наречения Адамом имен всех созданий, о которых говорит Библия, то это действие, как знак создания символизирует собой вторичное творения мира. Таким образом «мир подчинен Адаму, человек становится его царем» [3, с. 72].

Он отмечает, что после грехопадения Адама и Евы произошло первое переживание их отдаленности друг от друга и от Бога, что было выражено в шитье ими для себя одежды из смоковных листьев (Быт. 3:7), которая является символом обособления своей индивидуальности и защита ее от других [3, с. 85-87]. Место в Библии, где говорится о проклятии змея (Быт. 3:14) по некоторым указаниям, отраженных в апокрифических воспоминаниях и в Коране (Сура 17, 63-64) говорит о том, что творением человека Бог желал исправить и духов и только после грехопадения человека падшие духи впервые проклинаются [3, с. 91-92].

Автор отмечает, что упоминания в Библии про Еноха, который ходил перед Богом и которого Господь живым забрал на небо (Ср: Быт.5:24), то его «хождение перед Богом» означает, что он был исполнителем Божией воли каким был Адам до грехопадения, поэтому он был взят Богом к себе. То же самое относится к Илии пророка, который также был взять живым на небо (4 Цар. 2:11). Таким образом смерть в Библии оказывается не общей участью всех людей и проклятие Адама и Евы не абсолютно. Аналоги библейским повествованиям, можно встретить в культуре Месопотамии, где есть праведники, которые могут обрести вечную жизнь минуя смерть, например, Зиусудра, имя которого с шумерского языка означает «нашедший жизнь после долгих дней», или Адапа, очаровавший бога Ану [3, с. 105-106].

Далее он отмечает, что повествование о брачном сожитии сынов Божиих с дочерями человеческими о которой говорится в книги Бытия (Быт. 6:2,4) имеет различные экзегетические толкования [2, с. 289-311], так если в экзегетики в иудаистской традиции Талмуда и Таргума под сынами Божиими подразумеваются потомки благородного сословия, смешивающихся с простолюдинками, то в христианском святоотеческом толковании выделяется несколько различных толкований. По одному из них которого придерживались: Иоанн

Златоуст, Кирилл Иерусалимский, блж. Августин и блж. Иероним, под сынами Божиими понимались праведные потомки Сифа, а под дочерями человеческими – женщины рода Каина. По второму толкованию, которое высказывали: Ириней Лионский, Климент Александрийский, Иустин Философ, Тертуллиан и Амвросий Медиоланский и встречающиеся в апокрифических книгах Еноха и Юбилеев и в учении Иосифа Флавия и Филона Александрийского, под сынами Божиими подразумевались духи и демоны, сожительствующие с женщинами. Существовало по этому месту Писания еще одно особое мнение, которое передавалось в христианской огласительной школе Александрии, что под сынами Божиими нужно понимать еще не воплотившиеся души, пребывающие в Боге, а под дочерями человеческими – тела, в которые они желали воплотиться, так учил Ориген, а до него Дидим Слепец [3, с. 109-110].

Андрей Зубов поясняет, что и египетское пленение, и исход из Египта под водительством пророка Моисея символизировал собой и в христианской и в раввинистической традиции выход из-под власти сатаны, самости и эгоизма, к свободе и дружбе с Богом, которая была попрана Адамом в раю, а земля Обетованная – Ханаан, куда был выведен народ еврейский являлся символом нового Эдема [3, с. 121-122]. А само желание избрать евреями себе царя, во времена правления судей, которыми руководил Господь приравнивалось к вероотступничеству, к измене первой заповеди Моисеевой: «Я Господь Бог твой…да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20: 2-3) [3, с. 132]. Также как в случае с Моисеем, который сам не вошел в землю Обетованную, первый царь Саул был тоже наказан за маловерие и непослушание тем, что царство было отнято от его потомков и передано Давиду и его потомкам [3, с. 139-140].

Автор отмечает, что в противоположность обыденному представлению, что пророк есть предсказатель будущего, следует отметить, что видения пророков в Библии не носят статичный, неизменный характер, а их исполнение не безусловно, оно зависит от свободной воли людей, которая может изменяться, поэтому и сами пророчества не всегда исполняются, как это было, например, с пророчеством Ионы о разрушении города Ниневии, которое не исполнилось, поскольку люди там покаялись и Господь не навел на них то бедствие которое им грозило [3, с. 143-144]. В отличии от Пятикнижия, в котором несмотря на страшные казни за непослушания воли Божией, Господь провозглашает конечное прощение избранного народа (Лев. 26), пророк

Исайя пророчествует о погибели большей части народа, что спасется только остаток Израиля, который поможет другим народам прийти к Богу, о чем возвещает современник пророка Исайи, пророк Михей: «И будет остаток Иакова среди многих народов как роса от Господа, как ливень на траве» (Мих. 5:7) [3, с. 153-156].

Андрей Борисович Зубов приводит интересную археологическую находку сделанную в Египте в 1907, в городе Ибу в архиве местной еврейской общины, где в письме написанном в 407 году до Р.Х. египетские евреи жалуются своим соотечественникам в Иудее, что египтяне разорили этот храм и украли все драгоценные богослужебные сосуды, хранившиеся в нем [3, с. 160]. Таким образом согласно, этой находки после разорения Навуходоносором Иерусалимского храма в 586 году, был по крайней мере известен еще названный еврейский храм в Египте.

Интересные сведения также приводит Андрей Зубов про общину ессеев в еврейской среде, этимология этого слова с арамейско-сирийского языка означает – благочестивые, численность ессеев насчитывала более 4 тыс. человек, по данным которые приводил Иосиф Флавий в книги «Иудейские древности» и Филон Александрийский в трактате «О том, что каждый добродетельный свободен» [3, с. 172]. В общине ессеев было развито учение об «Учителе праведности», который был дан их общине спустя 20 лет после ее возникновения. Рассматриваемый нами автор анализируемой книги отмечает, что и «хронология самой общины, и палеография дошедших ее текстов свидетельствуют, что община существовала с первых десятилетий II века до Р.Х.» [4, с. 26-27].

Главной задачей общины было хранение Нового Завета, заключенного членами общины с Богом ради Миссии, который должен будет прийти в конце времен и взять членов общины в свое царство, для чего Учитель праведности готовит общину к приходу Мессии [3, с. 176]. «Новый завет», о котором говорят Кумранские тексты, был заключен с Богом в изгнании, «в стране Дамаска», куда увел своих последователей в первой половине II века до Р.Х. Учитель праведности. Этот обособленный союз Бога с людьми был выражен в обособленной общинной жизни кумранитов, в которых по одним свидетельствам исключали, а по другим весьма ограничивали брачные отношения полов, отменяли частную собственность и питались пищей произведенной своими руками и считали себя гражданами иного мира, свободного от греха, похоти, алчности и гордыни, а весь остальной мир,

в том числе и Израиль с их точки зрения пойман в три западни: «прелюбодеяние, богатство и осквернение храма (святыни)». В них же самих уже восстановлено изначальное божественное естество человека, и потому они уже не идут в «дом Суда», но минуя суд, переходят в новую и вечную жизнь. У них была вера в то, что в них человеческое естество восстановлено через Богом посланного совершенного сына человеческого – Учителя праведности [3, с. 181].

Андрей Зубов отмечает, что в учении, ессеев так же как в учении апокрифической книги Еноха было развито учение о предопределении. Предопределение как особую черту ессеев выделял Иосиф Флавий в книги «Иудейские древности», который сам три года жил с ессеями и знал их жизнь не понаслышке [3, с. 184-185]. Автор, анализируемой книги пишет, что примечательно то, что «именно ессеи, вспомнившие и глубоко пережившие божественность человека, провозглашенную в первых главах книги Бытия, поставившие знак равенства между сыном Божиим и сыном человеческим в лице своего Учителя праведности и через него для всех его последователей, заключившие как они считали, новый завет с Богом взамен старого, разрушенного грехом, – эти самые ессеи полностью отвергли главное божественное свойство человека – его свободу. Скорее всего именно отрицание свободы привело к крайней ритуализации и мелочной регламентации всей жизни ессев-кумранитов…супружеские отношения сводились к минимуму и также строжайше регламентировались, полигамия и развод, в противоречие иудейскому закону, запрещались» [1, с. 91-150].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Амусин И.Д.* Кумранская община. – М.: Наука, 1983.
2. *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
3. *Зубов А.* Религия Библии. Христианство. история религиозных идей. – М.: Никея, 2021.
4. Тексты Кумрана. Вып. 2. – СПб., 1996.
5. Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А.П. Лопухина. Т.1. – СПб., 1904.

АНГЕЛОЛОГИЯ В АПОКРИФИЧЕСКИХ КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА (КНИГА ЕНОХА, КНИГА ЮБИЛЕЕВ)

Георгий Горбачук, протоиерей
кандидат философских наук, магистр теологии, доцент кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир
Сергий Аксененко, диакон
студент 4 курса Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье рассматриваются ангелология двух ветхозаветных апокрифов – Книги Еноха и Книги Юбилеев, выявляется связь, а также отличие этого учения от воззрений ветхозаветной и новозаветной Церкви. Обращено внимание на служение ангелов, на личные имена высших ангелов. Некоторые из них Церковью догматизированы. Достаточно подробно затронут вопрос падения ангелов и его отличие от официального учения Церкви.

Ключевые слова: ангелология, ангелы, Церковь, Книга Юбилеев, Книга Еноха, падение ангелов, сатана.

ANGELOLOGY IN APOCRYPHICAL BOOKS OLD TESTAMENT
(BOOK OF ENOCH, BOOK OF JUBILEE)

Gorbachuk Georgiy N., Aksenenko Sergey S.

Abstract: The article deals with the angelology of two Old Testament apocrypha – the Book of Enoch and the Book of Jubilees, reveals the connection, as well as the difference between this teaching and the views of the Old Testament and New Testament Churches. Attention is drawn to the ministry of angels, to the personal names of the highest angels. Some of them are dogmatized by the Church. The issue of the fall of angels and its difference from the official teaching of the Church are touched upon in sufficient detail.

Keywords: angelology, angels, Church, Book of Jubilees, Book of Enoch, fall of angels, Satan.

В настоящем докладе рассматриваются два ветхозаветных апокрифа – Книга Еноха (III в. до н.э.) [3] и Книга Юбилеев (II в. до н.э.) [4], в которых довольно ясно отображается воззрение иудеев межзаветного периода на ангельский мир. Апокрифы эти весьма авторитетны. Это фактически часть священного Предания ветхозаветной Церкви. Не случайно Книгу Еноха цитирует в своем послании апостол Иуда (Иуд. 14-15), а Книга Юбилеев была весьма авторитетна у христианских отцов и богословов (Епифаний Кипрский, Иероним Стридонский, Георгий Синкелл, Георгий Кедрин).

Как и в Библии, в книгах Еноха и Юбилеев подробно не говорится о творении ангелов [8, с. 8]. Однако бытовало мнение, что ангелы были сотворены Богом прежде всех других тварей [14, с. 49] и изначально были святы. Недаром ессеи (аскетическое течение в иудаизме времен Христа Спасителя) старались уподобиться Богу и ангелам [13, с. 183]. О природе ангелов тоже существовали только мнения [11]

Книга Еноха акцентирует внимание на описании восшествия седьмого от Адама патриарха Еноха на небо, где он наблюдал восстание «сынов Божиих», то есть ангелов, картины грядущего конца мира. Енох постиг устроение небес, будущие судьбы сынов Израиля и много иного сокровенного. Его видения и пророчества и составляют эту книгу.

В качестве примера рассмотрим повествование Книги Еноха о том, как ангелы сошли на землю и стали брать себе в жен дочерей человеческих. В Книге Юбилеев об этом упоминается довольно кратко, а в Книге Еноха мы находим очень подробное описание этого события (Енох. 2: 2).

Начальник этой группы ангелов Семъйяза говорит собратьям, что он боится индивидуальной ответственности за этот грех. Его более устроила бы коллективная ответственность. От самого же греха он не отказывается (Енох. 2: 3). Ангелы идут сознательно на грех, знают о наказании за него, но все равно дают клятву об исполнении сего намерения. Ангелы со своими начальниками спускаются на землю, грешат с дочерьми человеческими и от этого смешения рождаются исполины.

В книге Еноха сообщается, что падшие ангелы скрепили свое преступное намерение «и изрекли друг другу заклятия» на вершине Ардис и назвали это место горою Ермон (Хермон) (Енох. 2: 1 – 6). Вполне возможно, что еврейское слово «хе́рем» (запрет) могло иметь своим истоком именно это предание.

Эти ангелы во главе с Азазелом научают людей различным вещам – как делать оружие, как овладеть различными искусствами, магией, астрологией. И через все это «явилось великое нечестие и много непотребств, и люди согрешали, и все пути их развратились» (Енох. 2: 15).

Все это беззаконие видят святые ангелы Михаил, Гавриил, Суръйян и Уръйян, и они спрашивают Бога как им поступить. Господь повелевает им связать согрешивших ангелов, а Ною повелевает строить ковчег и за грехи человечества посылает на землю потоп. В Книге Юбилеев говорится, что перед потопом исполины начали убивать друг друга, и вскоре их не осталось на земле, а ангелы, которые согрешили, были связаны в пропастях земли [10, с. 25].

В Книге Еноха содержится более подробное описание этого события. «И сказал опять Господь Рафуилу: «Свяжи Азазела по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаеле, и опусти его туда» (Енох. 2: 35). Затем Господь повелевает исцелить ему землю от грехов человеческих. Гавриил должен уничтожить сынов греха, а Михаилу дается поручение схватить Семъйязу с его ангелами, и крепко связать их под холмами земли на семьдесят родов до дня суда над ними (Енох. 2: 42).

В это время Енох пребывает на небе и получает повеление возвестить падшим ангелам, что они не будут иметь прощения своих грехов и будут видеть как их дети погибают. Енох все это объявляет Семъйязе, Азазелу и другим ангелам. Наибольшую ответственность Господь налагает на Азазела, так как именно он открыл людям какие-то тайны.

Ангелов обуял трепет, и они просят Еноха походатайствовать пред Господом простить их. Енох составляет письменную просьбу ко Господу, но Всевышний не внимает их мольбе, а Еноху даже дается благословение порицать этих ангелов. Енох говорит им: «…вы были прежде всего духовны, призваны к наслаждению вечной, бессмертной жизни на все роды мира» (Енох. 3: 46). Ангелам не было позволено предаваться плотскому вожделению, но они нарушили запрет. Души убитых исполинов станут теперь злыми духами и будут искушать людей.

В 11-й главе книги Еноха при описании суда над падшими ангелами сообщается довольно интересная подробность. Святой ангел Михаил в диалоге со святым ангелом Руфаилом удивляется тому, как ангелы могли пасть, зная какой суд будет над ними, то есть удивляется сознательному грехопадению ангелов. Михаил говорит Руфаилу, что не будет заступаться за них (Енох. 11: 34). Первоначальный грех этой группы ангелов и их начальника была гордыня.

Между прочим в неканонической библейской книге Товит приведен целый рассказ о путешествии ангела Рафаила (Руфаила) с сыном Товита Товией, а так же о падшем духе Асмодее, что дало исследователям дополнительную информацию для уточнения ветхозаветного библейского учения об ангелах [5, с. 690 – 697]. Благодетельное отношение святых ангелов к роду человеческому, которое ярко проявилось в помощи Рафаила юному Товии, является стержневой темой книги [12].

Затем приводится довольно подробное описание начальников этой группы и их личные злодеяния. Например, Гадрел показал сынам человеческим все смертоносные удары, и он же соблазнил Еву. Пенемуэ открыл людям различные тайны мироздания. Амезарак научил творить заклинания и так далее.

Далее книга Еноха повествует о том, как Енох постигал различные тайны мироздания. Уриил показывает ему место, где находятся падшие ангелы. Здесь же приводятся имена светлых ангелов, которые стерегут это место: Уриил – ангел грома и колебания; Руфаил – ангел духов людей; Рагуил – карает мир и светила; Михаил – стоит над лучшей частью людей и над избранным народом; Саракаел – поставлен над душами сынов человеческих, склонивших духов к греху (вероятно, имеется ввиду то, что «дочери человеческие» соблазнили ангелов своей красотой); Гавриил – поставлен над змеями, над раем и над херувимами (Енох. 4: 27).

Это место в Книге Еноха ясно указывает на ангельскую иерархию и обязанности ангелов. Когда Енох постигает тайны мироздания, то ему открывается, что у каждой звезды, у каждого природного явления есть свой дух (ангел). Этот ангел имеет власть, например, над морем, градом, росой, дождем и так далее и соответственно несет за это ответственность.

В 12-й главе Михаил назван одним из архангелов. В этой же главе дается указание на серафимов, херувимов и некиих офанимов. В притчах Книги Еноха есть указание на ангела мира, который объясняет Еноху, что за четыре лица окружают престол Божий. Первый – это милосердный и долготерпеливый святой Михаил. Другой, Руфаил, поставлен над всеми болезнями и над всеми ранами сынов человеческих. Третий, поставленный над всеми силами, есть святой Гавриил. Четвертый, Фануил, поставлен над покаянием и надеждою тех, которые получат в наследие вечную жизнь (Енох. 7: 29). Здесь опять проводится мысль о иерархии и служении ангелов. О количестве ангелов Енох говорит так: «И я видел ангелов, которые не могут быть исчислены, тысячу тысяч и тьму тем» (Енох. 12: 12).

В обоих рассматриваемых нами книгах приводится довольно необычная ангелология, не совсем такая как в христианстве. Получается, что падение ангелов произошло не в результате гордыни одного Денницы, а в результате гордыни и плотского вожделения группы ангелов. Падение ангельское есть не падение огромного числа во главе с сатаною, а есть падение двухсот ангелов (Енох. 2: 5) во главе с Семъйязой.

Что касается грехопадения человеческого, то Еву по версии Книги Еноха соблазнил Гадрел, один из начальников этих двухсот ангелов. Таким образом, видно, что грех в этих ангелах назревал постепенно, и их падение есть не падение мгновенное, а падение постепенное, которое обрело конкретные черты в момент, когда ангелы решили согрешить с женщинами. Сами же падшие ангелы связаны и находятся во тьме кромешной. Искушают же и ведут борьбу с людьми злые духи – души убитых исполинов.

По книге Юбилеев к Ною приходят его потомки и рассказывают ему о демонах, которые соблазняют, ослепляют и даже умерщвляют их и их сыновей. Ной возносит молитву ко Господу и Всевышний повелевает ангелам связать духов тьмы.

Здесь мы встречаем первое упоминание о сатане, или Мастеме, главе всех падших духов. Он просит Бога не связывать всех духов, а оставить ему десятую часть. Эта просьба звучит так: «Господи, нельзя ли некоторым из них остаться у меня, чтобы они слушались моего голоса и делали все, что я скажу им? Ибо если ни одного из них не останется у меня, то я не могу являть могущества своей воли над сынами человеческими; ибо они существуют для того, чтоб развращать и обольщать по моему повелению под моим господством, так как злоба людей велика» [10, с. 42].

Бог разрешает Мастеме оставить просимую часть, а светлым ангелам повелевает научить людей бороться против демонов, находить лекарства против болезней. Повелевает также рассказать людям демонские способы обольщения и научить обороняться от них.

Дальнейшее упоминание о сатане мы встречаем в рассказе об Уре, сыне Кеседа, который построил город Ару Халдейскую (в Библии назван Ур Халдейский, один из крупнейших городов южной Месопотамии). Именно в этом городе началось поклонение идолам, чему князь злых духов Мастема всячески способствовал [10, с. 45]. Во времена Авраама Мастема насылает на поля воронов и других птиц, чтобы они уничтожали урожай. Затем Мастема приходит ко Господу и предлагает повелеть Аврааму принести своего сына Исаака в жертву, что-

бы узнать верен ли Авраам Богу [10, с. 63-64]. Для посрамления сатаны Господь посылает Аврааму такое испытание, которое тот с честью выдерживает.

Дальнейшее упоминание о Мастеме мы встречаем в описании событий, которые происходили при Моисее, где говорится, что именно Мастема мешал евреям уйти из земли Египетской. Именно он помогал жрецам в их волшебстве, и именно он подвиг фараона собрать войско и отправиться в погоню за богоизбранным народом. Таким образом в книгах Еноха и Юбилеев наблюдается определенное отличие в количестве падших ангелов, различие между злыми духами и их ангелами, а также между деятельностью их предводителей.

В книге Еноха во второй притче (глава 8), которая носит мессианский характер, приводится описание Второго пришествия Сына Божия (именуется еще Праведный, Избранный, Помазанник) и участие святых ангелов в этом событии. Они будут славословить Господа, восхвалять Его ради пролитой крови праведных и их молитв (Енох. 8; 16). Здесь мы встречаем упоминание о неких ангелах наказания и архангелах Михаиле, Гаврииле, Руфаиле и Фануиле, которые будут судить Азазела, сатану и всех грешников (Енох. 8: 60 – 64).

Книга Юбилеев довольно тесно переплетается с книгой Еноха. В них просматривается примерно одинаковое содержание учения об ангелах. В этих книгах довольно необычно повествуется об ангельском падении. Это воззрение кардинально отличается от христианского воззрения на падение ангельское, где ангелы пали хоть и неизвестно в какой день творения, но точно до сотворения человека.

В книге Юбилеев и Еноха окончательное падение ангелов совершилось, когда на земле уже жили потомки Адама, хотя грех зрел в них уже давно. Рассматриваемые нами книги не дают ответа, почему Бог не наказал их сразу после искушения Евы, а только после вступления в связь с дочерьми человеческими.

Также интересна для рассуждения информация о разнице между падшими ангелами и злыми духами. Падшие ангелы (количеством 200) во главе с Семьйазой, после падения связаны, находятся во тьме кромешной и несут наказание за свои злые деяния. Злые же духи, есть души убитых исполинов, детей падших ангелов от земнородных женщин. Их возглавляет сатана или Мастема, как он чаще всего называется в тексте. Именно эти злые духи искушают людей. В христианстве мы не находим таких понятий. Христианская догматика учит, что главой падших ангелов является сатана. Количество падших ангелов

не названо, но можно предположить, что оно большое. Позже святой Дионисий Ареопагит скажет, что людям невозможно сосчитать всех небесных сущностей [6, с. 347].

Книга Юбилеев содержит интересные подробности, сказания и пояснения об ангелах. Во главе злых духов стоит Мастема (сатана), который всячески пытается духовно вредить не только отдельным патриархам, но и всему еврейскому народу [10, с. 45]. Здесь же говорится о некоем «Ангеле лица», который рассказывает обо всем Моисею. Этот Ангел шел пред станом израильтян во время исхода из Египта и 40-летнего странствования по пустыне.

Этот же Ангел сообщает Моисею о том, что ангельский мир был создан в первый день творения. Здесь же названы и виды служения ангелов: «Ибо в первый день Он сотворил небеса, которые вверху, и землю, и воды, и всех духов, которые Ему служат, и Ангелов лица, и Ангелов прославления, и Ангелов духа огня, и Ангелов духа ветров, и Ангелов облачных духов мрака, и града и инея, и Ангелов долин, и громов и молний, и Ангелов духов холода и зноя, зимы и весны, осени и лета, и Ангелов всех духов Его творений на небе, и на земле, и во всех долинах, и духов мрака и света, и утренней зари, и вечера, которые Он приготовил по предвидению Своей премудрости. И тогда мы увидели Его произведения, и прославили Его, и восхвалили Его за все произведения Его, ибо семь великих произведений Он сотворил в первый день» [10, с. 13].

Далее идет рассказ о творении в другие дни, о грехопадении людей, о потомстве Адама и о допотопных патриархах. Когда упоминается о рождении Иареда, то сообщается о том, что «в его дни сошли на землю Ангелы Господни, которые назывались стражами, чтобы научить сынов человеческих совершать на земле правду и справедливость» [10, с. 22]. Сын Иареда Енох живым взят на небо. Там он познает великие тайны, ведет диалоги с ангелами, а затем по возвращении на землю научает людей различным знаниям.

Рассмотренные нами апокрифические книги дают довольно подробное описание ангельской иерархии, имен и деятельности ангелов. В них мы находим такие имена и святых, и падших ангелов, каких нет в Библии. В этих апокрифах показано, что мир земной тесно переплетается с миром духовным. Ангелы влияют на многие события земной жизни. Если падшие ангелы стремятся вредить человеку, то святые ангелы ходатайствуют за людей перед Богом и помогают им.

Не все из этих апокрифов усвоила Церковь, но влияние их на ветхозаветную и новозаветную ангелологию несомненно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ангелология // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1908-1913.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание Московской патриархии. – М., 1968. – 1372 с.
3. Википедия. Книга Еноха. – [Электронный ресурс]. URL: https://clck.ru/33TTBd (Дата обращения 09.12.2022 г.).
4. Википедия. Книга Юбилеев. – [Электронный ресурс]. URL: https://clck.ru/BYfWV (Дата обращения 09.12. 2022 г.).
5. Глаголев А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах (Опыт библейско-богословского исследования). – Киев: Типография И. П. Горбунова, 1900. – 705 с.
6. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Восточные отцы и учители Церкви V века. – М.: Издательство МФТИ, 2000. – 416 с.
7. Иванов М.С., Никифорова А.Ю, Э.П.И. Ангелология // Православная энциклопедия. – М., 2001. – Т. II: – С. 300-306.
8. Книга ангелов: Антология / Сост., вступ. ст. и примеч. Д. Ю. Дорофеева. – СПб.: Амфора, 2001. – 654 с.
9. Книга Еноха. Апокрифы. Перевод – Смирнов А. В. – СПб: «Азбука-классика», 2000. – 336 с.
10. Книга юбилеев. Завет двенадцати патриархов. Ветхозаветные апокрифы (о чем молчит Библия). – Киев: ЗАТ «Укринюст». 2003. – 253 с.
11. Матвеевский П., свящ. Мнения святых отцов и учителей Церкви о природе духов // Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый протоиереем, М. Б. Василием Гречулевичем. – Санкт-Петербург, 1864. – № 11.
12. Парвов А., свящ. О благодетельном отношении святых ангелов к роду человеческому // Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый протоиереем, М. Б. Василием Гречулевичем. – Санкт-Петербург, 1863. – № 11.
13. Тимофей Буткевич, свящ. Язычество и Иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. – Харьков: Типография окружного штаба, Немецкая, № 26, 1888. – 240 с.
14. Фомин А. В. Составитель. Невидимый мир ангелов. – Издание второе. – М., 2008. – 464 с.

БОГОСЛОВСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ НА ПРАВОСЛАВНОМ ПРИХОДЕ

Георгий Горбачук, протоиерей
кандидат философских наук, магистр теологии,
доцент кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир
Мартирий (Смелов), инок
студент 4 курса Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье рассматривается социализация личности в условиях православного прихода. Личность формируется под воздействием двух аспектов – под влиянием окружающей социокультурной и церковной среды и целенаправленного воздействия на человека через православное воспитание, молитву и участие в таинствах Церкви. Социализация личности на приходе происходит в двух плоскостях: «ортодоксия» – правоверия и «ортопраксия» – праводелание, то есть участие в социальном служении в пользу ближних. Социализация личности рассматривается как процесс бесконечного и вечного совершенствования человеческой природы под воздействием правильного свободного выбора и действия благодати Божией. В статье рассматриваются вопросы социологического психологизма, социального статуса, социальной дистанции и социальных лестниц, а так же вопросы социальной и церковной иерархии с той стороны, с которой они обнаруживают себя при рассмотрении социализации личности на православном приходе.

Ключевые слова: социализация личности, православный приход, Церковь, социальная дистанция, социальная иерархия, церковная иерархия.

THE THEOLOGICAL AND SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE SOCIALIZATION OF THE PERSON IN THE ORTHODOX PARISH

Gorbachuk Georgiy N., Martyriy (Smelov)

Abstract: The article deals with the socialization of the individual in the conditions of an Orthodox parish. Personality is formed under the influence of two aspects – under the influence of the surrounding socio-cultural and church environment and purposeful influence on a person through Orthodox education, prayer and participation in the sacraments of the Church. The socialization of the individual in the parish takes place in two planes: «orthodoxy» – orthodoxy and «orthopraxy» – law-making, that is, participation in social service for the benefit of others. The socialization of the individual is seen as a process of endless and eternal improvement of human nature under the influence of the right free choice and the action of the grace of God. The article deals with issues of sociological psychologism, social status, social distance and social ladders, as well as issues of social and church hierarchy from the side from which they reveal themselves when considering the socialization of a person in an Orthodox parish.

Keywords: personality socialization, Orthodox parish, Church, social distance, social hierarchy, church hierarchy.

Рассмотрение социализации личности в условиях прихода возможно лишь в контексте исторической эволюции общества как такового. Изучение этого феномена становится возможным лишь через призму социального реализма. Жить в обществе человек может лишь тогда, когда он прошел процесс адаптации к окружающему его социальному миру. Иначе он превратится в «маугли», который приспособлен лишь к природной, несоциальной среде.

Сама социализация есть ни что иное, как овладение личностью поведенческими и деятельными программами, которые характерны для соответствующей культурной традиции [3, с. 980-982]. Усвоение индивидуумом знаний, ценностей и норм этой традиции, ее осмысление создает ту внутреннюю целостную основу личности, которая потом реализует себя вовне, воздействуя на социум и изменяя его.

Сам процесс формирования личности происходит путем подключения к той или иной цивилизационной системе, что начинается с самого раннего возраста. Индивидуальность формируется и изменяется в определенном социальном контексте во всю жизнь.

Социализация личности может происходить в двух аспектах: один – спонтанно-стихийный, когда личностное сознание испытывает воздействие и изменяется под влиянием окружающей социокультурной среды. Второй аспект – это воспитание, когда оказывается целенаправленное воздействие на сознание человека [9, с. 8-13].

Отношение «учитель-ученик», по мысли французского социолога Ж.Г. Тарда, положившего начало осмысления основ социализации, выстраивает вертикальную схему социализации личности. Социализирующиеся личности соединяются в микро- и макросоциальные группы и таким образом «мир идет по пути интеллектуализации» [12, с. 283]. Одной из таких микросоциальных групп является и приход.

Сообщество апостолов, учеников Христовых можно назвать в своем роде первоприходом. Оно устрояется по схеме «Учитель – ученики». Вскоре эта изначально вертикальная система начнет усложняться. В целях социального обеспечения материальных потребностей членов общины выделяется институт диаконов, социальное и сакральное служение которых будут взаимопереплетаться.

Вообще следует сказать, что социализация личности на приходе происходит в двух плоскостях:

1) овладение мировозренческими смыслами и духовно-нравственной практикой сообразной этим смыслам («ортодоксия» – правоверие);

2) участие в социальном служении в пользу ближних («ортопраксия» – праводелание).

Таким образом социализация личности на приходе основывается на двух главнейших заповедях – «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим», что реализуется в правоверии, и «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12:30-31), что воплощается в праводелании.

Как уже было сказано, каждый человек так или иначе должен быть интегрирован в социальную систему и среду, то есть пройти процесс социализации через овладение правилами, ценностями, навыками, знаниями, социальными нормами и так далее. Только при этих условиях человек сможет успешно действовать в обществе. Адаптация к окружающему миру есть абсолютное требование для вхождения индивида в социум и развития в нем. Иначе он рискует остаться за бортом общества.

Находясь в обществе и обладая в нем определенным статусом, человек начинает играть в нем определенную социальную роль и обязан

соответствовать образцу, который это общество признает целесообразным. Эта модель поведения задается объективно социальной позицией личности в системе общественных, личных и социальных координат.

Человек усваивает и воспроизводит определенную систему ценностей и знаний, что дает ему возможность стать полноправным членом общества. Он развивается во взаимодействии с окружающим миром [2, с. 560; 6, с. 44; 5, с. 79; 7, с. 96; 8, с. 624; 4, с. 428]. Процесс бесконечного и вечного совершенствования человеческой природы и личности прописан и в Евангелии: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Этот процесс будет продолжаться вечно.

По этому пути сегодня идут не только люди, но и ангелы. Они все время стараются стать лучше, чем они есть на нынешний момент, потому что Бог «и в Ангелах Своих усматривает недостатки … когда Он судит и горних?» (Иов. 4, 18; 21, 22). В этом им помогает как само лицезрение Бога, так и тот небесный «социум», который их окружает. По этому же пути в вечности всегда будут идти и люди. В этом смысле «социализация» поставлена как цель и людям, и ангелам Самим Богом. Она составляет как бы самодвижущуюся вертикаль самой Вечной Жизни.

Для человека эта вечная «социализация» начинается здесь, на земле, в условиях земного социума, в той его части, где земное соприкасается с небесным. А это Церковь, являющая себя, начиная с самых простейших своих структур, как и говорит Господь: «… ибо, где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Приход есть одна из этих изначальных первоструктур Церкви.

Социализация личности в любой социальной группе, в том числе и на приходе, сильно зависит от социального взаимодействия, которое есть система социальных взаимообусловленных действий связанных с циклической зависимостью, когда действие одного субъекта является одновременно и причиной и следствием ответных действий других субъектов.

Сложившаяся система поступков, средств и методов, которые социальная группа или индивид используют для того, чтобы изменить мнение или взгляды других групп и индивидов, приводит к социальным действиям, через которые ярко высвечивается своеобразие личности или группы.

Действия личности всегда окрашены социологическим психологизмом, так как в основе их лежит взаимодействие общественных и

индивидуальных психических факторов. Но в религиозной группе эти факторы своеобразным образом «фильтруются», проходят отбор через критерий аксиологической шкалы религиозных нравственно-вероучительных ценностей, и только в таком виде усваиваются группой или индивидумом. Это один из путей социализации личности и на приходе.

Во внешней социальной среде социализация личности приводит к тому, что личность начинает обладать социальным статусом. Социальный статус это то социальное положение, которое занимает в обществе социальная группа, социальная подсистема или отдельный индивид. Признаками социального статуса могут выступать национальные, возрастные, экономические, материальные, властные, образовательные, харизматические и другие характеристики.

В религиозной же среде приобретение социального статуса в процессе социализации личности сильно нивелировано в пользу духовного развития человека, которое опирается на смирение: «Больший из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:11-12), – говорит Христос.

Понятие социального статуса тесно связано с понятием социальной дистанции, так как социальное пространство наполнено множеством социальных групп и индивидов к ним принадлежащих. Исследование степени их близости или отчужденности, разобщенности или взаимосвязанности, их соотнесенности и уровневости и охватывается понятием социальной дистанции. Если, к примеру, взять отдельного индивида, то он, дистанцируясь от других субъектов, старается удержать свое положение в обществе и улучшить его [1].

Устанавливается социальная дистанция различными средствами социального контроля. Здесь и регламентация со стороны закона, здесь обычай и традиции, социальные установки и много другое. Изменение социальной дистанции может быть санкционировано как формальными, так и неформальными способами. Иногда это происходит в ущерб другим субъектам, когда индивид употребляет для достижения более высокого статуса незаконные или непринятые в этом обществе приемы.

Социальная дистанция является как бы базовым «каркасом» структуры общества. Именно она упорядочивает систему социальных статусов и уровней, отражает национальные, политические, экономические, этнические, религиозные и многие другие различия между

социальными группами и их индивидами. Она же устанавливает и социальные лестницы для перемещения с одного уровня на другой.

«Социальные лестницы – это легальная возможность смены социальной роли или статуса, возможность улучшения (ухудшения) своего положения в обществе, способствующая и восходящей, и нисходящей социальной мобильности. Если в случае с социальными лифтами во многом решающие факторы – субъективные, то в случае с социальными лестницами они более объективны» [13].

Социальные лестницы формируют все общество из совокупности единичных представлений индивидов о различных частях социума. В своем сознании индивид упорядочивает этот материал в иерархическом порядке, определяя в нем и собственное место. Между прочим вопросами социальной иерархии интересуются и этологи (этология – наука о поведение животных), считая иерархические отношения у животных сходными с такими же отношениями у людей [14, с. 80-88].

Не только в наше время, но и значительно раньше, одним из ведущих критериев являлась профессия индивида, так как она сильно влияла на его социальный статус. От профессии зависел заработок, а следовательно и уровень материального обеспечения, характер и стиль жизни. Сама личность иногда оказывалась под влиянием этих факторов.

Правильное понимание того, что есть социальная дистанция, чрезвычайно важно для социального анализа и православного прихода. Церковь объединяет всех – и богатых, и бедных, и образованных, и простецов, и знатных, и незнатных – весь род человеческий.

Бог всех людей создал по Своему образу и подобию, и в этом смысле сделал их равными друг другу [11, с. 326-328]. Никто не имеет изначального духовного преимущества перед другим. Христос говорит: «Смотрите, не призирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10). Значит ли это, что Церковь не принимает ни социальную дистанцию, ни социальную иерархию?

В религиозных социальных группах имеет место быть и социальная дистанция и социальная иерархия поскольку эти группы во внешнем своем бытии функционируют по соответствующим законам социума. К примеру, внешняя структура прихода устроена именно таким образом.

Высшей властью по всем вопросам социальной жизни прихода является Общеприходское собрание, которое возглавляет настоятель

прихода. В промежутках между собраниями руководит Приходской совет, контроль ведет Ревизионная комиссия, которые подотчетны Общеприходскому собранию. Примерно также устроены и светские нерелигиозные организации.

Церковь отличается от мира тем, что кроме социальной она имеет свою собственную духовно-иерархическую структуру, которая неподвластна устройству и функционированию ее же макро- или микросоциальных групп, в том числе и прихода. Эту духовно-иерархическую дистантную структуру (апостол, епископ, священник, диакон, иподиакон, чтец, мирянин) возглавляет Сам Бог в лице Богочеловека Господа нашего Иисуса Христа, Который избрал и поставил через дарование Духа Святого Своих учеников и апостолов.

С этого времени преемственно через хиротонию священства, хиротесию церковнослужителей, а изначально через Крещение всех желающих войти в ограду Церкви Христовой, Дух Святой делает Церковь с одной стороны иерархичной и в тоже время бесстатусной. Дух Святой живет в Церкви и одинаково совершает благодатные действия во спасение верных, как облеченных иерархической властью, так и простецов, и в этом главнейшем смысле Церковь антиномична. Она одновременно и статусна (иерархична), и бесстатусна.

Никакая социальная группа вне Церкви, никакая мирская «статусность», даже если она прорывается в душу христианина и пытается подпитывать в ней гордость, не может дать человеку самое главное – Духа Святого. Как видим, социализация личности в ограде Церкви, в любой из ее микро- или макросоциальных групп коренным образом отличается от социализации индивида в миру, хотя, конечно, такая церковная социализация не может совершенно порвать с социализацией мирской пока человек находится в мире дольнем и «обложен немощью» плоти (Евр. 5:2).

Несколько слов об иерархичности Церкви. По Господе Иисусе Христе на вершине этой духовно-иерархической структуры находится Собор (Апостольский, Вселенский, Поместный, Архиерейский). Через Собор (в первую очередь через Апостольский и Вселенские соборы) осуществляется прямое богоправление Христовой Церковью, как об этом и сказано в постановлении Апостольского собора во Иерусалиме (ок. 49-51 г.): «Ибо угодно Святому Духу и нам …» (Деян. 15:28). Далее Соборы делегируют свою власть Главам Поместных церквей, епархиальным архиереям и так далее – по нисходящей вплоть до настоятелей приходов и монастырей.

Социальные ценности распределяются в мирском обществе неравномерно, что и определяет неравенство социальных статусов. Различный объем доходов, престижа, собственности, власти создает в сфере их распределения иерархическую структуру отношений. Так возникает социальная иерархия. С понятием социальной иерархии тесно связана теория элит, то есть той группы, которая стоит на вершине власти.

Многие макро-социальные группы являются иерархическими организациями. Например, армия, Церковь, компании, политические движения и так далее. Входящие в них микро-социальные группы также иерархичны, как и рассматриваемый нами православный приход.

Отношения внутри этих социальных групп можно определить как властные. В каждой группе есть свой глава – в армии командир, в компании босс, в Церкви настоятель (в макро-группе епископ или патриарх). Все они обладают большей полнотой власти, чем их подчиненные.

Авторитарные социальные движения, такие например, как анархизм, стремятся устранить все иерархические социальные отношения. В церковной среде они тоже иногда заявляют о себе – отказ в послушании священноначалию, несмотря на то, что Церковь изначально устроена Богом иерархично. Апостол Павел так и говорит: «Без всякого же прекословия меньший благословляется большим» (Евр. 7:7).

Однако существует определенная опасность – слишком жестко выстроенная система иерархии может привести к тоталитаризму. Церковь может указать на исторически печальный пример в своей среде – это учение Римско-католической церкви об абсолютной вселенской власти папы.

В отличие же от Церкви, «где нет ни Еллина, ни Иудея …» (Колос. 3:11), сложившаяся социальная дистанция в обществе и государстве зачастую сильно зависит от критерия национальности индивида и других факторов. Государственнообразующие нации чаще всего неохотно принимают к себе представителей других национальностей, видя в них угрозу своему доминированию, разрушению сложившейся социальной дистанции и некоторых принципов существующей социальной лестницы. Конечно, желание сохранить государственную систему устойчивой заставляет мириться с присутствием инакомыслящих, инаковерующих и инонациональных.

Существование государства и его устойчивость достигается на основании компромиса и мирного сосуществования. Однако этот подход далеко не всегда может обеспечить гарантию безопасности. По разным причинам зыбкий мир остается чреват возможностью роста социальной напряженности, кризиса, а то и взрыва. Причина одна – нет единой всеобъемлющей идеи, которую свободно и без насилия желали бы принять все народы.

В Церкви же такая идея есть – вера: «Веруем в единого Бога Отца, Вседержителя, Творца – неба и земли, всего видимого и невидимого. И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, рожденного от Отца прежде всех веков…» [10]. Эта идея охватывает весь христианский мир – от какой-либо мельчайшей группы верующих (Мф. 18:19-20) деревенского прихода до всепланетарной Вселенской Церкви. Личность верующего социализируется только в таком контексте.

В Церкви нет никакой доминирующей или структурообразующей нации. В ней, как уже и было отмечено, «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всём – Христос» (Колос. 3:11). Преимущество христианской идеи очевидно и за примерами далеко ходить не надо.

В последние годы в Западную Европу въехало огромное количество мигрантов с Африки и Ближнего Востока. Национальные, религиозные, социальные и другие цивилизационные особенности этой массы сделали почти невозможным интеграцию ее в европейскую цивилизационную парадигму. Результат – беспорядки, рост преступности и другие негативные явления, с которыми благополучная Европа давно не сталкивалась.

Социальная дистанция оказывается более первичной при формирование у индивида отношения к незнакомым ему субъектам. Смягчиться или даже стереться эта дистанция может лишь в немногих случаях, например, при наличии тесного позитивного эмоцианально-психологического контакта с новыми социальными группами и индивидами. Но для этого нужен какой-то идеологический или социальный мост, какая-то объединяющая всех идея. В современной Европе, которая в массе отошла от Христа, это не наблюдается. Европа утеряла всеобъемлющий христианский контекст, а потому и неспособна интегрировать в себя другие культуры. Отсюда и проблемы.

Приблизительно на такую богословскую и социально-философскую базу теоретически опирается социализация личности на православном приходе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Bogardus E.S. Social distance in the city // The urban community: Selected papers from The Proceedings of the American Sociological Society, 1925 / Burgess E.W. (ed.) – Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1926. – P.48-54. (Дата обращения: 23.12.2022).
2. Кон И.С. Социологическая психология. – Воронеж: МОДЭК, 1999. – 560 с.
3. Можейко М.А. Социализация // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. Науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
4. Мудрик А.В. Социализация вчера и сегодня. – М.: РАО-МПСИ, 2006. – 428 с.
5. Мудрик А.В. Социализация и «смутное время». – М.: Знание, 1991. – 79 с.
6. Мудрик А.В. Социализация и воспитание подрастающих поколений. – М.: «Знание РСФСР», 1990. – 44 с.
7. Мудрик А.В. Социализация и воспитание. – М.: «Сентябрь», 1997. – 96 с.
8. Мудрик А.В. Социализация человека. Изд. 3-е, перераб. и расшир. – М.– Воронеж: РАО-МПСИ, 2011. – 624 с.
9. Склярова Т.В. Православное воспитание в контексте социализации. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 149 с.
10. Собор Константинопольский 1-й, Вселенский второй. Символ веры, изложенный Константинопольским собором // Деяния Вселенских Соборов, Том 1. https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselenskikh-soborov-tom1/2_3#sel=5:1,5:1 (Дата обращения: 24.12.2022).
11. Старикова И.В. Лицо // Православная энциклопедия. – М., 2020. – Т. 41: – С. 326-328.
12. Тард Габриэль. Мнение и толпа // Психология толп. М.: Институт психологии РАН Издательство КСП+, 1998. – 416 с.
13. Яковлева А. Д. Мобильность населения как фактор стабильности общества: социальные лестницы и социальные лифты. https://cyberleninka.ru/article/n/mobilnost-naseleniya-kak-faktor-stabilnosti-obschestva-sotsialnye-lestnitsy-i-sotsialnye-lifty (Дата обращения: 23.12.2022).
14. Calhoun, John. Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population // Proc. roy. Soc. Med. – 1973. – Vol. 66. – No. 2. – P. 80-88.

«ПРАВЕДНОСТЬ ЗАКОНА И ПРАВЕДНОСТЬ БОГА» (ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛ. 3:1-11)

Владимир Грицевич, иерей
магистр богословия, аспирант кафедры библеистики и богословия Минской духовной академии,
студент Белорусского государственного университета,
Республика Беларусь, г. Минск

Аннотация: Тема праведности в богословии апостола Павла занимает важное место, которой посвящено множество мест в посланиях. Изучению данной темы посвящено множество исследований западных библеистов, однако в русскоязычном пространстве эта тема малоизучена, о ней вспоминают только в качестве вспомогательного термина, однако, именно этот термин является одним из важных для понимания богословия апостола Павла. В основном тему праведности апостол Павел раскрывает в Посланиях к Римлянам и Галатам, но вместе с этим рассматривает его и в других текстах, поэтому важно всесторонне рассмотреть данную проблему в контексте разных текстов. Цель данного доклада заключается в анализе термина δικαιοσύνη в Послании к Филипийцам, для решения которой были поставлены следующие задачи: проанализировать культурно-исторический контекст написания Послания, провести экзегетический анализ Фил. 3:1-11. В результате исследования отрывка можно сделать следующий вывод: праведность достигнутая исключительно делами закона – бесплодная и бессмысленная, истинная праведность обретается только во Христе, через принятие Его Евангелия и учения, отказ от прошлой греховной жизни и готовность следовать за Спасителем.

Ключевые слова: апостол Павел, праведность, Послания, Новый Завет, экзегетика, герменевтика

“THE RIGHTEOUSNESS OF THE LAW AND THE RIGHTEOUSNESS OF GOD” (EXEGETICAL ANALYSIS PHIL. 3:1-11)

Gritsevich Vladimir D.

Abstract: The theme of righteousness in the theology of the Apostle Paul occupies an important place, which is devoted to many places in the epistles. Many studies of Western Biblical scholars have been devoted to the study of this topic, but in the Russian-speaking space this topic is little studied, it is remembered only as an auxiliary term, however, this term is one of the most important for understanding

the theology of the Apostle Paul. The Apostle Paul mainly reveals the topic of righteousness in the Epistles to the Romans and Galatians, but at the same time considers it in other texts, so it is important to comprehensively consider this problem in the context of different texts. The purpose of this report is to analyze the term δικαιοσύνη in the Epistle to the Philippians, for which the following tasks were set: to analyze the cultural and historical context of writing the Epistle, to conduct an exegetical analysis Phil. 3:1-11. As a result of the study of the passage, the following conclusion can be drawn: righteousness achieved exclusively by the works of the law is fruitless and meaningless, true righteousness is found only in Christ, through acceptance of His Gospel and teachings, rejection of past sinful life and willingness to follow the Savior.

Keywords: Apostle Paul, righteousness, Epistles, New Testament, exegesis, hermeneutics

Каждый человек в своей жизни задает онтологические вопросы: откуда я иду, почему я здесь и куда я приду. Эти вопросы охватывают всю жизнь человека, позволяя ему анализировать свой жизненный путь, и как результат, изменяться. Безусловно такие же вопросы, задавал себе и апостол Павел, и для него точкой отсчета может быть встреча со Христом, разделившая его жизнь на до и после. Во многих посланиях апостол в той иной степени затрагивает эту проблему, раскрывая ее то, как проблему ветхого и Нового человека, закона и благодати/праведности, а в послании к Филиппийцам апостол Павел рассматривает эту тему в ключе праведности от закона и от Бога.

Термин «праведность» занимает важное место в богословии апостола Павла. Подробно этот термин рассматривается в Посланиях к Римлянам и Галатам, но и в других трудах Павла, мы также находим упоминание этого понятия. Однако для того, чтобы его понять, во многих случаях необходимо рассматривать сопутствующие темы, т.к. термин «праведность» в них часто используется как заведомо понятный читателю. В данном контексте апостол Павел использует термин «праведность» как понятный читателю, но в то же самое время окружающий контекст позволяет определить и оттенки смысла.

Условно исследуемый отрывок можно разделить на три части: 1) Предостережение против обрезания и гордости человеческими достижениями (Флп. 3:1-3); 2) Праведность от Закона (Флп. 3:4-6); 3) Праведность от Бога (Флп. 3:7-11).

1. Предостережение против обрезания и гордости человеческими достижениями (Флп. 3:1-3)

Свое вступление апостол Павел начинает с того, что предупреждает (βλέπετε) верующих о врагах, которые кроются среди них самих. Павел говорит о «псах» и «злых делателях». Апостол Павел очень тщательно подбирал термины и использование слова «пес» здесь не случайно. Для евреев этот термин имел отчетливо религиозный смысл: он относился к язычникам, тем людям, которые, находясь вне общины завета, считались ритуально нечистыми. В данном отрывке эти слова апостол Павел обращает не к язычникам, как это делалось раньше, но к самим иудеям, тем самым показывая, что отвергнув Христа они теперь сами превратились в язычников.

Противники Евангелия благодати, которое проповедовал Павел, по-видимому, были пришельцами извне, которые угрожали свести на нет работу апостола в Филиппах. Очевидно, они требовали, чтобы мужчины были обрезаны, прежде чем они смогут приемлемо поклоняться Богу и считаться частью «истинного Израиля», народа завета, отличительным признаком которого было обрезание. Согласно Павлу, их религия была внешним ритуалом, который поощрял гордость за собственные достижения вместо хвастовства Христом Иисусом и поощрял уверенность в себе вместо того, чтобы полагаться на Дух [6, с. 215].

Именно против них апостол Павел использует три уничижительных термина: «κύων», «κακός ἔργον», «κατατομή», последнее дословно может обозначать увечье. Таким образом апостол не только сравнивает иудеев с язычниками, но и напрямую говорит об их неполноценности, «инвалидности», соединенное с тем, что дела Закона стали делами злыми. «Так апостол называет тех, – пишет Амвросиаст, – кто, завидуя язычникам, пришедшим к вере, отвращал галатов от верного пути всяким злоречием и убеждал их в необходимости обрезания. Павел учит, что таких людей надо всячески избегать и отвергать, ибо они подобны псам, которые сначала лают, а затем ожесточенно набрасываются на человека» [5, с. 295-296]. Далее, апостол Павел говорит об истинном обрезании (этот прием применяется апостолом Павлом неоднократно во многих местах), теперь истинное обрезание находится у христиан. В соответствии с основной концепцией Павла, полемика Фил. 3 начинается с недвусмысленного утверждения о великом духовном перевороте: иудействующие – это новые язычники, в то время

как верующие христиане стали истинными евреями. Апостол Павел описывает христиан в трех категориях: поклонение духом, хвастовство Христом и отказ от надежды на плоть (σάρξ). Для Павла σάρξ означает человеческое существо и человеческие усилия, особенно религиозные усилия, лишенные Духа. Дальше апостол Павел развивает свою идею и подкрепляет ее личным примером, где он и говорит о лжеправедности от Закона.

2. Праведность от Закона (Флп. 3:4-6)

Начало нового раздела посвящено «привилегиям» апостола Павла. Как бы это парадоксально не звучало, но в этом отрывке апостол Павел хвалится тем, что он еврей. Апостол Павел специально показывает пример своей жизни с одной лишь целью, чтобы показать, что даже, как казалось бы, самый ревностный иудей, исполняющий все предписания Торы не в состоянии достигнуть совершенства без участия Духа. Возможно, Павел делает это, чтобы «подавить» своих противников, поскольку используемая им форма несколько напоминает эпидейктическое красноречие [6, с. 217]. Павел, восхваляя себя, возможно, просто пытается принизить статус своих оппонентов, неявно обвиняя их в том, что они не равны ему. «Павел ссылается на свой пример филиппийцам, – комментирует протоиерей Александр Прокопчук. – Хотя его иудейское происхождение ни в чём не уступает происхождению его противников, а ревность о законе сделала его в своё время гонителем Церкви, он не только не находит в нём каких-либо преимуществ, а, наоборот, считает его помехой, от которой он легко отказался» [4, с. 224].

Как указывает большинство комментаторов, семь пунктов из Флп. 3:5-6, делятся на две группы: первые четыре пункта описывают привилегии, которые Павел приобрел просто в силу своего рождения, в то время как последние три посвящены его собственному добровольному выбору. Большинство пунктов не требуют пояснений и составляют логическую последовательность, характеризующую первые четыре: (1) обрезание на восьмой день отличает Павла от язычников и групп, которые могли совершать обрезание недопустимым образом; (2) претензия на принадлежность к «народу Израиля» отличает его от прозелитов, то есть от обращенных в иудаизм; (3) потому что даже истинный израильтянин может происходить из незначительной или даже сомнительной части народ, Павел также указывает на свое выдающееся происхождение

от Вениамина [7, с. 370-371]; (4) наконец, его семью нельзя было обвинить в том, что она приняла эллинистические обычаи – он был «евреем из евреев».

Далее апостол переходит к довольно сложной теме, он пишет: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος (по праведности в законе ставший безупречным / совершенным). Из этого стиха сразу возникает два вопроса: что такое праведность в законе и как понимать безупречность?

В случае с безупречностью, то здесь этот термин можно понимать в свете Ветхого Завета, а именно, соответствие требованиям Торы и тем характеристикам, которые апостол Павел описывал выше. В этом отношении уместно привести пример праведных Захарии и Елисавет, «πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι» (ходящие во всех заповедях и оправданиях/уставах (Син. пер.) Господних без порока) (Лк. 1:6). Блаженный Августин так комментирует этот отрывок: «прежде обращения Павел исполнял закон внешне – либо боясь своих соплеменников, либо Самого Бога. Возможно, впрочем, что он нарушал закон в своих внутренних помыслах. Но он исполнял закон из страха наказания, не из любви к праведности» [5, с. 299].

В обоих случаях послушание является внешним в том смысле, что это единственный вид послушания, который могут наблюдать люди и, таким образом, свидетельствовать о том или ином человеке. Соответственно, «праведность, которая в законе» описывает образ жизни ветхого человека, то есть праведный образ жизни, предписанный Ветхим Заветом. Эта своеобразная форма выражения предвосхищает более глубокий вопрос, который собирается обсудить апостол: идентичен ли такой образ жизни праведности, требуемой Богом?

Следует добавить, что, когда апостол говорит о законе, он имеет в виду не закон в историческом вакууме, а скорее закон, как он понимался и использовался в иудаизме первого века. Павел, должно быть, говорил о своем строгом послушании законам, которым следовали фарисеи. Каждый фарисей прилагал сознательные усилия, чтобы подчиниться 613 заповедям Моисеева закона, как они были истолкованы и расширены в еврейской галахе. Павел считал себя непорочным в отношении этих законов. Это не означает, что он считал себя совершенным или безгрешным, но что он следовал всем указаниям закона, включая те, которые говорили еврею, как бороться со своими грехами с помощью различных жертвоприношений.

Завершая этот раздел, следует сказать, что Павел по собственному опыту знал образ мыслей фарисеев, которые стали главными иудействующими в раннехристианском движении. Именно они особенно настаивали на том, чтобы новообращенные язычники были обрезаны и обязаны соблюдать закон Моисея (Деян. 15:5). В свою очередь апостол Павел настолько освободился от этого образа мыслей, что Бог использовал его, чтобы провозгласить всем верующим, будь то иудеям или язычникам, свободу от Закона о чем апостол пишет в следующем разделе.

3. Праведность от Бога (Флп. 3:7-11)

Данный отрывок условно можно разделить на две подтемы, которые описывают два этапа из жизни апостола Павла: духовное обнищание (Флп. 3:7-8) и духовное обогащение (Флп. 3:9-11).

Обращаясь к жизни апостола Павла мы всегда должны помнить тот опыт, который он пережил на пути в Дамаск, опыт, который показал всю тщетность его образа жизни, его благочестия, которая привела к открытому богоборчеству. Однако, тут стоит сразу оговориться, что божественный призыв на пути в Дамаск ни в коем случае не означает отказ апостола от Бога Израиля, в данном случае уместнее говорить о том, что у апостола появляются новые обязательства: в проповеди Сына Божия.

3.1 Духовное обнищание (Флп. 3:7-8)

Апостол Павел, рефлексируя над своей жизнью проводит сравнительный анализ, который можно представить следующим образом:

Ветхая жизнь	**Новая жизнь**
ταῦτα ἥγημαι ζημίαν (я нашел это ущербом/ уроном)	διὰ τὸν Χριστὸν (из-за Христа)
ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν (я все это считаю ущербом/ уроном)	διὰ … τῆς γνώσεως Χριστοῦ (ради познания Христа)
τὰ πάντα ἐζημιώθην (я лишился всего)	δι᾽ ὃν (из-за Него)
ἡγοῦμαι σκύβαλα (я считаю [все это] навозом / отребьем)	ἵνα Χριστὸν κερδήσω (чтобы приобрести Христа)

При внимательном анализе можно увидеть прогресс в мысли апостола Павла: он все больше и больше пренебрегает вещами, которые раньше были для него важны. Вместе с этим мы видим и то, как надежды апостола увеличиваются вместе с тем, как он отказывается от своей тщетной славы. Апостол начинает смотреть в будущее. Апостол Павел приводит в данных стихах аналогию с книгой пророка Исаии, где мы читаем: καὶ ἐγενήθημεν ὡς ἀκάθαρτοι πάντες ἡμεῖς ὡς ῥάκος ἀποκαθημένης πᾶσα ἡ δικαιοσύνη ἡμῶν (Все мы сделались – как нечистый, и вся праведность наша – как запачканная одежда; Син. пер.) (Ис. 64:6). Вместе с пророком Исаией к данным стихам можно привести и ряд иных мест, которые помогут в понимании данного отрывка. «Павел читал в Писании, – пишет святитель Амвросий Медиоланский, – что Авраам, считая себя прахом и пеплом, обрел милость Божию в момент высшего смирения (Быт. 18:27). Он читал также, что Иов, сидя в отбросах, получил назад все утраченное (Иов. 2:8, Иов. 42:10-17). Он читал у пророка Давида, что Бог из праха поднимает бедного, из брения возвышает нищего (Пс. 112:7)» [5, с. 300].

Таким образом, апостол Павел осознал радикальную противоположность между своим прежним образом жизни и новой надеждой, предложенной ему. То, что требовалось, было не просто корректировкой или включением дополнительного элемента – адекватным было бы только полное преобразование. И Павел с радостью пожертвовал своими личными достижениями, чтобы заполучить бесценную жемчужину.

3.2 Духовное богатство (Флп. 3:9-11)

Завершает свои рассуждения апостол Павел словами, что каким бы человек не был бы праведным и благочестивым, истинную праведность он может приобрести исключительно через веру во Христа. Проводя параллели с предыдущим отрывом, апостол Павел показывает, что он смог приобрести отказавшись от прошлой греховной жизни. При этом апостол ни разу не сожалеет об этом, так как Приобретение во много раз ценнее утраченного.

В данном отрывке апостол Павел говорит о совершенно новой праведности, о праведности Божией. Об этом апостол Павел говорит в 9 стихе, структура которого хиастична.

μὴ ἔχων (не имеющий)
ἐμὴν (своей)
δικαιοσύνην (праведности)

τὴν ἐκ νόμου (из закона)
ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, (но с той, которая из-за веры во Христа)
τὴν ἐκ θεοῦ (от Бога)
δικαιοσύνην (праведность)
ἐπὶ τῇ πίστει, (по вере)

Центральная идея отрывка кроется в словах предложении τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην, фразе которая весьма употребительна в Посланиях апостола. Апостол прямо разграничивает праведность от Закона и праведность от Бога. Апостол возвращается к важной для него теме, о которой он уже говорил в Послании к Римлянам: возможно ли получить оправдание через дела закона. Его ответ однозначен: нет, невозможно. Идея апостола Павла заключается в том, что обрести праведность может только тот, кто кардинально изменит свою жизнь, тот, кто подобно ему повернется на 180 градусов и обратиться ко Христу, поверит в него. В этом отрывке апостол Павел понимает веру как противоположность стремлению утвердить собственную праведность; в этом смысле дела и вера действительно несовместимы. «[Праведность от Бога] состоит в том, – пишет блаженный Феодорит Кирский, – чтобы верою уразуметь: Христос есть Бог и Творец всего, и воспринял наше естество, совершая наше спасение, и воскресил воспринятое Им тело, устрояя общее воскресение всех людей. Ибо силою воскресения Его апостол назвал цель воскресения» [5, с. 301].

Далее апостол Павел говорит о сути новой христианской жизни которая заключается в воскресении. В Послании к Филиппийцам 3:10 Павел повторил, что целью его жизни было «познание» Христа (ср. ст. 8). Когда апостол говорил о познании Спасителя, он имел в виду не просто сбор богословских фактов об Иисусе. Что еще более важно, Павел имел в виду опытное познание Мессии; другими словами, апостол желал «познать» (ст. 10) Иисуса в постоянно углубляющемся личном союзе. Греческое слово, которое Павел выбрал для обозначения «знать» – γιγνώσκω, выражает идею понимания и восприятия объекта разумным образом. Это слово подразумевает личное знакомство и опыт.

Всей своей жизнью апостол Павел хотел быть подобным Ему, следовать за ним, и, если необходимо, принять страдания ради Христа. Апостол настолько готов следовать за Христом, что намеренно теряет весь свой прошлый опыт жизни, который был подобен грязным лохмотьям, чтобы получить лучший дар: праведность и воскресение. Таким образом, апостол Павел окончательно объявляет о беспомощности человека самостоятельно обрести спасение и праведность и только при соработничестве с Богом возможно обрести все это.

Подводя итог можно сказать, что апостол Павел в данном отрывке показывает что вся та ревность, которую проявляли иудеи, и особенно фарисеи, в исполнении предписаний как письменной так и устной Торы без Христа превращается в безбожие, а праведность от Закона без Христа в бесчестие. Апостол говорит о новой праведности, той, которую могут приобрести верующие Христа. Таким образом апостол говорит своим читателям, что они могут все потерять если не обретут Христа, и обрести многое если последуют за Ним, обретя праведность из веры в Сына Божия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Nestle-Aland. NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 28th Revised Edition. Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M.Martini, Bruce M.Metzger. Edited by the Institute for New Testament Textual Research, Munster/Westphalia. Deutsche Bibelgesellschaft. United Bible Societies. Stuttgart, 2012. – 890 p.
3. Rahlfs-Hanhart. SEPTUAGINTA. Editio altera quam recognovit et emendavit, Munster/Westphalia. Deutsche Bibelgesellschaft. United Bible Societies. Stuttgart, 2006. – 941 p.
4. Александр Прокопчук, прот. Послания святого Апостола Павла. Комментарии и богословие. – М.: ПСТГУ, 2019. – 416 с.
5. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIIIвеков. Новый Завет. Том VIII: Послания к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса/ Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2005. – 384 с.
6. Gerald W. Hawthorne, Ralph P. Martin. Word Biblical Commentary 43: Philippian. – ZONDERVAN, 2004. – 305 p.
7. O'Brien P. T. The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text. New International Greek Testament Commentary. – Grand Rapids: Eerdmans, 1991. – 639 p.

ПОНЯТИЕ СОВЕСТИ В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Катунина Надежда Сергеевна
доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и религиоведение» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
доцент кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Цель данного исследования заключается в том, чтобы ответить на главный вопрос философии Владимира Соловьева: в чем состоит смысл и назначение человеческой жизни и, что составляет сущность добра как ее высочайшей цели. Добро не нуждается в теоретическом обосновании. Добро удостоверяет себя самим фактом совместного существования людей.
Ключевые слова: благоговение, вера, добро, духовность, жалость, зло, красота, любовь, совесть, сострадание, смысл жизни, стыд.

THE CONCEPT OF CONSCIENCE IN THE PHILOSOPHY OF VLADIMIR SOLOVYOV

Katunina Nadezhda S.

Abstract: The purpose of this study is to answer the main question of Vladimir Solovyov's philosophy: what is the meaning and purpose of human life and what constitutes the essence of good as its highest goal. Goodness needs no theoretical justification. Goodness proves itself to be the very fact of human co-existence.
Keywords: reverence, faith, goodness, spirituality, pity, evil, beauty, love, conscience, compassion, meaning of life, shame.

Владимир Соловьев пишет, что добро определяет выбор в свою пользу всей бесконечностью своего содержания. Особенное свойство добра, по мнению Соловьева, – чистота, полнота и сила (необходимость). То, что добро ничем не обусловлено, составляет его чистоту. То, что добро все собой обуславливает, составляет его полноту. То, что через добро все осуществляется, есть его сила или действительность [1, с. 129].

Благодаря чистоте добра люди различают добро и зло. Благодаря полноте добра осуществляется связь всех действительных отношений. Благодаря силе добра продолжается жизнь.

Отметим, что распространенное в мире зло не отменяет добра, а только противостоит ему. Царящее в мире зло способно на время затмевать добро, но уничтожить его бессильно. Добро от Бога, поэтому главной чертой, отличающей человека от животного, по мнению Владимира Соловьева, является стыд (нравственность) [1, с. 145]. Потеряв стыд, человек падает ниже скота безмолвного. Стыд – первое естественное основание нравственности. Стыд является внутренней реакцией на нарушение запретов, налагаемых Богом на естественное проявление своей телесности, которую невозможно обуздать иначе, как умертвить себя. Причем Соловьев отмечает, что определить природу стыда трудно, поскольку стыд не является ни продуктом эволюции животного начала в человеке, ни продуктом общественного существования людей. Только в процессе своего превращения в совесть стыд обогащается нормативным содержанием. Животное не имеет в себе зачатки стыда, поэтому стыд не может иметь животное происхождение [1, с. 163].

По мнению Соловьева, стыд – продукт двух начал в человеке. Низшего – природного и высшего – духовного. Стыдясь, человек обнаруживает свою духовность, чистоту. Стыд свидетельствует о Божественном происхождении человека по образу и подобию.

Соловьев возводит стыд в принцип аскетизма. По его мнению, аскетизм не требует от человека умертвления плоти [1, с. 144]. Тело человека – естественная оболочка его души. Полнота добра выражается не в аскетизме, утверждает Соловьев, а в гармонии всестороннего развития человека. В результате анализа стыда философ приходит к трем выводам: во-первых, способность стыдиться присуща всем людям; во-вторых, эта способность связана с наличием системы нравственных норм, необходимых для целостности рода; в-третьих, стыд как ступень, ведущая к совести.

В своей книге «Оправдание добра» Соловьев выделяет три основных нравственных чувства: стыд, жалость, благоговение или благочестие, которые исчерпывают всю сферу моральных отношений человека [1, с. 141, 162, 183]. Отношение человека к природному началу определяется чувством стыда. Жалость – солидарность с животными существами и, главное, в отношении к другим людям. Жалость, в отличии от сострадания, не предполагает «вместе страдать», здесь главное одно: относиться к другим как к равному себе и желать в отношении его того же, что желаешь себе.

Отсутствие жалости Владимир Соловьев называет эгоизмом. Принцип эгоизма ложен по своей сути, так как человек не живет один, он член человеческого сообщества. Жалость объединяет людей для актуализации добра. В этом чувстве выражается естественная солидарность людей. Поэтому, в противоположность эгоизму оправдывается альтруизм, основанный на жалости и принципе изначального равенства людей. Принцип альтруизма имеет два правила: первое – не причинять страдания другим; второе – помогать им. Первое называется правилом справедливости, второе – правилом милосердия.

Благоговение – третье основное нравственное чувство. Благоговение – добровольное подчинение высшему Божественному началу.

Совесть придает этим понятиям всеобщий и необходимый характер. Исходя из этих трех основ нравственности Соловьев выводит три главных принципа: принцип аскетизма, освобождает от рабства природных желаний, благодаря чему человек получает возможность служить добру, принцип альтруизма по отношению к себе подобным и принцип богопочитания, любви к Богу [1, с. 187].

Подлинная основа этих принципов, по мнению Владимира Соловьева, находится в мире Божественном. Так определяется нравственное значение любви в качестве важнейшей христианской заповеди. Философ утверждает, что заповедь любви несравнима с какой-нибудь отдельной добродетелью, а есть завершенное выражение всех основных требований нравственности.

Все прочие нравственные качества признаются в «Оправдании добра» лишь различными формами проявления основных трех нравственных чувств: стыда, жалости и благоговения.

Таким образом, понятие добра связано со смыслом жизни [1, с. 149]. Нравственное начало – неотъемлемая часть человеческой природы и обнаруживает себя в жизненном опыте личности и

историческом опыте человечества. Вера в абсолютную реальность добра получает разумное обоснование (оправдание) в нравственной философии Владимира Соловьева. Полное знание добра необходимо человеку для ориентации своей жизни на деятельное воплощение добра в действительности, вследствие чего возвышается духовность.

Пытаясь объединить философию с религией, Владимир Соловьев объединяет христианское учение о Боге, как личности в Его трех Ипостасях. В них проявляется Бог в виде: 1) проявления в Себе, в потенциальном состоянии, Его носитель – Дух, субъект воли, истины и чувства красоты; 2) проявление как такового, утверждая себя в Другом, Его носитель Логос; 3) возвращение проявляющегося в Себе, Его носитель – Душа. Таким образом, по мнению Соловьева, появляются три основные ценности: Истина, Добро (Благо) и Красота, проявившиеся в этих трех ипостасях, они являются различными формами Любви, которые понимаются Соловьевым в качестве единства.

Благо (Добро) – любовь как желание, Истина – любовь как объективно представляемое идеальное единство, Красота – любовь ощутимая, реальное единство [1, с. 203].

Божественная любовь проявляется в стремлении к множественным конечным вещам, благодаря чему возможно достижение идеальности в мире. В нем сохраняется разумный смысл даже после того, как он отпадает от Бога.

При этом каждому существу присуще инстинктивное стремление к всеобщему единству.

В основе этики всеединства большое внимание Соловьев уделяет идее добра в качестве некой идеальной сущности как нормы человеческой нравственности. Поэтому нравственный смысл жизни определяется самим добром, доступным человеку через его совесть и разум.

Основной вопрос Владимира Соловьева – это различение добра и зла, свободы воли выбора человека, которая определяет смысл его жизни.

Это нравственное начало является определенным для экономических, политических, правовых и других общественных отношений. Потому все понятия морали являются сущностными, вытекающими из природы Бога.

Сущность свободы, по Соловьеву, – это добровольное усвоение человеком Божественной воли в качестве высшей цели. Внутренняя

свобода – естественное и сознательное предпочтение добра. Однако в эмпирическом мире человек не может быть свободным, так как он детерминирован механической необходимостью. Поэтому надо отказываться от подчинения природе и прийти к Богу как к Основе свободы. Благо (Добро) для человека выступает в трех основных формах: материальной, формальной (справедливость) и абсолютной (благо вечной жизни). Нравственной целью для человека является всеединство как абсолютное состояние [1, с. 270]. Однако цель эта должна быть выбрана свободно.

Поэтому, по мнению Соловьева, всякий человек как разумное существо должен верить, что все в мире зависит от Бога и испытывать к нему сыновнее благоговение. Это чувство объемлет собой и стыд, и жалость, и все другие нравственные проявления человека.

Каждая из нравственных основ – стыд, жалость и благоговение – рассматривается Соловьевым в трех ипостасях: в качестве добродетели, правила действия и условия правила блага. Принцип абсолютности и правды добра положил Владимир Соловьев в основе добродетелей: Веры Надежды и Любви.

Назначение нравственной философии, по Соловьеву, состоит в том, чтобы показать добро как правду и логически обосновать приближение к Царству Божьему через нравственное совершенствование человека и человечества. Реальная возможность нравственного совершенствования обусловлена тремя постулатами: первый – это сознание людьми собственного несовершенства; второй – признание того, что человек и человечество обладают объективными данностями для совершенствования; третий – наличие желания приблизиться к совершенству, преодолеть силы мирового зла [1, с. 309]. Таким образом, Соловьев создает программу постепенного приближения к Царству Божию – идеальной гармонии человека, природы и общества.

По мнению Соловьева, без понимания исторической необходимости добра, без активного участия людей в осуществлении богочеловеческого процесса воссоединения мира, в добре идея добра теряет свою практически-ориентирующую силу, необходимую для осуществления смысла жизни.

В качестве доказательства возможного воссоединения человека с Богом Соловьев называет явление Иисуса Христа, который своим словом победил зло, смерть и тление.

Приняв Иисуса Христа, люди должны определить свое отношение ко всем сторонам своей жизни, прийти к свободному согласию между собой и быть готовыми к свободному выбору между безусловным добром и его противоположностью. Добро от Бога. Целесообразность высшего нравственного порядка включает в себя исторический процесс полного слияния человека с Богом.

Таким образом, достижение полного, чистого добра есть богочеловеческий процесс, ибо он совершается совместным усилием Бога и человека. Общим итогом книги «Оправдание добра» является оптимизм и вера в возможность достижения добра, нравственного совершенствования человека, обретение высоких жизненных идеалов добра и правды.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Соловьев В. Оправдание добра. / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012.

ТЕМАТИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Катунина Надежда Сергеевна
доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и религиоведение» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
доцент кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир
Артем Доценко, чтец
студент 2 курса Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Представленная авторами статья раскрывает тему взаимодействия науки и религии, выстраивания их взаимоотношений на протяжении всего периода человеческой истории. В особенности рассматривается современный период с присущими ему глобальными кризисами, к которым привел процесс развития техногенной цивилизации. В исследовании указаны также дальнейшие траектории развития цивилизации и выхода из кризиса – путём разработки религиозно-научных отношений. Далее авторы суммируют новейшие достижения научно-религиозного взаимодействия. Они используют кросс-культурный подход. Авторы опираются на труды специалистов из различных областей как науки, так и религии. Также они представляют полную картину современного религиозно-научного мировоззрения. В результате чего, авторы делают из этого нравственный вывод.
Ключевые слова: религия, наука, картина мира, кросс-культурный подход, прогресс, цивилизация, кризис.

THEMATIZATION OF THE RELIGIOUS AND SCIENTIFIC PICTURE OF THE WORLD

Katunina Nadezhda S., Dotsenko Artem A.

Abstract: The article presented by the authors reveals the topic of interaction between science and religion, building their relationship throughout the entire period of human history. In particular, the modern period with its inherent global crises, to which the process of development of technogenic civilization has led, is considered. The study also indicates further trajectories for the development of civilization and overcoming the crisis – by developing religious-scientific relations. Further, the authors sum up the latest achievements of scientific and religious interaction. They use a cross-cultural approach. The authors rely on the works of specialists from various fields of both science and religion. They present a complete picture of the modern religious and scientific worldview, as well. As a result, the authors draw a moral conclusion from this.
Keywords: religion, science, picture of the world, cross-cultural approach, progress, civilization, crisis.

В современную эпоху кризис связан с проблемами поиска новых мироориентаций человечества. В этой связи переосмысливаются отношения науки и религии. Техническая проекция науки ориентируется на соединение с религиозными ценностями. Такая картина мира формирует концепцию решения проблем развития человечества.

Последнее время в мировой гуманитарной мысли появилось направление исследований, лежащее на границе двух, казалось бы, совершенно несовместимых дисциплин – философии науки и философии религии. Физики, биологи, психологи, социологи, философы, теологи, религиоведы убеждаются в необходимости выхода за пределы узких дисциплинарных подходов, побуждаемые к тому различными причинами. Так, ученые ищут в религии мировоззренческого обоснования своих исследований; теологам нужны научные аргументы, чтобы осовременить религиозный взгляд на мир; религиоведы заимствуют у философов науки более разработанные методологические подходы; философы разрабатывают методологию анализа явлений культуры и задумываются о возможности глобального идейного синтеза. Именно поэтому наука и религия, знание и вера, логика и риторика, теории и метафоры, факты и фантазии могут успешно взаимодействовать и образовывать единые концептуальные системы. Ведущую роль в институциональной поддержке данного культурного течения играет христианская Церковь, в которой идет интенсивный процесс идейного и организационного реформирования.

В целом религия образует логически и исторически необходимый этап эволюции познавательного отношения, без которого не было бы ни философии, ни науки.

Отметим, что новоевропейская наука имеет глубокие корни в христианской культурной традиции. Оба они выступают важнейшими основаниями цивилизации, которая возникла в качестве особого типа развития в европейском регионе примерно в XV – XVII веках. По региону возникновения ее называют западной. По существу, ее можно назвать техногенной, учитывая, что в ней решающую роль играет технико-технологический прогресс, приводящий к ускоренным темпам социального обновления.

Синтез достижений античной культуры с христианской культурной традицией в эпоху Ренессанса и последующее развитие этих идей в эпоху Реформации и Просвещения сформировало систему ценностей техногенной цивилизации.

Система этих базисных идей и ценностей является своеобразным генетическим кодом техногенной цивилизации, ее «геномом», определявшим пути ее развития.

Христианская традиция наложила глубокий отпечаток на формирование этого «генетического кода», выступая его важнейшей исторической предпосылкой.

Развитие представлений о ценности личности и ее естественных правах, выступающее центральным мировоззренческим постулатом западной культуры, имело глубокие корни в христианской идее о богоподобности человека и его особом положении среди всего многообразия мира, созданного Богом. Как справедливо отмечал историк Л. Уайт, христианство, особенно в его западном варианте, было наиболее антропоцентричным из всех мировых религий. Еще во II веке Тертуллиан и св. Ириней Лионский настаивали, что сотворение Богом Адама содержало предзнаменование образа Христа – второго Адама [1].

Идея выделенности человека в созданном Богом мироздании предопределяла, далее, особое понимание природы, отношение к ней человека. В христианском миропонимании Бог трансцендентен природе, и к этой трансцендентности в определенной мере становится сопричастным человек, поскольку Бог, сотворив его по Своему образу и подобию, предназначает его пользоваться природой в своих целях.

Свойственный новоевропейской культуре идеал деятельностного отношения человека к природе и понимания природы как своеобразного резервуара ресурсов для человеческой деятельности – этот идеал если не детерминирован, то, уж во всяком случае, согласуется с христианской традицией.

Отношение науки к религии стало подобным отношению взрослеющего сына к своему родителю, когда первый постепенно освобождается от опеки второго и ведет свою самостоятельную жизнь; но если они живут в одной семье, то и родитель вынужден адаптироваться к сыну, изменяя характер своего поведения.

В истории новоевропейской культуры наука вступила в сложные противоречивые отношения с религией, когда стала формировать свою картину мира, претендуя на ее особый мировоззренческий статус. Научная картина мира постоянно меняется и обновляется, часто радикально изменяя наши представления о мире. Через систему современного образования научные представления о мире входят в обыденное сознание, а их изменение требует корректив нашего миропонимания.

Характерно, что западная христианская традиция, со свойственным ей культом разума, в принципе оказалась способной адаптировать к своим базисным ценностям разрастающийся и динамичный корпус научного знания. Современная теология обнаружила способность к динамическому развитию своего миропонимания, ассимилируя достижения науки и, вместе с тем, очерчивая те устойчивые мировоззренческие основания, на которых развивается техногенная цивилизация.

За последние столетия эта цивилизация достигла впечатляющих достижений в области науки, техники, образования, здравоохранения, улучшения качества жизни людей. И еще полвека назад мало кто сомневался в том, что она определяет магистральный путь развития человечества. Однако далее стало выясняться, что эта цивилизация породила глубочайшие глобальные кризисы, поставившие под вопрос само существование человечества: она сделала человечество смертным, породив оружие массового уничтожения; привела к нарастающему экологическому кризису; породила невиданные масштабы отчуждения и опасность разрушения биогенетической основы человеческой жизнедеятельности. Преодоление этих кризисов требует смены прежней стратегии цивилизационного развития. В противном случае многочисленные сценарии разрушения самих основ цивилизованной жизни и гибели человечества становятся все более реальными. Все чаще говорят о новом, третьем типе цивилизационного развития, отличного от традиционалистского и от техногенного пути. Это означает, что для выхода из глобальных кризисов придется пересматривать прежнюю систему

ценностей и мировоззренческих установок, на которых базировался прогресс техногенной цивилизации [6].

Необходимо отметить, что в средневековой философии появилась теория двойственной истины. Истина науки и истина религии не отрицают одна другую, но и не обосновывают друг друга, а развиваются параллельно. А смешение наук, в частности философии и религии, приводит к созданию суеверной философии или еретической религии. Представляется интересным развитие этого вопроса в философии Ф. Бэкона, который не отрицал и взаимодействия науки и религии. Ему принадлежит известная фраза: «Поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии» [3], или, в другой работе: «…лёгкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» [2]. Действительно, можно согласиться с Бэконом: мы часто видим, как человек, нахватавшийся научных фактов, считает, что он знает всё, что наука якобы доказала, что Бога нет. А истинный учёный, пришедший к вершинам научной истины, всегда в той или иной степени религиозен, хотя и не обязательно исповедует именно православную веру. Наука, по Бэкону, должна служить религии, доказывая бытие Бога исходя из анализа мира. Бэкон пишет: «…укажем на две важнейшие услуги, которые гуманистические науки оказывают вере и религии помимо того, что они способствуют их украшению и разъяснению. Прежде всего, науки ещё сильнее и эффективнее побуждают нас превозносить и прославлять божественное величие. Ведь псалмы и всё остальное Священное Писание неизменно призывают нас к созерцанию и прославлению великолепных и удивительных творений Божьих. С другой стороны, философия даёт замечательное лекарство и противоядие против неверия и заблуждения. Ведь Спаситель наш говорит: «Вы заблуждаетесь, не зная Писания и могущества Бога». И для того, чтобы мы не впали в заблуждение, Он дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божья, а затем – книгу природы, раскрывающую Его могущество. Из этих двух книг вторая является как бы ключом к первой, не только подготавливая наш разум к восприятию на основе общих законов мышления и речи истинного смысла Писания, но и главным образом развивая дальше нашу веру, заставляя нас обратиться к серьёзному размышлению о божественном всемогуществе, знаки которого чётко запечатлены на камне Его творений» [2]. В этом смысле в классификацию наук Бэкон включает то, что он называет экспериментальной, или естественной, теологией

(теологией, которая основывается на знании мира). «Подлинные цели этой науки сводятся к изобличению и опровержению атеизма, а также к раскрытию законов природы» [2; 5].

Необходимо подчеркнуть тот факт, что время и ресурсы противопоставления науки и религии исчерпаны, так как наука не является единственным источником знаний о мире. Вера расширяет поле познания. Только духовный опыт составляет единый процесс постижения мира.

Человек приходит в этот мир не только на умножение материальных ценностей и не для наслаждения своими мыслительными и другими способностями. Смысл и оправдание человека – это совершенствование себя и мира. Человек должен раскрыть свою творческую природу и стать помощником Бога в Его миротворчестве. Смысл человеческого существования намного глубже и интереснее, чем выживание и самообслуживание. Человек, теряющий связь с Богом делается бессильным рабом природной необходимости. Мир не только сотворён Богом, но продолжает твориться, а человек – не только продукт, но и участник творения.

Духовный мир постигается через веру, интуицию, озарение, откровение. Поэтому учение о человеке нужно строить не снизу от земли, а сверху от неба. Без библейской грамотности нам не обойтись – там жизненные смыслы: концептуальные переживания, через которые мы должны смотреть на мир, чтобы что-то увидеть и понять.

По словам Гейзенберга, Паули, Эйнштейна в религии речь идёт о центральном порядке, который не даёт наступить хаосу, который создаётся наукой. Гейзенберг открыл принцип неопределённости и утверждает, что в самом ядре реальности заключена непостижимая тайна и в центре Вселенной никакие наблюдения не могут преодолеть неопределённость. Это значит, что мир невозможно открыть с помощью научного познания. Лейбниц подчёркивал, что мнимые числа – это прекрасное и чудесное убежище Божественного духа. Из квантовой теории следует, что вещество и поле тождественны по составу свойств. Они обладают едиными свойствами: вещество имеет массу поля, а поле – массу движения (жизненный порыв). Астрофизики открыли анизотропию и назвали «Божий лик» – реликтовое излучение – космологический ген (субстанция).

Из всего сказанного можно гипотетически предположить, что настало время построить единую научно-теистическую картину мира. В основании этой картины мира лежат следующие положения:

- Объективно существующий мир не исчерпывается миром материальной действительности, то есть вещественным миром, который воспринимается нашими органами чувств.
- Наряду с миром материальной действительности существует некая иная реальность с иной формой бытия, лежащая вне области существования материального мира. Мир высшей реальности существует, и мы наблюдаем его проявление в мире материальной действительности в виде научно-технических законов и многочисленных программ.
- Объектами мира материальной действительности являются: природные объекты – растения, животные и т. д., предметы неживой природы и мир артефактов.
- Объектами высшей реальности являются: эйдосы, идеалы, программы и некие идеальные сущности, имеющие иную форму бытия – электромагнитные матрицы с положительным и отрицательным зарядом (ангелы).
- Важнейшей особенностью мира материальной действительности является наличие у всех материальных объектов двух важных характеристик, принесённых из мира высшей реальности – структуры и метаморфии, которые дополняют друг друга. Под структурой понимается то, что является носителем: необходимости, общезначимости, регулярности, что составляет сущность любого закона. Метаморфия, в противоположность структуре, является носителем: случайного, неповторимого, индивидуального, что не подчиняется закону.
- Наблюдаемый физический мир является вторичным (мир теней Платона) от мира высшей реальности, который существует объективно и не зависит от нашего сознания. Материя – вторична. Каждый материальный объект является размытым (за счёт метаморфии) образом соответствующего идеального прообраза (эйдоса – мир идей у Платона, который является нормой, образцом, по которому сотворён материальный эквивалент) – это норма бытия (шестоднев в Библии, всё сотворено по роду своему).
- Отношения между миром высшей реальности (эйдосами, нормами) и материальной действительностью (миром вещей по Платону) задаются строго определёнными физическими структурами, выражающими сущность физического закона.
- Каждая материальная система является воплощением некоторой программы, созданной творцом – Богом или человеком. У каждой программы есть своя цель, определённый смысл, и автор программы – Бог или человек.

- Мир высшей реальности бесконечен, вечен, неизменен. В нём отсутствуют такие понятия, как: пространство, время, движение, эволюция, рождение, смерть.
- Мир материальной действительности конечен во времени и про-странстве (видимая Вселенная имеет размер 13,7 млрд. световых лет, имеет также начало и конец во времени, согласно Библии и научным данным), этот мир противоречив и находится в постоянном развитии.
- Эти два мира сотворены Богом («В начале сотворил Бог небо и землю» [Быт. 1:1]) и представляют собой единый универсальный мир, который включает в себя мир высшей реальности (духовный мир, «небо») и мир материальной действительности («землю») и представляет собой открытую систему.
- В основе универсального мира лежит внешнее по отношению к нему всеобъемлющее Первоначало – Бог – трансцендентный, трансрациональный, непостижимый, сверхличностный, доступный через откровение.
- Среди всех идеальных структур и программ, определяющих законы неживой природы и лежащих в основе всего живого, особое место занимают анимистические (от лат. «animus» – «душа») программы, созданные Богом или человеком. Главная цель человека – постичь замысел Творца – Бога – Его план и Его проекты – и сотрудничать с Ним в совершенствовании мира. Библейское откровение, завершённое в Господе нашем Иисусе Христе, есть как бы встречное движение Творца к человеку. Религия – это особая форма отношения человека к Богу. Резюмируя, можно отметить, что мир высшей реальности стоит над миром материальных объектов.
- Существует этаж физических и материальных структур. Они задаются фундаментальными законами природы.
- Также существует этаж многочисленных программ, по которым происходит эволюция Вселенной и которые лежат в основе живых организмов.
- И присутствует этаж духовного мира человека (его душа, которая имеет высоту и глубину) – это внутренний мир духовной свободы.
- Вершиной программы является Бог – Творец. Оба мира существуют объективно, независимо от нашего сознания. Материальные объекты – описываются естественным языком. По мнению Лейбница, первообразы требуют специального языка математики. Северин Боэций сказал, что никому не постичь божественной науки, если он лишён навыков в математике.

Таким образом, чувственный опыт и рациональное познание не раскрывают цели и смысла человеческой жизни. Современный духовный кризис связан с материализмом и потребительским образом жизни. Мир существует в результате постоянного развития, которое непредсказуемо. Однако наше стремление к Богу, желание постичь замысел Творца и следовать Ему придаёт нашей жизни осмысленность и содержательность [4].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. White L. Jr. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. «Science». – 1967. –Vol. 1955, № 3767. – P. 1203 – 1207. Русск. перев.: Линн Уайтмл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. С. 96.
2. Бэкон Ф. Сочинения: т.1. – М., 1972.
3. Бэкон Ф. Сочинения: т.2. – М., 1972.
4. Катунина Н.С. Лекции по Концепции современного естествознания. – Владимир: Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария, 2023.
5. Лега В.П. История западной философии. Часть 2. Новое время. Современная западная философия. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 456 с.
6. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход: науч. тр. / Ин-т философии РАН. – М.: Канон+, 2006. – 472 с.

РАЗРАБОТКА В ПРАВОСЛАВИИ АРГУМЕНТА ВЕРНОСТИ СВЯЩЕННОМУ ПРЕДАНИЮ В СВЯЗИ С ПОЛЕМИКОЙ О ЖЕНСКОМ СВЯЩЕНСТВЕ В АНГЛИКАНСТВЕ

Артемий Кокош, иерей

магистр богословия, преподаватель Николо-Угрешской духовной семинарии, аспирант Сретенской духовной академии,

РФ, г. Москва

Аннотация: Во второй половине XX века тема женского священства стала предметом внимания многих протестантских церквей и, в частности, Англиканской церкви, которая в XIX-начале XX вв. считалась одной из самых близких к Православию. Православным Церквам пришлось также изучать этот вопрос и разрабатывать соответствующую аргументацию. Одним из базовых аргументов против женской ординации стал аргумент верности Священному Преданию или, как его иногда называют, исторический аргумент. В настоящем докладе рассматривается суть этого аргумента и оценка этого аргумента со стороны англикан.

Ключевые слова: женское священство, ординация женщин, исторический аргумент, верность Священному Преданию, Англиканская церковь.

DEVELOPMENT OF THE ARGUMENT OF FIDELITY TO HOLY TRADITION IN CONNECTION WITH THE DISPUTES ON WOMEN'S PRIESTHOOD IN THE ANGLICAN CHURCH

Kokosh Artemiy M.

Abstract: In the second half of the 20th century, the topic of female priesthood became the subject of attention of protestant churches and particularly of the Anglican Church, which was considered as one of the closest to Orthodoxy in the 19th and early 20th centuries. The Orthodox Churches had to study this issue and develop appropriate arguments. One of the basic arguments against women's ordination was the argument of fidelity to Holy Tradition, or, as it is sometimes called, the historical argument. This article examines the essence of this argument as well as the assessment of the argument by the Anglicans.

Keywords: women's ministry, ordination of women, historical argument, fidelity to Holy Tradition, Anglican Church.

Англиканская церковь в силу своего исторического развития занимает особое положение среди западных церквей. С одной стороны, англиканство восприняло некоторые протестантские идеи (в частности, то, что рукоположение не является таинством). С другой стороны, англикане сохранили представление о трехчастной священной иерархии (епископ, пресвитер, диакон) и при этом избежали некоторых римо-католических заблуждений. Под влиянием Оксфордского движения, которое пыталось возродить в Англии наследие древней неразделенной Церкви, Англиканская церковь в XIX в. и в первой половине XX в. стала казаться одной из наиболее близких к Православию церквей. Известно, что в этот период всерьез обсуждались перспективы воссоединения англикан с Православием. Однако начиная с середины XX века, Англиканская церковь достаточно стремительно принимает в свое вероучение ряд светских идей, в том числе идею женского священства.

В истории Православия вопрос женского священства фактически некогда не ставился, так как ответ на него был самоочевиден. Тем не менее, в связи с событиями, происходившими в западном мире, Православным Церквам в XX-XXI вв. пришлось разрабатывать аргументацию по этому вопросу [1]. Позиция Православной Церкви по вопросу женской ординации была сформулирована, главным образом, в рамках следующих мероприятий и документов:

1) Заседание Совместной православно-англиканской богословской комиссии в Афинах в 1978 г. и Дублине в 1984 г. [2];
2) Всеправославное Родосское совещание 1988 г. [3];
3) Кипрское согласованное заявление 2006 г. [4].

Одним из базовых и наиболее известных православных аргументов против женской ординации стал аргумент верности Священному Преданию, или, как его иногда называют, исторический аргумент.

Афинский документ 1978 года опирается, главным образом, именно на аргумент об отсутствии в традиции Церкви практики рукоположения женщин в сан священника. Действительно, в православном вероучении Священное Предание рассматривается как способ сохранения и распространения Божественного откровения [5, с. 46]. Прп. Викентий Леринский сформулировал золотое правило: «В кафолической Церкви… должно заботиться нам о том, чтобы содержать то, чему верили повсюду, всегда, все» [6, с. 3]. Первым этапом Предания в вопросе иерархического священства является избрание апостолов. Как известно, Господь не включил в число 12 апостолов ни одной женщины, хотя

Христа окружали как мужчины, так и женщины. Вместе с тем, Христос не идет на поводу у представлений о женщине того времени и во многом возводит отношение к женщине на невиданную до этого высоту, однако Господь не избирает ни одну из женщин апостолом.

В дальнейшем апостолы, следуя примеру Спасителя, никогда не рукополагали женщин в чины иерархического священства. Апостол Павел, излагая требования к пресвитерам и епископам, прямо указывает: «епископ должен быть непорочен, одной жены муж…» (1 Тим. 3, 2). Это Священное Предание сохранялось и в дальнейшей жизни Церкви. Приведем один из текстов Апостольских постановлений (IV в.): «Итак, мы не позволяем женщинам учесть в церкви, но только молиться и слушать учителей. Сам Учитель наш и Господь Иисус, послав нас двенадцать учить народ и племена, никогда не посылал женщин на проповедь, хотя и не было в них недостатка… И если глава жены есть муж, то несправедливо, чтобы над главою начальствовало прочее тело» [7, с. 86]. «Если в предыдущем не позволили мы женщинам учить, то как позволит им кто, вопреки природе, священнодействовать? Поставлять при богинях женщин-священниц есть заблуждение эллинского безбожия, а не постановление Христово. Притом, если бы надлежало креститься от женщин, то, конечно, и Господь крестился бы от Матери своей, а не от Иоанна, или, посылая нас крестить, Он вместе с нами послал бы на то же дело и женщин. Однако ничего такого Он никогда не повелевал…» [7, с. 89-90]. В другом месте Апостольские постановления подчеркивают: «Пророчествовали также и женщины, как в древности Мариам, сестра Моисея и Аарона, а после нее Девора… Однако они не превозносились над мужчинами, но сохраняли свои пределы» [7, с. 196-197]. По слову свт. Епифания Кипрского, «от века никогда не священнодействовала женщина, даже и сама Ева, хотя и учинила преступление, но совершить столь нечестивое дело не дер¬знула» [8, с. 279].

Таким образом, начиная от Господа Иисуса Христа и его апостолов и до сего времени сохраняется Священное Предание, согласно которому служение священника предназначено мужчине. Женщины-жрецы, женщины-священники существовали в языческих культах и в некоторых христианских сектах, однако Церковь не принимала этого явления, следуя примеру Христа и апостолов. Священный Синод Русской Православной Церкви, излагая позицию Церкви по вопросу ординации женщин, опирается именно на этот аргумент: «Божественная мудрость Христа – Устроителя Церкви – предуказала нам решение данного во-

проса. Среди лиц, близких ко Христу, были и женщины, но ни одна из них не была включена в апостольскую Двоенадесятницу… Православная Церковь считает для себя обязательным следование в этом вопросе предначертанной таким образом Самим Господом Иисусом Христом всегдашней и всеобщей церковной традиции. Церковная история не знает примеров сакраментального служения женщин» [9, с. 9].

То, что история Церкви не знает женщин-священников не оспаривается англиканскими церквами. Этот факт признавался англиканскими богословскими комиссиями, которые рассматривали вопрос женского священства и женского епископата [10, с. 137-156], поэтому не требуется тратить много времени на его доказательство.

Тем не менее, в дальнейшем отношение к этому аргументу в среде англиканских церквей изменилось. В настоящее время, рассматривая аргумент верности Священному Преданию, сторонники женской ординации приводят, как правило, следующие возражения.

Возражение 1. В истории Церкви имеется чин диаконисс, при этом исследование древних евхологиев показывает, что чинопоследование посвящения диаконисс содержит некоторые элементы чина диаконской хиротонии (в частности, чин содержит призыв Святого Духа, действия с потиром). Если Святой Дух призывался при поставлении диаконисс, то ничего не мешает точно так же призывать Святого Духа – и рукополагать женщин в священники.

Ответ на возражение 1: Чин диаконисс был введен еще в XIX в. в некоторых протестантских церквах и стал первым шагом к женскому священству – вслед за ним женщины стали диаконами [11], а затем и пресвитерами и даже епископами. Такая же логика развития событий предполагается сторонниками женской ординации и для Православной Церкви. В настоящее время идеи по «возрождению» чина диаконисс высказываются и в православном мире. Известно, что в 2017 году Патриарх Александрийский Феодор II прочитал молитву над несколькими женщинами и назвал их диаконниссами. В мае 2023 г., согласно некоторым сообщениям [12], вопрос о возможном посвящении женщин и девочек во чтецов и алтарников, а также о «возрождении женского диаконата» был вынесен на рассмотрение (но пока не принят) в Американской архиепископии (юрисдикция Константинопольского Патриархата в США).

Если рассматривать чин диаконисс с позиции Священного Предания, то необходимо подчеркнуть, что диаконниссы не являются частью

Предания Церкви. Предание – это то, что передается из рук в руки, от поколения к поколению, однако чин диаконисс не был нам передан. Диаконниссы является частью истории Церкви, но не Ее Предания. Сама идеи воссоздания утраченного, в том числе попытка восстановления отдельных явлений жизни древней Церкви – это классическая протестантская концепция, которая не соответствует православному пониманию Церкви. Таким образом, сам факт того, что в какой-то момент в Церкви существовали диаконниссы, не является достаточным для восстановления этого чина в современной жизни Церкви. Требуется очень серьезное и осторожное исследование вопроса, почему диаконниссы в определенный период времени присутствовали в немногих Поместных Церквах и почему они, в конце концов, исчезли из жизни Церкви. В качестве отправной точки для такого изучения можно было бы рекомендовать труд протодиакона Русской Православной Церкви Заграницей Б.П. Митчелла [13].

Вместе с тем, несмотря на наличие идей восстановления чина диаконисс – этот чин не имеет ничего общего с иерархическим литургическим служением. Хорошо известно, что обязанностями диаконниссы было помогать там, где прямое участие мужчины-священника могло быть предосудительным. Как говорят об этом Апостольские постановления, «диаконисса не благословляет и ничего не совершает из того, что делают пресвитеры или диаконы: она стережет двери и служит пресвитерам при крещении женщин, для благоприличия» [7, с. 223]. Наличие же в древних чинах поставления диаконниссы некоторых элементов, сходных с хиротонией диакона, не отменяет того факта, что диаконниссы не священнодействовали. И, кроме того, из самого наличия древнего чина диаконниссы не следует возможность рукоположения женщин в сан диакона, пресвитера и епископа.

Возражение 2. В истории Церкви встречались и другие кардинальные изменения – например, переход от арамейского языка проповеди к греческому, принятие в Церковь уверовавших язычников, отмена обрезания и др. Преемственность нельзя путать со слепым повторением прошлого [14, с. 168-169], поэтому Церковь вправе пойти на такой решительный шаг, как введение женского священства.

Ответ на возражение 2: Когда говорят о уже состоявшихся коренных изменениях в жизни Церкви – имеют в виду отказ от некоторых ветхозаветных установлений. Такие изменения, во-первых, происходили во исполнение ряда ветхозаветных пророчеств, и, во-вторых, объяс-

няются тем, что Господом установлен Новый Завет между Богом и людьми, который во многом заменил собой Ветхий Завет. В-третьих, отказ от конкретных ветхозаветных обрядов и установлений был принят практически сразу, при жизни апостолов, что кардинальным образом отличается от вопроса рукоположения женщин.

Таким образом, в Новом Завете, согласно православному вероучению, Иисус Христос открыл Церкви всю полноту истины – и в настоящее время никаких новых вероучений, откровений, истин не может быть открыто. Второстепенные вопросы действительно изменялись в жизни Церкви – однако вопрос рукоположения женщин является отнюдь не второстепенным, так как затрагивает одновременно сущность священнического служения и понимание природы человека [15, с. 29].

Возражение 3. Традиция имеет силу только в том случае, если мы понимаем причины этой традиции. Церковь в течение всей своей истории не рукополагала женщин исключительно в силу социальных и культурных условий того времени, а также угнетенного положения женщин [16, с. 27-34]. Сейчас мир изменился, поэтому Церковь обязана пересмотреть свое вероучение.

Ответ на возражение 3: Социальные условия в настоящее время действительно значительно изменились – однако и в первые века христианства существовали языческие культы и христианские секты, в которых были женщины-священники [17, с. 9-15]. Тем не менее, Церковь осознанно отвергла эти практики и последовала иудейской традиции исключительно мужского священства. Кроме того, для Церкви важно, что выбор мужчин-апостолов был совершен непосредственно Христом Спасителем. Как постановил Священный Синод Русской Православной Церкви, мы не можем допустить, чтобы Христос, избирая в апостолы только мужчин, делал уступку духу своего времени [9, с. 9]. Таким образом, рукоположение Церковью в священники именно мужчин имеет более глубокие причины, нежели социальные условия древности.

Возражение 4. В Священном Писании встречаются имена некоторых женщин, которых можно отнести к апостолам и пророкам – например, Юния (Рим. 16:7), Прискилла (Рим. 16:3), дочери Филиппа благовестника (Деян. 21:9). Кроме того, в круг Христовых учеников входили также и женщины – Мария Магдалина, Иоанна и др. – с учетом этого, возможно, женщины входили в число 70-ти апостолов [18, с. 180-181].

Ответ на возражение 4: Подробное рассмотрение этого вопроса можно найти у перешедшего в Православие англиканского священника Л. Фарли [19, с. 101-103]. На основании святоотеческих толкований он показывает, что даже если некоторые женщины в качестве почетного титула именовались апостолами, нет никаких свидетельств, что их служение включало в себя совершение священнодействий, публичные наставления в вере или управление Церковью. То есть почетное наименование апостола просто подчеркивало высокие заслуги Юнии перед общиной в деле миссии, благотворительности и т.д. В этом смысле служение Юнии можно сравнить со служением Прискиллы, которая также занимала почетное положение в общине, давала частные наставления в вере, но при этом не совершала служения епископа или пресвитера – а лишь помогала мужу в этом служении. Жена помогает мужу нести свое служение, поэтому апостол Павел и упоминает Андроника и Юнию вместе – точно так же, как упоминает вместе Акилу и Прискиллу [20].

Не имея реальной возможности отрицать сам факт отсутствия в Священном Писании и Предании Церкви примера женщин-священников, сторонники женской ординации изменили трактовку этого факта. Подвергая сомнению значимость каждого конкретного текста Священного Писания, сторонники церковного феминизма делают вывод, что Священное Писание не содержит неопровержимых аргументов против женской ординации – а значит, рукоположение женщины возможно [21, с. 28-29]. В таком случае Церковь ставится в положение оправдывающейся, которая обязана неопровержимо доказать справедливость традиции, которая существует в ней от начала. Разумный подход к этому вопросу с позиции Предания Церкви должен быть иным. Исходный тезис достаточно прост: Священное Писание и Предание Церкви свидетельствуют о том, что священнослужителями всегда были только мужчины. Если это так, то есть ли непреодолимые препятствия следованию этой важнейшей, коренной для Церкви традиции? Очевидно, что нет. Существуют ли неопровержимые, непреодолимые основания, которые доказывают необходимость порвать с этой традицией? Таких оснований нет, поэтому решение вопроса представляется для православных самоочевидным. Эту мысль, в частности, выражает Кипрский документ 2006 года: «Оставаясь верными Преданию, которое последовательно, с самого начала жизни Церкви предназначило священство только мужской половине Церкви, православные

не видят убедительных оснований для решения Англиканской и других западных церквей отклониться от этого векового Предания» [4, с. 87].

Аргумент верности Священному Преданию является лишь одним из православных аргументов против женской ординации. Другую православную аргументацию против женской ординации можно найти в книге свящ. Л. Фарли [19], статье свящ. А. Постернака [22] и др. Вместе с тем, именно принцип верности Священному Преданию является для православных важнейшей отправной точкой для рассмотрения любого вопроса, в том числе идеи рукоположения женщин в священный сан.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Кокош А.М., иер.* Контакты Русской Православной Церкви и Англи-кан-ской церкви в контексте проблемы женского священства // Богословско-исторический сборник. – 2023. – №1. – С. 83-95.
2. The Dublin Agreed Statement 1984. London: Anglican Consultative Council, 2007.
3. *Limouris G.* The place of the woman in the Orthodox Church and the question of the ordination of women. – Katerini: Tertios Publications, 1992.
4. The Church of the Triune God. The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican – Orthodox Theological Dialogue 2006. –London: The Anglican Communion Office, 2006.
5. *Давыденков О.,* прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.
6. *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки. – Казань: Типография губернского правления, 1863.
7. Постановления апостольские. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
8. *Епифаний Кипрский, свт.* Против Коллиридиан // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 50. – М.: Типография М.Н. Лаврова, 1882.
9. Послание Священного Синода о V Ассамблее Всемирного совета церквей и ее результатах // Журнал Московской Патриархии. – 1976. – № 4. – С. 7-13.
10. Women Bishops in the Church of England? A report of the House of Bishops' Working Party on Women in the Episcopate. – London: Church House Publishing, 2004.
11. *Кокош А.М., иер.* Споры относительно допуска женщин к диаконскому служению в Церкви Англии // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2023. – Вып. 106. – С. 25–43.
12. Female altar servers and readers proposed in Greek Archdiocese. – URL: https://orthochristian.com/153650.html (дата обращения: 18.05.2023).
13. *Mitchell B.P.* The Disappearing Deaconess: Why the Church Once Had Deaconesses and Then Stopped Having Them. – Alexandria, Virginia: Eremia Publications, 2021.
14. *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в Церкви. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.
15. *Kallistos (Ware), bishop.* Man, Women and the Priesthood of Christ // Women and the Priesthood / Ed. by Th. Hopko. – New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1999. – P. 5-53.
16. *Goman J.G.* The Ordination of Women: the Bible and the Fathers. A professional project in partial fulfilment of the requirements for the degree Doctor of Ministry. – Claremont, 1976.
17. *Постернак А.В., свящ.* Женщины в неортодоксальных общинах // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. – 2014. – Вып. 1 (56). – С. 9-15.
18. *Swart-Russel P.* The Ordination of Women to the Priesthood: A Critical Examination of the Debate Within the Anglican Communion 1961-1986. – Cape Town: University of Cape Town, 1988.
19. *Farley L.R.* Feminism and Tradition: Quiet Reflections on Ordination and Communion. – New York: St Vladimir's Seminary Press, 2012.
20. *Кокош А., иер.* Новозаветные образы Фивы и Юнии в контексте полемики о женском священстве в Англиканской церкви // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. – Вып. 12. – М.: Николо-Угрешская духовная семинария, 2022. С. 57-70.
21. Women and Holy Orders. The report of a Commission appointed by the Archbishops of Canterbury and York. – London: Church Information Office, 1966.
22. *Постернак А.В., свящ.* Вопрос о «женском священстве» / Материалы V Международной конференции РПЦ МП "Православное учение о церковных таинствах" Москва, 13–16 ноября 2007. – URL: https://azbyka.ru/vopros-o-zhenskom-svyashhenstve (дата обращения: 18.05.2023).

ИСЧИСЛЕНИЕ «СЕМИДЕСЯТИ СЕДЬМИН» КНИГИ ПРОРОКА ДАНИИЛА В ТОЛКОВАНИЯХ РУССКИХ И ЗАПАДНЫХ БИБЛЕИСТОВ XIX в.

Станислав (Вячеслав) Корнилов, диакон
соискатель степени магистра богословия,
выпускник Московской духовной академии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Статья посвящена пророчеству книги пророка Даниила о семидесяти седьминах. Это пророчество имеет несколько возможных толкований. Попытки истолковать это пророчество предпринимались как в древности, так и в новое время, так как оно имеет важное значение в истории как еврейского народа, так и в христианском мире. Цель статьи провести обзор основных способов расчета периода семидесяти седьмин (Дан. 9, 24-27) в 19 в. Задачи работы: рассмотреть варианты расчета семидесяти седьмин в толкованиях русских и западных библеистов 19 в.; провести анализ полученных данных; определить достоинства и недостатки каждой версии счета седмин; на основе проведенного анализа сделать вывод. В статье приводятся различные толкования пророчества о семидесяти седьминах русских и западных библеистов XIX века. Рассматривается Мессианское значение пророчества, историческое и символическое.
Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, библеистика, пророк Даниил, «семьдесят седьмин», мессианские пророчества.

THE CALCULATION OF THE «SEVENTY WEEKS» OF THE BOOK OF THE PROPHET DANIEL IN THE INTERPRETATIONS OF RUSSIAN AND WESTERN BIBLICAL SCHOLARS OF THE XIX CENTURY

Kornilov Stanislav (Vyacheslav) E.

Abstract: The article is devoted to the prophecy of the book of the prophet Daniel about the seventy weeks. This prophecy has several possible interpretations. Attempts to interpret this prophecy were made both in antiquity and in modern times, as it is important in the history of both the Jewish people and in the Christian world. The purpose of the article is to review the main methods of calculating the period of seventy weeks (Dan. 9, 24-27) in the 19th century. Objectives of the work: to consider the options for calculating the seventy weeks in the interpretations of Russian and Western Biblical scholars of the 19th century; to analyze the data obtained; to determine the advantages and disadvantages of each version of the weekly account; on the basis of the analysis to draw a conclusion. The article presents various interpretations of the prophecy of the seventy weeks of Russian and Western Biblical scholars of the XIX century. The Messianic meaning of prophecy, historical and symbolic, is considered..
Keywords: Bible, Old Testament, Biblical studies, prophet Daniel, «seventy weeks», Messianic prophecies, the abomination of desolation.

Книга пророка Даниила известна своими пророческими откровениями. Одно из самых известных пророчеств этой книги это пророчество о «семидесяти седьминах», которое содержится в 9 главе (Дан. 9, 24-27). Это пророчество интересовало исследователей как древности, так и нового времени, каждый из которых высказывал своё понимание и видение смысла этого пророчества. На основе комментариев русских и западных исследователей XIX века попробуем определить, как именно следует исчислять седьмины Данииловы.

Для верного расчета всего периода семидесяти седьмин прежде всего необходимо определить временной состав седьмины и начало отсчета этих седьмин – от какого именно года их отсчитывать.

Еврейское слово седьмина значит период времени, состоящий из семи равных частей. В Ветхом Завете это в основном семь дней, для этого периода времени используется слово седьмина (Быт. 29, 27-28; 2Пар. 8, 13).

Но мы видим, что события, описанные в пророчестве о 70 седьминах никак не могут уложиться в 490 дней, как если бы мы приняли за седьмину 7 дней.

То же самое, если принять за 70 седьмин 490 месяцев, в это время так же не может уложиться ни построение храма, о котором говорится в пророчестве ни его разрушение через определенный период.

Как пишет прот. Александр Рождественский, число 7 имело особое значение в Ветхом Завете и состояло из двух чисел 3, что относилось к Богу и 4 что относилось к человеку и 7 значило союз Бога и человека. Читая Ветхий Завет, мы замечаем, что число 7 неоднократно участвует во многих важных событиях народа еврейского [1, с. 175.]. Перечислим некоторые из них:

Первое значимое событие – «субботний год», это праздник древних евреев, который отмечался каждые семь лет. Проходило шесть лет и седьмой год (он же субботний) был особым годом в жизни евреев. В этот год земле давался покой она не засеивалась (Лев.25, 8), еще этот год назывался Субботой Господней.

Кроме субботнего года, было еще более значимое событие, содержащее в себе период кратный семи годам – Юбилейный год: И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет (Лев. 25,8) – включает 7 седьмин. В 50-й же год раб мог получить свободу, также можно было получить назад проданную землю или дом, который расположен вне стен города.

В Священном Писании мы знаем и другие примеры, когда период кратный семи является важным: 70 старейшин было избрано для помощи Моисею в управлении народом еврейским (Числ. 11, 25), пророчество Иеремии о 70 годах плена (Иер. 25, 12), 70 апостолов были избраны для проповеди Евангелия (Лк. 10, 1).

На этих примерах мы видим, что для пророка Даниила слова о семидесяти седьминах не были чем-то необычным, в его сознании уже было понятие о Юбилейном годе, который составлял 7 седьмин. Но он получает откровение о самом главном Юбилейном годе в истории еврейского народа. Если спустя 49 лет раб мог получить свободу, то согласно пророчеству Даниила «период 70 седьмин назначается уже для полного освобождения всего человечества от рабства греху» [1, с 176].

Приступая к расчету периода 70 седьмин необходимо выяснить о каких годах шла речь в пророчестве. На этот счет были различные мнения, как в древности, так и в Новое время.

Так, среди некоторых западных библеистов было мнение (Hassenkamp I, Ch.B. Michaelis) считали что речь идет о лунных, ведь евреи считали свои месяцы и праздники по лунному календарю и 490 лунных лет равнялись 475-ти солнечным годам, и таким образом период семидесяти седьмин составлял не 490 лет, а 475 [5, с. 209].

Другие исследователи Библии считали, что считать необходимо Вавилонские годы, так как пророк Даниил жил в Вавилоне и годы пророчества должны были соответствовать летоисчислению центра Вавилонской империи. Таким образом «490 Халдейских (Вавилонских) лет составляют 483 солнечных года. (Pet. Brinch)» [5, с. 209].

В 19 веке также было мнение (Leyer, Kliefont), что 70 седьмин это лишь символическое время, в которое нет необходимости размещать

490 лет или другое количество. А события будут происходит в то время, которое известно лишь Богу, но точные периоды времени не установлены [6, с. 331-332].

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии прот.А. Рождественский, после проведенного исследования пророчества о 70 седьминах сетует на то, что абсолютно точное измерение периода 70 седьмин затруднено из-за разногласий древних писателей в хронологиях и важных датировках событий (вступления на царство царей и др.). Но несмотря на это необходимо исследовать этот вопрос насколько возможно [1, с. 188].

Что говорить, если по переводу LXX, 70 седьмин переводчики относили ко времени Антиоха Епифана.

После рассмотрения вопроса о том сколько лет содержится в 70 седьминах необходимо определить от какого именно года необходимо отсчитывать этот период. На этот вопрос есть ответ в самом пророчестве, датой считается издание указа о восстановлении Иерусалима: итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена (Дан. 9, 25).

В понимании исхода повеления о восстановлении Иерусалима были различные мнения:

1) Одни считали, что это действительно царский указ (Havernik [7, с. 366-367], Keil [6, с. 293],)
2) Другие под словом понимали, то повеление Божие, которое было дано либо Зоровавелю, либо самому Ездре.
3) Третья точка зрения, что начало работ по восстановлению и есть то «слово» о восстановлении Иерусалима (Hengstenberg [8, с. 129] 458).

Если рассматривать повеление, как указ одного из царей персидских, то нужно иметь ввиду, что таких указов было несколько.

1) Указ Кира: 1Езд. 1, 1-4 – возвращение и построение храма – 538 г. до Р.Х.
2) Указ Дария Гистаспа: 1Езд. 6, 6-12 – построение храма – 520 г. до Р.Х.
3) Указ Артаксеркса Лонгимана от 7 года его царствования: 1Ездр. 7, 11-26 – возвращение и делать все необходимое для народа и храма на выделенные средства из казны. 458 до Р.Х.

4) Указ Артаксеркса Лонгимана от 20 года его царствования: Неем. 2, 8 – возвращение и постройка стен Иерусалима.

Прот. А. Рождественский предполагает, что строительство началось уже в 7-й год царствования Артаксеркса Лонгимана, затем было разрушение части стен Иерусалима и уже при Неемии – в 20-й год Артаксеркса было подтверждение этого указа и продолжение восстановления Иерусалима [1, с. 196].

Для определения конкретной даты воцарения Артаксеркса Лонгимана в до Рождества Христова прот. А. Рождественский обращается к Канону царей Птоломея (греческий георграф и астроном 2 века по Р.Х.). Согласно этому канону Артаксеркс Лонгиман воцарился в 465-64 году до Р.Х. Следовательно Ездра возвращается в Иерусалим с указом в 458 году до Р.Х. [1, с. 200]

Среди других хронографов древности можно найти подтверждение дат, указанных в Птоломеевом каноне (египетский жрец Мането, Сульпиций Север), возможны также небольшие расхождения (1-2 года).

Далее прот.Александр от 7 года царя Артаксеркса отсчитывает 69 седьмин, которые необоходимо считать до явления Христа Владыки (Дан. 9, 25) (то есть Мессии). 69 седьмин это 483 года, отнимаем 458 год получаем 25 год по Р.Х. это явление Мессии согласно такому расчету. Однако прот. Александр 15 год Тиверия, в который вышел на проповедь Иоанн Креститель и затем вышел на проповедь Христос полагает на 27-28 год по Р.Х [1, с. 207].

Здесь мы видим, что 25 год по Р.Х. проведенного рассчета, это не 27 год по Р.Х. (не 15 год правления Тиверия). Подобное расхождение прот. Александр не пытается как-то оправдать для подтверждения своих расчетов, а просто объясняет это возможными неточностями в расчетах согласно древним хронологиям [1, с. 207].

Итак, 69 седьмин оканчиваются выступлением Христа на пропроведь.

Остается еще одна седьмина.

Согласно данной хронологии на половину оставшейся седьмины приходися крестная смерть Спасителя, то есть в 30-м году по Р.Х. [1, с. 211]

На этой же датировке останавливается и прот. А. Рождественский, но при этом таже упоминает, что есть другая датировка, согласно которой крестная смерть Христа совершилась в 33 году по Р.Х.

В последней же седмине был утвержден завет для многих (Дан. 9, 27), как сказано в пророчестве.

События, описанные в самом конце пророчества: и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя (Дан. 9, 27). Их прот. А. Рождественский относит за 70 седьмин, то есть они уже не входят в этот период [1, с. 218].

Профессор Беляев А.Д. считает седмины также до Христа, но по иным датам правления Артаксеркса Лонгимана. Он берет за основу указ от 20 года царствования Артаксеркса Лонгимана, о котором говорится в книге Неемии и от этого времени ведет отсчет.

За основу хронологии он берет не «канон Птоломея», а хронологию Евсевия Кесарийского, согласно которой Артаксеркс Лонгиман начал соцарствовать своему отцу в 474 году. Это соцарствие проф. А.Д. Беляев считает фактическим началом царствования Артаксеркса Лонгимана. Следовательно двадцатый год его царства будет приходиться на 454 год до Р.Х. и именно в этот год вышел тот самый указ, от которого необходимо считать семьдесят седьмин [2, с. 8-11].

Если прибавить к 454 г. до Р.Х. 33 года жизни Христа, то мы получим 487 лет. Именно столько прошло с момента издания указа. Что также подходит к мессианскому исчислению седьмин, хотя и в основе лежит иная хронология и иной подход к исчислению.

И в западной библейской науке были ученые, которые придерживались толкования, что в пророчестве о седьминах предсказано первое пришествие Христа на землю, Его проповедь, смерть, первоначальное распространение христианства и разрушение Иерусалима. В 19 веке этот вопрос подробно раскрыт Геферником, Генгстенбергом и Оберленом и другими.

После рассмотрения традиционно христианских исчислений семидесяти седьмин прор. Даниила, когда так или иначе их расчет соответствует времени пришествия Христа рассмотрим и другие точки зрения, которые имеют место в библейской науке. Прот. Герасим Павский – профессор Петербургской Духовной Академии представил исчисление семидесяти седьмин, которое было распространено, как в первые времена христианства, так и в Новое время в западной библейской науке.

Согласно данному расчёту начало седьмин необходимо полагать на год пророчества Иеремии о семидесятилетнем плене Вавилонском (Иер.25,1-12), данное пророчество приходится на 607 г. до Р.Х [3, с. 221].

Далее семь седьмин: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины (Дан. 9, 25) пройдет до помазанника – царя Кира, который назван так в книге пророка Исаии (Ис. 45, 1): так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя

за правую руку, чтобы покорить тебе народы. Мы можем заметить, что под Христом Владыкой согласно данной точке зрения понимается не Мессия, а царь Кир. А за начало седмин принимается не выход повеления о восстановлении Иерусалима, а пророчество Иеремии о семидесятилетнем плене.

Затем, в течении шестидесяти двух седмин, обстроятся улицы и стены Иерусалима (Дан. 9, 25). После этого будет убит помазанник – не Мессия, а–Селевк Филопатор, который был предшественником Антиоха Епифана.

Конец седьмин по данному расчёту выводится к смерти Антиоха Епифана, которая произошла в 165-м году до Рождества Христова

В подтверждение этого расчета и толкования, отличного от традиционно христианского понимания, указывают на сходство описаний опустошителя у пророка Даниила: И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества, и прекратит ежедневную жертву, и поставит мерзость запустения (11, 30–31) с Антиохом Епифаном, о котором говорится в Маккавейских книгах: Святилище его запустело, как пустыня, праздники его обратились в плач, субботы его – в поношение, честь его – в уничижение (1Мак. 1, 39).

При внешней безупречности у такой версии есть серьезные недостатки. Если провести счёт лет от года пророчества Иеремии о плене (607 г. до Р.Х.) до смерти Антиоха Епифана (165 г. до Р.Х.) то получится не 490 лет, а 442 года.

Протоиерей Герасим Павский, признавая потерю 48 лет при таком исчислении, настаивает на этом расчёте и толковании. Он объясняет это тем, что в других версиях и расчётах тоже есть недостатки. Так, например, он считает ошибкой то, что многие христианские толкователи древности слово χρισίτος – помазанник относили к Иисусу Христу, хотя оно употреблялось ко всем царям [4, с. 163].

Действительно, в первые века христианства толкование пророчества о семидесяти седминах применительно ко времени Антиоха Епифана не поддерживалось большинством экзегетов. Однако в Новое время в западной библеистике оно приобрело своих последователей среди таких богословов как Франц Делич, Эйхгорн, Бертольд, Блэк, Визелер, Гильгенфельд и другие [3, с. 221].

Другая точка зрения, которая не основана на каких-либо расчетах датировок состояла в том, что пророчество о семидесяти седминах

имеет симоволический характер и его не нужно понимать буквально. Из известных толкователей Ветхого Завета символическое значение седьминам Данииловым приписывает Кейль, а раньше него, этот взгляд на седьмины был высказан Лейрером [2, с. 4].

Оригинальное и в тоже время сомнительное толкование было предложено в среде беспоповцев. Согласно их толкованию шестьдесят девять седмин прошли до крещения Иисуса Христа. Семидесята же седмина продолжается с момента Его крещения от Иоанна и окончится со вторым пришествием Христа. Первая половина седмины завершилась, когда произошел раскол Церквей 1054 года. Далее следует другая половина последней седмины, она будет продолжаться до кончины мира. Истинная жертва прекратилась с момента реформы 1666 года, когда не стало правильного священства, а следовательно и Евхаристии. С этого момента началось последнее полугодие семидесятой седмины, так как пришло время антихриста [3, с. 219-220].

На основе предложенных вариантов толкований пророчества о семидесяти седьминах мы можем увидеть различные подходы в интерпретации этого пророчества. Одни видят в нем только символизм и отказываются сопоставлять с какими-либо историческими событиями. Другие считают, что его можно относить только к дохристианской эпохе. И общепринятым в христианстве является толкование, что семьдесят седьмин это время, которое должно пройти до пришествия в мир Мессии-Христа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Рождественский А., прот.* Откровение Даниилу о семидесяти седьминах. Опыт толкования 24-27 стихов 9-й главы. – Спб., 1896. – 276 с.
2. *Беляев А.Д.* Седьмины Данииловы // Богословский вестник. – 1894. – Т. 2. – № 4. – 1-33 с.
3. *Беляев А.Д.* Седьмины Данииловы.// Богословский вестник. – 1894. – Т. 1. – № 2. – 193-228 с.
4. *Чистович И.* История перевода Библии на русский язык. – Спб. 1899. – 347 с.
5. *Dr. Otto Zockler.* The Book of the Prophet Daniel. – New York, 1899. – 273 p.
6. *Carl Friedrich Keil.* Biblischer Commentar Uber Den Propheten Daniel. – Leipzig, 1869. – 420 s.
7. *H. A. Ch. Havernick.* Commentar über d. B. Daniel. – Hamburg, 1832. – 571 s.
8. *E. W. T. Hengstenberg.* Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions.– Vol 3. – Edinburgh, 1858. – 264 p.

КАНОНИЧЕСКИЕ ОБЯЗАННОСТИ ХРИСТИАНИНА В ОТНОШЕНИИ МИССИОНЕРСКОГО СЛУЖЕНИЯ

Попов Петр Петрович
магистрант кафедры миссиологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, церковный специалист в области катехизической деятельности,
РФ, г. Балашиха Московской обл.

Аннотация: В статье обосновывается роль мирян в миссии Русской Православной Церкви, а также анализируются принципы православной миссии в современных условиях.

Ключевые слова: правовое регулирование, источник права, миссионерская деятельность.

CANONICAL DUTIES OF A CHRISTIAN IN RELATION TO MISSIONARY SERVICE

Popov Petr P.

Abstract: The article substantiates the role of lay people in the mission of the Russian Orthodox Church, as well as analyzes the principles of the Orthodox mission in modern conditions.

Keywords: legal regulation, source of law, missionary activity.

Повеление Господа о проповеди Евангелия касается каждого члена Церкви. Будучи членом единого Богочеловеческого организма, христианин подпадает под установленные и действующие в этом организме правила – нормы церковного права. В общепринятом понимании право опирается на справедливость и в этом, несомненно, уступает нравственному закону о милости, который основан на любви. Но в таком случае, есть ли в Церкви место принуждению? Сектантски мыслящие богословы и протестантские ученые делают антиномистские выводы, утверждая, что «между понятием права и

христианской Церковью лежит внутреннее противоречие, что право и Церковь несовместимы, что церковное право – это нонсенс» [4, с. 19]. Но мы знаем, что Сам Господь говорил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17) [6, с. 1015]. И правовое начало – это неотъемлемый элемент в жизни земной Церкви.

Православному миссионеру, как клирику, так и мирянину, в своем служении необходимо опираться на церковные каноны. Они подтверждают чистоту преподаваемого учения и авторитет самого проповедника, как члена Церкви. «Одно тело и один дух … один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4:4-6) [6, с. 1281]. Каноны, как правила, регулирующие жизнь земной Церкви, приняты в согласии с духом Нового Завета и служат такому единству. Они указывают нормы христианского бытия. Замечательно выразился по этому поводу прот. Павел Светлов: «Если сознательный гражданин должен знать основные законы своего государства, то тем более убежденному христианину должны быть известны законы Церкви. Действительно, насколько душа ценнее тела, настолько Церковь выше и дороже государства. Читая книгу канонов, человек убеждается в исключительной важности предметов, составляющих ее содержание. Он убеждается в стройности и, что особенно важно, в святости, богодухновенности того мировоззрения, которое пронизывает эту великую книгу. Человек почувствует, что только богоносные Отцы могли создать ее, и не только не осмелится легкомысленно посягнуть на священные правила, содержащиеся в этой книге, … но, наоборот, со скорбью задаст себе два вопроса: 1) зачем так поздно стали мне известны эти богомудрые законы, так близко касающиеся меня и моей Матери-Церкви, и 2) почему Господь попустил мне и нашему православному обществу так далеко отойти от святых заветов отеческих, апостольских, Христовых? …мы можем и должны, со спокойной совестью довериться им, как послушные дети мудрым отцам и духовной, и церковной архитектонике и, напротив, с осторожностью относиться к современным ученым богословам, тщетно, со вредом для себя и Церкви Божией, пытающимся «превзойти» самосознание святоотеческое. Будем помнить, что духовная истина движется по руслу святости, а не учености» [1].

Каноны – это духовные ориентиры, указывающие человеку «границы» Церкви, но они не ограничивают его свободы, так как внутри такой «ограды» христианин руководствуется своими личными суждениями.

Божественная воля Основателя Церкви – Господа Иисуса Христа – является первоисточником церковного права. Божественное право по принятой у канонистов терминологии составляют заповеди Спасителя и постановления, изданные боговдохновенными апостолами, содержащиеся в Священном Писании. «Но область Божественного права не ограничивается правовыми нормами, содержащимися в Священных книгах. Заповеди, которые хотя и не вошли в Писание, но хранились в Церкви изначально, как откровенная истина, как Священное Предание, правила веры, которые Церковь получила от апостолов, …, являясь частью Священного Предания, также составляют Божественное право» [7, с. 26].

Слова Спасителя «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20) [6, с. 1053] были сказаны Им апостолам, но через них и для всех христиан. Это – норма Божественного права, закон, данный нам для исполнения. При этом важно, чтобы такое размышление обязательно находилось в рамках пастырского духовного руководства, в противном случае легко попасть в ловушку самомнения, присущего нашей падшей природе. Об этом предупреждал апостол Иаков, когда говорил «не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению, ибо все мы много согрешаем» (Иак. 3:1) [6, с. 1207].

Правила святых апостолов и постановления Соборов относительно миссии обращены, прежде всего, к священнослужителям. Так, 58-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, нерадящий о причте и о людях и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Если же останется в сем нерадении и лености: да будет извержен» [5]. Оно перекликается с 19 правилом Пято-Шестого Вселенского собора: «Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного писания разумения и рассуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания Богоносных отцов … Ибо, чрез учение вышереченных отцов, люди, получая познание о добром и достойном избрания, и о неполезном и достойном отвращения, исправляют жизнь свою на лучшее, и не страждут недугом неведения, но, внимая учению, побуждают себя к удалению от зла, и, страхом угрожающих наказаний, соделывают свое спасение» [13].

При хиротонии во иерея ставленник произносит слова присяги и говорит: «Я, многогрешный диакон, призываемый ныне к служению иерейскому, обещаю и клянусь пред Всемогущим Богом и святым Его Крестом и Евангелием … Учение веры содержать и другим преподавать по руководству Святой Православной Церкви и Святых Отец; вверяемые попечению моему души охранять от всех ересей и расколов, а заблудших вразумлять и обращать на путь истины и спасения» [12]. То есть каждый будущий священник клянется исполнять миссионерское служение и при этом условии он получает от Церкви священный сан.

Если обязанность непосредственного учения Церковью возложена именно на священнослужителей, то соблюдение принципа канонической территории в деле миссионерского служения является нормой, адресованной как клирикам, так и мирянам. «Посланничество апостолов не было хаотичным или случайным. Предание свидетельствует о том, что каждый апостол по жребию получил определенное миссионерское поле и проповедовал по мере удела, какой назначил ему Бог (2Кор.10:13). То есть, каждый из апостолов возвещал благовестие Христовой истины на своем месте, в определенной географической точке, и без ведома Церкви никто не распространялся за границы своего удела» [3, с. 56].

Епископ, как глава Поместной Церкви или ее административно-территориальной структуры, несет ответственность за проповедь и назидание в благочестии. При этом каноны предписывают епископу ограниченное по времени пребывание на территории, закрепленной за другим архиереем, и тем паче запрещают как-либо уничижать достоинство местного епископа: «Епископ, когда от одного града переходит в другой град или от одной области в другую область, ради тщеславия подвизаясь о собственной похвале или о совершении Богослужения с большей важностью, и хочет пребыть там долгое время, тогда как епископ того града неискусен в учении, то да не пренебрегает его и да не проповедует часто, стараясь постыдить и уничижить лицо местного епископа. Ибо сей предлог обыкновенно производит смятения …» [2].

Из канонической нормы о территории, относящейся к епископам, вытекает правило, имеющее непосредственное отношение к миссионерскому служению мирян. Апостол Павел учил, что «без всякого же прекословия меньший благословляется большим» (Евр. 7.7). Так и призвание на любое служение в Церкви происходит только через священноначалие, с соблюдением принципа иерархии. «Поэтому любое миссионерское делание, устрояемое без благословения епископа и его

участия лишается кафоличности в силу того, что епископ Поместной Церкви несет ответственность за вселенское общение всех церквей и без его благословения ничто не может происходить на территории его епархии» [9].

С 90-х гг. XX в., когда в России началось возрождение религиозной жизни, и Церковь получила возможность говорить открыто, органы церковной власти утвердили рабочие документы, касающиеся миссионерского служения. К основным из них можно отнести следующие:

– О православной миссии в современном мире. Собор отметил, что «радикальные изменения, происходящие в нашем обществе, вызвали к жизни такие отрицательные явления, как мировоззренческая растерянность людей и возникновение духовного вакуума, который все больше заполняется псевдокультурой, пропагандой насилия, порока, вражды, преступности, безнравственности» и призвал пастырей и чад Русской Православной Церкви «выйти на поприще миссионерского служения» [8], восстановить полнокровную церковную жизнь в епархиях и приходах, расширить усилия в области религиозного образования, катехизации и евангелизации.

– Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [9]. В Концепции определены направления возрождения миссионерского делания, православное понимание миссии, принципы и формы миссионерской деятельности Русской Церкви.

– Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [10]. Этим документом установлены особенности современного миссионерского поля Русской Православной Церкви, методология и формы современной православной миссии, образ современного миссионера и его качества, практика миссионерского служения, в том числе миссионерское служение мирян, миссионерское богослужение и перспективные направления миссионерского служения.

– Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви [11]. Определяет структуру и уровни осуществления миссионерской деятельности: общецерковный, епархиальный, благочинический и приходской.

Важно помнить, что Православная Церковь, в отличие от католиков, никогда не устраивала крестовых походов ради спасения заблудших. Им просто говорилось благое слово веры, а дальше предоставлялось Богу это слово взрастить. Пределы миссионерской ревности нам установил Господь, когда сказал: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6) [6, с. 1018]. То есть не всем вообще заповедал Господь благовествовать, но тем, кто в силу своего духовного состояния способен воспринять слово о спасении. Апостол Павел поясняет: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием» (1 Кор. 2:14) [6, с. 1246]; и наставляет: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (Тит. 3:10) [6, с. 1309]; и очень серьезно предупреждает, что «в последние дни наступят, временя тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся. Таковых удаляйся» (2 Тим. 3:1-5) [6, с. 1306].

Всё же, как минимум, своим свидетельством мы можем выразить благодарность Богу за спасение, оживить и укрепить личную веру. Но при этом, исполняя закон Спасителя «Идите и научите все народы…», христианину неизбежно приходится учитывать политические реалии того государства, на территории которого ему довелось нести Благую весть. Следовательно, ему необходимо иметь представление об основных государственных законах, так или иначе затрагивающих вопросы исполняемого им служения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Григорий (Граббе), еп.* Каноны святых апостолов и Вселенских соборов [Электронный ресурс]. https://azbyka.ru/otechnik/pravila/kanony-pravoslavnoj-tserkvi-grabbe/#0_2 (дата обращения: 09.03.2023).
2. Добротолюбие: В 5 т. – Т. 1. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 608 с.
3. Миссиология. Учебное пособие. Издание 2-е исправленное и дополненное / Под ред. свящ. А. Гинкель. – М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010. – 400 с.
4. *Цыпин Владислав, прот.* Каноническое право. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 864 с.
5. Апостольские правила. [Электронный ресурс]. https://azbyka.ru/otechnik/pravila/Pravila-i-Sobory-pravoslavnoj-cerkvi-apostolskie-pravila/#0_58 (дата обращения: 09.03.2023).
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: РБО, 2011. – 1376 с.

7. Итоговый документ V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров. [Электронный ресурс]. http://xn----7sbzamhkhkpaf1p.xn--p1ai/index.php/category/dokumenty (дата обращения: 09.03.2023).
8. Определение Архиерейского Собора 1994г. «О православной миссии в современном мире», [Электронный ресурс]. http://www.patriarchia.ru/db/text/527258.html (дата обращения: 09.03.2023).
9. Определение Священного Синода РПЦ от 06.01.1995 (журнал № 4043, Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. http://портал-миссия.рф/index.php/item/kontseptsiya-vozrozhdeniya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi (дата обращения: 09.03.2023).
10. Определение Священного Синода РПЦ от 27.03.2007. Концепция миссионерской деятельности РПЦ. [Электронный ресурс]. http://xn----7sbzamhkhkpaf1p.xn--p1ai/index.php/item/kontseptsiya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi (дата обращения: 09.03.2023).
11. Определение Священного Синода от 27.12.2011, Журнал № 152 «Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви».
12. Текст ставленнической присяги при рукоположении во иерея, [Электронный ресурс]. http://www.patriarchia.ru/db/text/1435038.html (дата обращения: 09.03.2023).
13. Постановления VI Вселенского Собора [Электронный ресурс]. https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vselenskij-sobor-konstantinopolskij/#0_19 (дата обращения: 09.03.2023).

МОЛИТВЫ ПО ЧАСАМ (СУТОЧНЫЙ КРУГ БОГОСЛУЖЕНИЯ). ОПЫТ И ТРАДИЦИИ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Рыжков Алексей Николаевич
лиценциат богословия, чтец храма
в честь свт. Иннокентия Московского г. Екатеринбурга,
РФ, г. Екатеринбург

Аннотация: Доклад имеет своей целью осознание опыта Вселенской Церкви в богословии времени и значении суточного круга богослужения. Эта тема затрагивает не только форму благочестия и ее исполнения, а такую тему как богословие времени и понимания молитвы и жизни церкви находящийся во времени, но предвкушающей уже здесь на Земле, через таинство Евхаристии Царствие небесное. Эта статья показывает опыт ранней церкви в молитве, не только общественной, но и келейной. Мы рассмотрели опыт греческих церквей и Русской Церкви еще в до Никоновский период, а также современный опыт старообрядчества и единоверчества. Исходя из этого опыта мы можем понять о важности суточного круга богослужения. Это круг ведущий свою историю с ранней Церкви позволяет нам освящать наше время воспоминаниями о Евангельском домостроительстве нашего спасения.
Ключевые слова: литургика, богослужение, литургическое богословие, богословие времени, молитва, устав.

PRAYERS BY THE HOUR (THE DAILY CYCLE OF WORSHIP). EXPERIENCE AND TRADITIONS OF LOCAL CHURCHES

Ryzhkov Alexey N.

Abstract: This report is aimed at understanding the experience of the Ecumenical Church in the theology of time and the meaning of the daily cycle of worship. This theme affects not only the form of piety and its fulfillment, but such a theme as the theology of time and the understanding of prayer and the life of the Church, which is in time, but already here on Earth, through the sacrament of the Eucharist, anticipates the Kingdom of Heaven. This article shows the experience of the early church in prayer, not only in public, but also in private. We examined the experience of the Greek churches and the Russian Church even in the pre-Nikonian period, as well as the modern experience of the Old Believers and co-religionists. Based on this experience, we can understand the

importance of the daily cycle of worship. This circle, dating back to the early Church, allows us to sanctify our time with memories of the gospel economy of our salvation.
Keywords: liturgy, worship, liturgical theology, theology of time, prayer, rules.

Суточный круг православного богослужения берёт свое начало в древней иудейской традиции. Его формирование продолжается в Церкви апостольских времен и завершается только после X века.

Сегодня в Русской Православной церкви принято привязывать исполнение частей суточного круга к богослужениям в храме. Девятый час читается перед вечерней, Первый час – после утрени, Третий и Шестой часы – перед литургией.

Утреня в большинстве храмов совершается вечером. Вечером читаются утренние молитвы. Таким образом, налицо некоторое несоответствие практики богослужений суточного круга и его логики и богословия. Такую ситуацию можно трактовать как один из аспектов так называемого «кризиса литургического богословия».

Истоки богослужения суточного круга

Еще во времена Ветхого Завета богослужение после жертв имело певческо-музыкальные элементы. Мы знаем, что пророк Моисей установил трубное сопровождение богослужения. Так в эти времена складывается древний ветхозаветный богослужебный чин.

Но, на наше христианское богослужение больше всего повлияло синагогальное чинопоследование. У иудеев был древний обычай молится три раза в день (Пс. 54:18), что сохранилось и в христианской традиции.

Также нам известно подобие наших всенощных бдений, которые совершалось терапевтами – александрийскими иудеями законниками.

Основное свидетельство уже о христианской молитве мы черпаем из Священного Писания. Откроем книгу Деяния апостолов и уже увидим, что апостолы пребывали в молитве в определенное время. Так в св. Пятидесятницу апостолы собрались около 3-го часа, что соответствует нашим 9 часам утра. Петр молился дома примерно около 6-го часа, 12 часов дня по-нашему. Также он с Иоанном шел в храм в 9-й час – 3 часа дня. «По деописателю, первые новообращенные христиане в Иерусалиме «постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и молитвах». «Весь день их был как бы непрерывным богослужением, которое состояло, прежде всего, в «учении апостолов (έν τη διδαχη των άποστόλων), т.е. в повествованиях их о жизни и проповеди Спасителя, которые впоследствии составили содержание письменных Евангелий, и в наставлениях самих апостолов, изложенных потом некоторыми из них письменно в посланиях» [9, с.23].

Суточный круг в жизни Церкви

О молитвах времени мы знаем из древних церковных памятников. «Молитесь трижды в день» – гласит учение 12-ти апостолов [3]. Мы знаем, что утреня всегда совершалась на рассвете, а в III веке, это уже единственное общественное богослужение (вместе с литургией). Тогда уже молитвы часов носят частный характер келейного совершения. Климент Александрийский говорил о людях, отделяющих 3-й, 6-й и 9-й часы для молитвы. Также он говорил, что они необходимы для тех, кто не достиг совершенства. «И если некоторые отводят для молитвы определенные часы, например, третий, шестой и девятый, то гностик обращается с молитвой к Богу в течение всей своей жизни, стремясь через эту молитву к единению с Богом» [1]. Можно предположить, что он имел ввиду аскетов, упражняющихся в умной молитве. Мы знаем, и что и сейчас монашествующие живущие в скитах или занятые монастырскими послушаниями заменяет суточный круг богослужения Иисусовой молитвой. Так церковь всегда знала различные уставы: Устав Великой Церкви, Студийский устав, Иерусалимский устав и скитские.

Освящение времени

Совершая молитвы суточного круга мы освящаем наше время, совершаем анамнезис (от греч. ‘ανάμνησισ – воспоминание).

Каждое чинопоследование суточного круга вспоминает библейские события. Так первый час вспоминает изгнание прародителей Адама и Евы из Рая, а также в этих молитвословиях мы испрашиваем благословение на грядущий день.

В Третий час мы вспоминаем св. Пятидесятницу, это евангельское событие «Сошествие св. Духа на апостолов».

В Шестой час вспоминается суд и распятие над Господом нашим Иисусом Христом.

Девятый час посвящен воспоминанию крестной смерти Спасителя.

Об этом нам напоминают тропари часов, которые в современной практике Русской церкви читаются только за богослужением Велико-

го поста. В это время св. Пятидесятницы совершаем наши богослужения строго по уставу, поэтому вычитывается почти весь суточный круг, а вечерня и утреня служатся в свое время.

Время Великого поста изначально в ранней церкви было связано с оглашением катехумената. Они обучались во время богослужения от этого и ветхозаветные чтения на богослужении, которые говорят нам о сотворении мира и пророчествах о Мессии. А уже в Пасхальные дни, в Великую субботу совершалось крещение оглашенных, и они вводились в храм для участия в таинстве Евхаристии. Поэтому у нас и в наши дни сохранилась практика чтения 15-ти паремий, это было время ожидания уже крещенных верных.

Также вечерня начинается со 103 псалма, в котором говорится о сотворении и красоте нашего мира: «Ты послал источники в долины: между горами текут воды, поят всех полевых зверей; дикие ослы утоляют жажду свою. При них обитают птицы небесные, из среды ветвей издают голос» (Пс.103:10).

«Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих» (Пс. 103:24).

За утренним богослужением мы вспоминаем уже Ново-Заветные времена, явление Христа в мир, Его Боговоплощение и спасение всех человеков.

С первыми лучами солнца мы говорим: «Слава Тебе, показавшему нам свет!» Как замечательны эти слова и далее мы повторяем ангельскую песнь: «Слава в вышних Богу...» Мы славим вместе с ангельскими Господа нашего Иисуса Христа вместе с ангельскими силами, Земной и Небесной Церковью!

Замечательно и чинопоследование полунощницы, христиане всегда любили ночную молитву пребывая в ожидании Спасителя. Ранние Евхаристические молитвы заканчивались возгласом «Ей, гряди Господи!»

«Се жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща: недостоин же паки, егоже обрящет унывающи...».

Чинопоследование повечерия, есть уже молитвы перед сном (греч. ‘απόδειπνον – букв. после ужина). В славянской традиции «вечеря» – вечерняя трапеза.

Церковная практика совершения суточного круга

Сейчас в Русской церкви суточный круг совершается не полностью и хаотично. Все это есть следствие литургического кризиса и благочестия. Который в свое время охватил всю церковь, но, слава Богу, сейчас мы идем по пути литургического возрождения, хотя есть те, кто относится к этому с опаской.

Мы знаем, что со временем образования Восточной Ромейской империи св. и императором Константином в церковь ринулось большое количество народа. Так из древних свидетельств, христианам давать св. Дары для домашнего самопричащения, но со временем Церковь взяла на себя охранительные функции, и появилось деление на посвященных и профанных. Что со временем и привело к литургическому кризису и в церкви верные стали очень редко приступать к Таинству Евхаристии. Но это тема для другого исследования. Эта предыстория касается того, что со временем, мы в РПЦ МП разучились молиться по Часослову (греч. Ορολόγιον) – книге, в которой содержится чинопоследование суточного круга богослужения.

Священство христианами воспринимается как жречество, люди забывают, что они Лаики (греч. λαικόσ – народ Божий). «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не на народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы» (1Пет. 2:9-10).

Такую ситуацию мы могли наблюдать во времена «локдауна», когда весь мир захлестнула пандемия COVID-19. Мы знаем, что многие христиане воинственно сопротивлялись закрытию храмов и проведения, антисанитарных мер. Это показало, что храм является для многих именно местом присутствия Церкви, а в ней и присутствия жреца. Церковь ограничивается только стенами и священством.

Церковь повела себя мудро и стала выкладывать богослужебные тексты, адаптированные для служения Народом Божьим в отсутствие священника [2].

«Нет в Церкви Христовой простых зрителей, а все – действующие лица» – писал митрополит Платон (Левшин) [4]. Но, это и до сих пор является неким откровением, хотя, казалось бы, уже воцерковленным людям.

При разговоре о совершении часов келейно, наши христиане удивляются: как без батюшки-то? Хотя еще совсем недавно эта практика была и в Русской церкви, и сохранилось у старообрядцев и в среде единоверцев.

Но, что радует, многих это практика заинтересовывает, люди начинают интересоваться, просить тексты. Так в своем телеграм-канале, когда я начал делиться временем и текстами, стали поступать комментарии и отзывы.

Наши молитвословы появились совсем недавно, они стали известны ближе к XIX веку и имеют униатское происхождение. Мы знаем, что в наше православное богословия проникала схоластика, это видно по требнику митрополита Петра (Могилы). Юридизм вычитки молитв, превращает нашу молитву именно в вычитку и соревнование. Священники с удовольствием раздают правило вычитывания утренних и вечерних молитв и различных канонов и акафистов. Не говорю, что это плохо, но, если это мешает чтению Священного Писания, Богомыслию и сердечной молитве, это не придает никакой пользы вычитывающему.

Так другие Поместные церкви не знают наших русских молитвословов, все христиане той же Греции молятся по Часослову. Молитвы Полунощницы и Утрени, это есть утренние молитвы, также как вечерни и повечерия (после ужина) являются вечерними молитвами. Молитвы по часослову позволяют нам уйти от этой формальной вычитки, а научиться молитве в течении всего нашего дня. Освящать наше время молитвой и посвящать его воспоминанию о домостроительстве нашего спасения.

Очень симпатична практика, которую предложила литургист монахиня Васса Ларина. В одной из своих лекций она говорит: «почему бы нам, если мы заняты делами повседневной жизни, просто не начать вспоминать утром тропарь Первого часа: Заутра услыши глас мой, Царю мой и Боже и мой.

С 9 до 12 мы можем прочесть только тропарь третьего часа: Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час Апостолом Твоим низпославый, Того, Благий, не отыми от нас, но обнови нас, молящих Ти ся.

С 12 до 15 тропарь Шестого часа: Иже в шестый день же и час, на кресте Пригвождей в раи дерзновенный Адамов грех, и согрешений наших рукописание раздери, Христе Боже, и спаси нас» [6].

И так далее. Так мы посвящаем все наше время этим благим воспоминаниям. Вспоминая св. Пятидесятницу, мы можем вспомнить и свое личную, наше вхождения в церковь и данные обеты, данные Господу во время Таинства Крещения. Так мы не только привяжем свою молитву к утру или вечеру, а приучимся пребывать в ней непрестанно. Ведь молитва не имеет формулы обязательной для ее вычитывания, не даром все богослужения мы можем заменять умной – Иисусовой молитвой.

«Молитва проникает внутренне существо человека, который в изумлении видит себя в Божественном свете... Свет имени Иисусова, через сердце, озаряет и всю вселенную» [7, с.314].

Иисусову молитву может произносить любой человек и в любое время и при любых обстоятельствах. «Для некоторых наступает время, когда Иисусова молитва «входит в сердце», так что произносится уже не в результате уже сознательного усилия, а сама собой. Она продолжается даже тогда, когда человек гуляет или пишет, присутствует в его снах и пробуждает его утром» [8, с.316].

Так в заключение подчеркнем, что наша трапеза, наша домашняя молитва, все наше служение вне стен храма, есть продолжение нашей литургической жизни, которая ведет нас к Царствию Небесному, которое мы предвкушаем через Таинство Евхаристии. «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (1 Пет. 4:10).

А св. Феодор Студит говорит в своем 67-м малом оглашении: «Наша жизнь не что иное, как приготовление к празднику. Посмотри, что происходит, псалмопении следует за псалмопением, чтение за чтением, изучение за изучением, молитва за молитвой, как некий круг, ведущий и сочетающий нас с Богом» [5].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/7 (дата обращения: 15.02.2023).
2. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5625298.html (дата обращения: 15.02.2023).
3. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus/#0_9 (дата обращения: 15.02.2023).
4. [Электронный ресурс]. – URL: https://sdamp.ru/news/n2913/ (дата обращения: 15.02.2023).
5. [Электронный ресурс]. – URL: https://monasterium.ru/doklady/mezhdunarodnaya-konferentsiya-monashestvo-i-sovremennyy-mir-nikosiya-respublika-kipr-28-29-noyabrya-/istoricheskoe-razvitie-posledovaniy-sutochnogo-kruga-bogosluzheniya/ (дата обращения: 15.02.2023).
6. [Электронный ресурс]. – URL: https://youtu.be/64acEf9Kv2Y (дата обращения: 15.02.2023).
7. Булгаков С., прот. Православие. – Париж, 1989. – С. 314.
8. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)*. Православная Церковь. – Москва, 2001. – С. 316.
9. *Скабаланович Михаил.* Толковый Типикон. – Москва, 2016. – С. 23.

ОНТОЛОГИЯ ДУШИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

Ряполов Сергей Владимирович
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного института культуры,
РФ, г. Химки Московской обл.

Аннотация: В статье рассматривается учение о душе в рамках философско-антропологической системы архимандрита Феофана (Авсенева), испытавшего влияние античной философии, святоотеческого богословия и немецкого романтизма.

Ключевые слова: русская философия, платонизм, философская антропология, русская духовно-академическая философия, архимандрит Феофан (Авсенев), человек, душа.

ONTOLOGY OF THE SOUL IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF ARCHIM. THEOPHAN (AVSENEV)

Ryapolov Sergey V.

Abstract: The article discusses the doctrine of the soul in the philosophical and anthropological system of Archimandrite Theophan (Avsenev), who was influenced by ancient philosophy, patristic theology and german romanticism.

Keywords: Russian philosophy, Platonism, philosophical anthropology, Russian theological philosophy, Archimandrite Theophan (Avsenev), human, soul.

Центральной проблемой философии архим. Феофана (Авсенева) может быть назван вопрос о человеке: именно вопрос «что я есмь?» [2, с. 37] ставится философом на первой же странице его сочинения «Из записок по психологии». При этом философская антропология и психология приобретают у архим. Феофана (Авсенева) этическую окраску. В статье анализируется философское учение о душе архим. Феофана (Авсенева), рассматривается влияние на него философии Платона, Аристотеля, неоплатонизма. Так, по Аристотелю, суть человека есть движение к Богу. Архим. Феофан (Авсенева) отмечает, что иерархическую структуру человека венчает дух, непрерывно стремящийся к Богу, являющийся сущностью человека. В учении о четырех ступенях бытия архим. Феофана (Авсенева) также проявляется влияние на него философии Аристотеля. К числу вопрос, интересующих архим. Феофана (Авсенева), относится рассмотрение таких безличных состояний души, как сон и сумасшествие, ясновидение и лунатизм, при анализе которых мыслитель опирается на философию Г. Шуберта, К. Каруса, М. Бурдаха. Философия архим. Феофана (Авсенева) без преувеличения может быть отнесена к ярчайшим примерам русской духовно-академической философской традиции, а ее источники можно обнаружить как в современных автору философских концепциях, так и в философии платонизма и святоотеческом богословии, несомненно, оказавшем на него колоссальное влияние.

В истории русской философской мысли существует множество пробелов и белых пятен, несомненно, требующих своего восполнения, без которого невозможна какая-либо перспектива русской философии. К числу таких лакун нужно отнести философию самобытного и оригинального мыслителя, православного богослова, архим. Феофана (Петра Семеновича Авсенева), о котором прот. Георгий (Флоровский) в своей классической работе по истории русского богословия и философии писал: «В ряду Киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810 – 1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению» [7, с. 238–239]. Философия архим. Феофана (Авсенева) является ярчайшим примером не только русской духовно-академической философской традиции [9; 10; 23], а ее автор, по выражению Н.А. Куценко, «пожалуй, самым оригинальным из представителей Киевской богословско-философской школы» [9, с. 85], но и русской философской культуры

XIX в. Архим. Феофан (Авсенев) оказал влияние на участников Кирилло-Мефодиевского братства, многие его ученики, такие как св. Феофан Затворник (Говоров), С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич, Н.И. Флоринский, архим. Антонин (Капустин), прот. Серафим (Серафимов) и др., стояли у основания оригинальной русской религиозно-философской мысли.

Петр Семенович Авсенев родился в семье священника в селе Новопокровское Воронежского уезда и губернии (в настоящее время село Данково Каширского района Воронежской области [22]). Окончив Воронежское духовное училище и Воронежскую духовную семинарию, где испытал сильное влияние профессора И.Я. Зацепина, проявившееся в его увлечении немецкой философией, П.С. Авсенев поступил в Киевскую духовную академию[6], по окончании которой в 1833 г. был сперва назначен бакалавром по классу немецкого языка, а после бакалавром философских наук. В 1839 г. назначен экстраординарным, а с 1845 г. ординарным профессором, с 1846 г. инспектором Киевской духовной академии. Кроме того, с 1838 г. состоял адъюнктом по кафедре философии в Университете св. Владимира, а в 1842 г. был избран секретарем 1 отд. философского факультета. 11 октября 1844 г. (по ст. ст.) П.С. Авсенев пострижен в монахи митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатровым) с именем Феофана, а уже 16 июля 1846 г. (по ст. ст.) был возведен в сан архимандрита. В 1844 г. был уволен от службы в университете, а в марте 1850 г. по болезни и от академической службы. В конце жизни был определен настоятелем посольской церкви в Риме, где умер 31 марта 1852 г. (по ст. ст.). Ученик архим. Феофана (Авсенева), архим. Антонин (Капустин) в письме к прот. Серафиму (Серафимову) в 1852 г. пишет: «Поздравь меня с благополучно совершенным мною великолепным путешествием. Я ездил на свидание в Рим к о. Феофану. Разумеется, не застал его в живых…» [2, с. 223], и в другом письме 1854 г.: «С нетерпением ожидаю, кроме того, целого книжного наводнения и откуда бы ты думал? Из Рима. Я покупаю имущество покойного

6 Архим. Феофан (Авсенев) не оставил Воронеж и, уже живя в Киеве, посещал родной город. Так, в письме к прот. Серафиму (Серафимову) от 24 августа 1848 г. (по ст. ст.) он пишет: «Письмо Ваше ко мне, всегда получаемое с радостью, долго оставалось без ответа, потому что я был во время вакации в Воронеже для производства ревизии и свидания с родными. <…> Посылаю Вам из Воронежа гостинец, финифтевую икону св. Митрофана в среброизлащенной оправе» (Авсенев П.С. Сочинения. – Киев; Мелитополь, 2016. С. 232 – 233).

и незабвенного отца Феофана. Уже получил на это уполномочие от Александра Семеновича[7]» [2, с. 223].

На страницах «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834 – 1884), составленного и изданного под редакцией ордин. проф. В.С. Иконникова» можно обнаружить такую оценку личности архим. Феофана (Авсенева): «П.С. Авсенев был одним из ученейших людей России. Он отлично знал языки еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский; науки богословские, философские, исторические и естественные составляли любимый круг его занятий. В университете П.С. Авсенев читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории» [3, с. 9]. Г.Г. Шпет в «Очерке развития русской философии» отмечает, насколько архим. Феофан (Авсенев) прекрасно ориентировался в современной ему философии: «Знакомство его с новою литературою было, по-видимому, широкое; он знает Канта, Фриса, Бенеке, Фишера (базельского, которому следовал Новицкий), Каруса, Бурдаха, Эшенмайера, Гейнрота» [25, с. 198]. Автор Биографической заметки к работе архим. Феофана (Авсенева) «Из записок по психологии», опубликованной в 1869 г. в Киеве уже после смерти философа, указывает, что «можно бы сказать без преувеличения, не было ни одного сколько-нибудь замечательного сочинения, относящегося к психологии, за три последние века, которого бы он – в подлиннике или переводе – не прочитал (или с содержанием которого не ознакомился из других сочинений)» [20, с. IV].

К числу проявлений душевной жизни человека, рассматриваемых архим. Феофаном (Авсеневым), относятся такие безличные состояния души как сон и сумасшествие, ясновидение и лунатизм. В «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпет отмечает: «Авсенева тянуло к себе “сверхъестественное” в его ближайшем соприкосновении с жизнь человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения “бессознательной” сферы души, – того, что Шуберт удачно назвал ее ночною стороною, Nachtseite. Психологи Шеллинговой школы, как

7 Александр Семенович Авсенев – преподаватель Воронежской духовной семинарии, родной брат архим. Феофана (Авсенева) и прот. Иоанна (Авсенева), настоятеля Покровской церкви г. Воронежа (Выпускники Воронежской духовной семинарии: материалы к биографическому справочнику (1745 – 2015), под общей редакцией игумена Иннокентия (Никифорова). – Воронеж, 2015. – 384 с.).

Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенев нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя» [25, с. 195–196]. Познание исключительных проявлений душевной жизни человека, по архим. Феофану (Авсеневу), является путем к постижению внутреннего, потаенного человека – сердца, скрытого в глубине внешнего человека.

Основываясь на глубоком анализе современной ему философии, архим. Феофан (Авсенев) выстроил свою собственную, оригинальную философскую систему, опирающуюся на святоотеческое богословие, «высокосозерцательные теории Макария Египетского, Исаака Сирина» [3, с. 11] и своеобразную интерпретацию философии платонизма. Порой русский философ прямо цитирует те или иные места из сочинений Платона, согласно которому «человек – это душа» [12, с. 259], поскольку она первична по отношению к человеческому телу. По мысли архим. Феофана (Авсенева), именно в душе человека заключается жизнь тела, поскольку началом жизни является сила души. В.В. Зеньковский в «Истории русской философии» пишет: «Наша душа – учил Авсенев – сопринадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу» [8]. Душа человека, согласно философии архимандрита, разделена на две половины. И если первая половина обращена на духовное образование, и потому открыта сознанию, то вторая занята работой по материальному образованию и сохранением тела, и, соответственно, погружена в бессознательное состояние. При этом если в душе человека начинают превалировать различные душевные пожелания, то силы души от сохранением тела направляются на эти пожелания, потому, как отмечал архим. Феофан (Авсенев), чтобы силы души не отнимались от тела, нужно, чтобы «разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени» [1, с. 303]. Этот образ, безусловно, является прямой цитатой из Платона. Так в диалоге «Федр» Платон описывает разум как возницу, управляющего парой крылатых коней: «Один из них прекрасных статей, стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он чернооокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой – горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам» [13, с. 162]. Как отмечает А.Н. Чанышев, согласно Платону, в душе человека противостоят друг другу различные силы: разумное, страстное и плотское начало, и «весь смысл бытия человека, вся его судьба зависит от того, кто кого осилит: низменное, неразумное, вожделеющее, смыкающееся с телом начало души или разум со своим союзником – яростным духом («дюмойейдес»), иначе говоря, низшая часть души или средняя с высшей: низменное, неразумное, вожделяющее начало души – раб тела, оно препятствует высшему, духовному образу жизни» [24, с. 278-279].

Е.И. Мирошниченко в «Очерках по истории раннего платонизма в России» отмечает, что имплицитно платонизм содержится во многих высказываниях архим. Феофана (Авсенева) [11, с. 91]. Вероятно, сильное влияние платонизма можно обнаружить в размышлениях русского философа о душе. Душа человека, по Платону, причастна потустороннего, божественного мира. А.Н. Чанышев так описывает философию Платона: «Души более не творятся. Они только переходят из тела в тело.<…> Попав в тело, душа забывает о своей занебесной отчизне. Но она способна к припоминанию ее. Земная красота стимулирует ее в этом направлении. Хотя земная красота – лишь жалкий отблеск небесной, она все же пробуждает в душе смутное воспоминание о последней, тоску по ней» [24, с. 279].

Рассматривая на страницах своего сочинения «Из записок по психологии» учение о предсуществовании души, согласно которому все человеческие души существуют от начала мира, архим. Феофан (Авсенев) отмечает, что оно не соответствует внутреннему опыту человека и внутренне противоречиво, поскольку непонятно «чем и где была душа до соединения с телом, что делала или почему была в бездействии, для чего послана в тело и проч.» [1, с. 280–281]. Он пишет, что, склонявшиеся к мнению о предсуществовании души Эмпедокл, Пифагор, Порфирий, Ориген, Климент Александрийский, Немезий и др., его «подкрепляли теми свойствами души, которые как бы невольно возводят мысль за начало настоящего бытия – в вечность» [2, с. 183]. Поскольку в человеке есть нечто, что вложено в него Богом, и что первоначально, до бытия человека было в Боге, в учении о предсуществовании души, по архим. Феофану (Авсеневу), можно обнаружить некую верную интуицию. По мнению русского философа, все человеческие души, первоначально содержавшиеся в праотце чело-

веческого рода Адаме, преемственно переводятся от родителей к их детям, при этом душа «по отношению к родителям, есть их рождение, а не творение» [1, с. 286].

Другим источником философского учения о душе архим. Феофана (Авсенева), безусловно, может быть названа философия Аристотеля. Как указывает А.Н. Чанышев, по Аристотелю, «одушевлено лишь живое, между одушевленностью и жизнью ставится знак равенства. <…> Аристотель различает три вида души. Два из них принадлежат к физической психологии, поскольку они не могут существовать без материи. Третья метафизична. В своем минимуме душа есть везде, где есть жизнь» [24, с. 320]. Соответственно, у Аристотеля можно обнаружить описание иерархии души, выстраивающейся от растительной, через животную к человеческой, разумной душе. При этом «растительная и животная компоненты человеческой души неотделимы от тела так же, как души растений и животных» [24, с. 322].

Архим. Феофан (Авсенев) отмечает четыре степени бытия: «1) бытие только что пребывающее, вещественное и мертвое; 2) бытие вещественное, пребывающее и живущее; 3) бытие вещественное, пребывающее, живущее и одушевленное; 4) бытие пребывающее, живущее, одушевленное и вместе разумное» [1, с. 54], а в душе человека наличие растительной, животной и разумной или человеческой части души. Своим вещественным составом или телом человек связан с первой ступенью бытия или неорганическим царством, растительными отправлениями с царством растений, земными склонностями и способностями души с животными, и дух человека отличает его ото всего остального творения, венчает собой структуру человека, поскольку сущностью духа, как указывает архим. Феофан (Авсенев), является непосредственное стремление к Богу. Дух, душа и жизнь являются тремя иерархически выстроенными степенями духовного бытия человека. Так, например, архим. Феофан (Авсенев) отмечает, что то, что в теле является зрением и слухом, то в душе воображением и памятью, а в духе рассудком и умом. При этом, поскольку высшая степень бытия заключает в себе низшую, то дух оказывает прямое влияние на душу и привносит в нее свой образ, а через нее и на растительное начало в человеке.

Эту мысль развивает ученик архим. Феофана (Авсенева), св. Феофан Затворник (Говоров): «Как малый мир, человек совмещает в себе все виды жизни, проявившиеся в его предшественниках по лествице творения. В нем есть и растительно-животная жизнь, и животно-душевная вместе с душевно-человеческою, и духовная, исключительно ему принадлежащая и его характеризующая. Их и означают слова: тело, душа и дух. Тело – наш животно-растительный организм, со всеми его отправлениями и потребностями; душа – начало тех внутри нас сознательных явлений, кои начинаются чувственными восприятиями, влечениями и ощущениями и оканчиваются научными построениями, многообъятными начинаниями и предприятиями, произведениями вкуса; дух – орган Богообщения, Бога сознающая, Бога ищущая и Богом живущая сила» [21].

По архим. Феофану (Авсеневу), душа человека испытывает «глубочайшую потребность соединения с Единым верховным добром» [1, с. 21]. Но поскольку Бог «необъятен, неощутим и недостижим в существе своем» [1 ,с. 65], то человек познает существо Его из мира как истину, любит совершенства Его, отражением которых в мире является красота, осуществляет цели Его в мире, совершая добро. Таким образом, Бог открывается человеку в мире. При этом, чтобы человек мог познавать, любить и достигать Бога через его откровение в мире как истину, красоту и добро, нужно «некоторое снисшествие Творца к духу в ответ его восходящему влечению, дабы он мог не только искать Бога, но и находить Его» [20, с. 37]. Это положение православного богословия раскрывает современный греческий философ Х. Яннарас: «Человек обретает возможность богопознания лишь постольку, поскольку принимает обращенный к нему божественный призыв, то есть как “получившая познание от Бога” личность, как второй член того отношения, к которому призывает его Бог: “Познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога…”» [26].

А.Н. Чанышев пишет, что, по Аристотелю, «душе отнюдь не безразлично, в каком теле она пребывает. Поэтому Аристотель отвергает орфико-пифагорейско-платоновское учение о переселениях душ» [24, с. 321]. Архим. Феофан (Авсенев) отмечал, что душа человека не может остаться безразличной к своему телу и испытывает к нему привязанность, сравнимую с той, что испытывает человек, тоскующий по оставленному родному дому. Душа без тела до его воскресения лишается опоры своего бытия и деятельности, не может обнаружить своей свободы. Таким образом, вопрос о смерти приобретает важнейшее значение при рассмотрении философской антропологии и учения о душе архим. Феофана (Авсенева).

В русской философской культуре вопрос о смерти приобретает этическую окраску, поскольку смерть понимается русскими фило-

софами как наивысшее моральное зло [5]. С.Г. Семенова пишет: «Русская душа особым образом уязвлена фактом смертного конца человеческой жизни; ее глубиннейшая метафизика есть метафизика смерти, в которой очень важен подсознательный отказ признать нормальность этого факта» [17, с. 265]. Смерть изумляет своей непостижимостью. С.Г. Семенова вопрошает: «Как это я вдруг перестану существовать, и что за такое я тогда явление, сознающее, чувствующее, творящее («я царь, я бог») и вместе ничтожное, не владеющее своим бытием, жертва любой гибельной случайности («я червь, я прах»), почему я таков, откуда я пришел и куда направляюсь, что за мир вокруг меня и есть ли в нем некие вещие знаки, намекина мое предназначение… Вот такое удивление себе смертному и высекает философическое раздумье, прежде всего горестное, зацепляющее сердце и ум недоумением, неразрешимостью, загадкой…» [16, с. 436–437]. В таком вопрошании и открывается человеку поиск смысла его жизни. Если в смерти не открывается смысл больший чем сама смерть, то такая смерть обессмысливает жизнь. Это ощущение бессмысленности конечной человеческой жизни в рассказе «Записки сумасшедшего» описал Л.Н. Толстой: «Всю ночь я страдал невыносимо; опять мучительно разрывалась душа с телом. Я живу, жил, я должен жить, и вдруг – смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть? Жить, стало-быть. Зачем? чтоб умереть?» [19, с. 11].

Но как бы человек не пытался постигнуть смерть, понимание неизбежно ускользает от него, а нравственное чувство не позволяет примириться с абсолютной безусловностью и нормальностью смерти. Архим. Феофан (Авсенев) пишет: «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий; она совмещает в себе все те болезни, потери и унижения, какие в течение жизни поражают душу и тело порознь: самый неустрашимый дух встречает ее всегда с трепетом. Между тем это явление, поражающее нас, до сих пор еще не объяснено настоящим образом. <…> Как ни естественна человеку смерть при настоящем устройстве природы,… она есть некоторое чуждое истинному существу вещей, пришлое зло,… человек должен быть и некогда был бессмертен не только по душе, но и по телу» [2, с. 190–191]. В смертности человека раскрывается симптом его отклонения от изначального замысла о нем. По мысли архим. Феофана (Авсенева): «Цель творения мира есть откровение славы Божией и блаженство

тварей; следовательно, непрестанное общение и, так сказать, кругообращение жизни между Творцом и тварию, которое само собою исключает смерть» [1, с. 293].

Таком образом, невозможно обнаружить причину смертности человека только в его телесности, в чувственном мире, без обращения к его духовному бытию. Смерть, по словам о. Сергия (Булгакова), вошла в жизнь как результат «духовной и космической катастрофы, которая совершилась в грехопадении и сдвинула мир с его прямого пути» [4, с. 226]. По Х. Яннарасу, поскольку «тварное само по себе не способно достигнуть полной бытийной независимости, присущей нетварному, и потому автономизация творения неизбежно ведет к смерти. <…> Человек сам отрешает себя от причастности Божеству, причастности подлинной Жизни. И этот бунт человека раскрывает всю бездонность “естественной” пропасти, отделяющей его от Бога. Человеческая личность отчуждается, но не упраздняется. Она по–прежнему остается “осуществлением” божественного стремления к личному отношению с человеком, пусть даже это отношение принимает форму разрыва, отказа человека принять его. И этот отказ есть не интеллектуальное или “нравственное” неповиновение, а органическая отсеченность от способа бытия как жизни. Эта отсеченность порождает в человеке сознание своей вне-положности, бытийной “отчужденности” от любого причинного или животворного начала, осознание пустоты, небытия, из которого внезапно возникает бытие» [26].

Как отмечает архим. Феофан (Авсенев): «Человек, как существо, по самому своему понятию, соединенное с Богом, как причастник жизни Божией, должен быть изъят из закона смерти» [1, с. 293]. Но с отстранением человека от источника и полноты жизни, в бытие вошла смерть. Такое понимание отклонения наличного бытия от изначального замысла о нем выражено в рамках сотериологической линии русской нравственной философии, основное положение которой может быть выражено словами В.С. Соловьева о том, что «весь наш мир нераздельно (не только душевный и политический, но и физический) требует спасения, и спасителем может быть… целитель и воскреситель жизни для вечности» [18, с. 67]. Таким образом, философское учение архим. Феофана (Авсенева) о смерти может быть рассмотрено в рамках общесотериологического контекста русской философии [15]. Он пишет: «Та печаль об утрате какого-то блаженства проходит по всему царству бытия и,

невнятная в низшей области творения, с каждой степенью выше становится вразумительнее и, наконец, в священном предании получает свое настоящее истолкование. Уныло воют ветры, рокочут воды морей; растения, всею жизнью своей, выражают жажду жизни и света, и в этой жажде истощаются, умирают; животные оглашают воздух то жалобными песнями, то криками ярости; народы передают друг другу повесть о золотом веке, о каком-то преступлении, о вторжении зла, и, наконец, священное бытописание ясно говорит, что человек был блажен и бессмертен, но потерял и то, и другое преступлением заповеди Божией» [2, с. 192]. Потому все бытие вместе с человеком чает своего преображения, избавления от смерти[8]. Архим. Феофан (Авсенев) отмечает: «Неразумная природа обнаруживает жажду высшего, истинного бытия: растения стремятся к свету, животные – к человеческому сообществу; те и другие, в преемстве родов, как бы пытаются породить какое-то лучшее, соответствующее Божественному назначению, бытие, которого они так жаждут» [2, с. 195].

В сочинениях самобытного русского философа, архим. Феофана (Авсенева) можно обнаружить положения, не утратившие своей актуальности и в рамках современной философии, такие, например, как проблема пола, вопрос о смерти, философское учение о бессознательном и др. Актуальным является вопрос о рассмотрении философии архим. Феофана (Авсенева) в рамках «большого контекста» русской философии. Исторически первыми источниками, из которых можно составить мнение о жизни и личности архим. Феофана (Авсенева), могут быть названы некролог, написанный архим. Антонином (Капустиным) и опубликованный в Журнале Министерства Народного Просвещения в 1853 г., работа «История Киевской духовной академии, по преобразовании ее, в 1819 году» В.И. Аскоченского, «Исторические записки о Киевской Духовной Академии за 50-летний период с 1819 по 1869 гг.» И.И. Малышевского, Биографическая заметка Д.В. Поспехова в «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии», опубликованном в Киеве в 1869 г., статья «Воспитанники Киевской духовной академии (1819 – 1869 г.), поступившие из Воронежской духовной семинарии» в «Воронежских епархиальных ведомостях» № 22 за 1869 г. Кроме того, в журнале «Труды Киевской духовной академии» № 11 за 1905 г. были опубликованы письма архим. Феофана (Авсенева) к прот. Серафиму (Серафимову). Личность и философия архим. Феофана (Авсенева) упоминаются в классических работах по истории русской философии «Философские очерки» А.И. Введенского, «Пути русского богословия» прот. Георгия (Флоровского), «История русской философии» о. Василия (Зеньковского). Особенно стоит отметить работу Г.Г. Шпета «Очерк развития русской философии» 1922 г., в которой философия о. Феофана (Авсенева) рассмотрена, пожалуй, наиболее обстоятельно. Тем не менее, биография и философские сочинения архим. Феофана (Авсенева) остаются в малой степени изученными. Таким образом, к числу актуальных проблем современной истории русской философии, безусловно, нужно отнести вопрос устранения этого пробела.

8 «Отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Отк. 21:4).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Авсенев П.С.* Из записок по психологии. – Санкт-Петербург: Тропа Троянова, 2008. – 335 с.
2. *Авсенев П.С.* Сочинения. – Киев: НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2016. – 243 с.
3. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834 – 1884), составлен и издан под редакцией ордин. проф. В.С. Иконникова. – Киев: В типографии Императорского университета св. Владимира, 1884. – XXXVI + 816 + II с.
4. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. – Москва: Республика, 1994. – 415 с.
5. *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005. – 240 с.
6. Выпускники Воронежской духовной семинарии: материалы к биографическому справочнику (1745 – 2015), под общей редакцией игумена Иннокентия (Никифорова). – Воронеж: Издательский отдел ВПДС, 2015. – 384 с.
7. *Георгий (Флоровский), прот.* Пути русского богословия. – Минск: Изд-во Белорус. Экзархата, 2006. – 608 с.
8. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Электронная книга. – URL: www.odinblago.ru/filosofiya/zenkovskiy/istoriya_russkoy_filosofi (дата обращения: 09.03.2023).
9. *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы. – Москва: ИФ РАН, 2005. – 138 с.

10. *Коцюба В.И.* Духовно-академическая философия первой половины XIX века и ее оценка в трудах отечественных и зарубежных мыслителей и исследователей. – Москва: Академика, 2014. – 672 с.
11. *Мирошниченко Е.И.* Очерки по истории раннего платонизма в России. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2013. – 172 с.
12. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т.: Т. I. – Москва: Мысль, 1990. – 862 с.
13. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – Москва: Мысль, 1993. – 528 с.
14. Пятидесятилетие Императорского университета св. Владимира. 1834 – 1884. Речь, произнесенная на юбилейном акте университета ордин. проф. М.Ф. Владимирским-Будановым. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. – 59 с.
15. *Ряполов С.В.* Религиозно-философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева): этико-философский анализ. – Иваново, 2020. – 121 с.
16. *Семенова С.Г.* Борьба со смертобожничеством / С.Г. Семенова // Созидание будущего: Философия русского космизма. – Москва: Ноократия, 2020. – С. 436 – 457.
17. *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. – Москва: Школа-Пресс, 1994. – 415 с.
18. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. Т. I. – Москва: Мысль, 1988. – 894 с.
19. *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений Льва Николаевича Толстого. Том XX. – Москва: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1913. – 240 с.
20. *Феофан (Авсенев), архим.* Из записок по психологии. – Киев: В Типографии Киевского Губернского Управления, 1869. – XVI + 246 с.
21. *Феофан (Говоров), еп.* Толкование посланий св. апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам Первого и Второго. Электронная книга. – URL: www.odinblago.ru/feofan_solun1/ (дата обращения: 09.03.2023).
22. *Ферронский И.Г.* Летопись Покровской церкви села Данково. – Воронеж: Научная книга, 2009. – 231 с.
23. *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX века. – Москва, 2002. – 333 с.
24. *Чанышев А.Н.* История философии Древнего мира. – Москва: Академический Проект, 2005. – 608 с.
25. *Шпет Г.Г.* Сочинения. – Москва: Правда, 1989. – 602 с.
26. *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. Электронная книга. – URL: https://predanie.ru/book/73494-haydegger-i-areopagit-ili-ob-otsutstvii-i-nepoznavaemosti-boga/ (дата обращения: 09.03.2023).

Секция 2

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРУДА В ПЕДАГОГИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ К.Д. УШИНСКОГО

Дорошенко Светлана Ивановна
доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», доцент кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир
Роменский Михаил Юрьевич
студент 3 курса Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье анализируются труды К.Д. Ушинского, посвященные труду и трудовому воспитанию. Рассматривается христианское понимание труда как цели и смысла образования (по Ушинскому).
Ключевые слова: К.Д. Ушинский, труд, христианская нравственность.

THE EDUCATIONAL SIGNIFICANCE OF LABOR IN THE PEDAGOGICAL HERITAGE OF K.D. USHINSKY

Doroshenko Svetlana I., Romensky Mikhail Y.

Abstract: The article analyzes the works of K. D. Ushinsky devoted to labor and labor education. The Christian understanding of labor as the goal and meaning of education (according to Ushinsky) is considered.
Keywords: K.D. Ushinsky, work, Christian morality.

В 2023 году исполняется 200 лет со дня рождения основоположника научной педагогики в России, создателя педагогической антропологии Константина Дмитриевича Ушинского.

Созидая теоретические и духовно-нравственные основы отечественной педагогики, К.Д. Ушинский наиболее значительное внимание уделил трудовому воспитанию. Его статья «Труд в его психическом и воспитательном значении» – на наш взгляд, одно из самых точных и кратких выражений христианского мировоззрения в педагогике.

К.Д. Ушинский доказывает личного труда на ряде исторических примеров, показывающих, что «отсутствие личного труда» приводит к «диким, варварским поступкам» [2, с. 9]. Рабовладельцы Южных штатов (статья опубликована в 1860 году), «римский обжора времен Домициана», согласно нравственной позиции К.Д. Ушинского, становятся не просто безнравственными людьми, но «добровольными рабами», каких «ни после, ни прежде никогда не представляла история» [2, с. 9]. «Изумительное, непостижимое для нас равнодушие к жизни», сама жизнь, которая представляется «мрачной оргией, в которой столько же несчастья и душевных неизлечимых страданий, сколько разврата, рабства, не нажитого личным трудом богатства и роскоши, не приносящей счастья» [2, с. 10], – это цена бездуховной праздности, которую часто оставляют в наследство детям родители, искренне заботясь о благополучии своего потомства. К.Д. Ушинский был убеждён, что труд даёт человеку не только удовлетворение потребностей. Он «действует на человека собственной своей, внутренней, ему одному присущей силой, независимо от тех материальных ценностей, которые он доставляет» [2, с. 11]. Духовная, животворящая сила труда не наследуется и не покупается, а её отсутствие «вырождает сословия, уничтожает роды и лишает нравственности и счастья многие тысячи людей» [2, с. 11]. К.Д. Ушинский считал необходимым очистить понятие «Труд» от извращённых «услужливых толкований света», которые называют «этим серьёзным, честным и почётным именем иногда вовсе не светлые, не серьёзные, не честные и не почётные действия» [2, с. 11]. В связи с этими разногласиями К.Д. Ушинский приходит к необходимости дать обобщающее определение труда, которое подчеркнуло бы его психическое, нравственное, духовное значение. Великий педагог хорошо понимает, что такое определение дать нелегко, ибо истинность труда нельзя определить через специфику конкретных действий, через вид и род

деятельности. Поэтому определяющими здесь становятся духовно-нравственные смыслы и сама сущность человеческой жизни (как и все труды К.Д. Ушинского, анализируемая статья глубоко антропологична, обращена к смыслу и законам человеческого существования). «Труд … есть такая свободная и согласная с христианской нравственностью деятельность человека, на которую он решается по безусловной необходимости её для достижения той или другой истинно человеческой цели в жизни» [2, с. 11], – вот определение труда по Ушинскому.

Как бы извиняясь за своё определение, Ушинский сам себе напоминает о том, что «всякое определение опасно» [2, с. 11]. Очерчивая точный смысл понятия «Труд», К.Д. Ушинский подчеркивает свободу и разумность трудовой деятельности (работа из-под палки, под страхом наказания и даже исключительно по материальному принуждению не возвышает человека, а напротив «низводит его на степень животного») [2, с. 11]). Безнравственные цели и содержание деятельности, конечно, также убивают труд: «богач, сбивающийся с ног, чтобы задать бал на удивление» или «купец, надувающий покупателя» никак не могут быть признаны трудящимися, даже если они совсем выбиваются из сил. Интересно и важно для современной педагогики, что Ушинский многократно (не только в данной статье) подчёркивает различие между трудом и игрой, забавой. «Учить играя можно только самых маленьких детей до семилетнего возраста, далее наука должна уже принимать серьезный, ей свойственный тон» [2, с. 23]. Доминирование игровых технологий обучения и воспитания явно не принадлежит «Педагогике по-Ушинскому».

К.Д. Ушинский во многих своих трудах обсуждает вопрос об учебном труде и о труде всей жизни, в выборе которого должна помочь школа. «Воспитание должно развить в человеке привычку и любовь к труду, оно должно дать ему возможность отыскать для себя труд в жизни» [2, с. 18]. Но при этом К.Д. Ушинский демонстрирует доминирование прямо противоположной тенденции в родительском воспитании: «Много ли найдётся матерей, которые бы не заботились устроить праздную жизнь для дочерей своих?» [2, с. 18], «Кто не желает обеспечить возможность праздности для себя или по крайней мере для детей своих?» [2, с. 18], – многократно горестно вопрошает основоположник отечественной педагогики. Само воспитание часто трактуется как способ избежать тяжелого труда, и в этом несомненная общность менталитета родителей XIX и XXI веков.

Если задуматься, то становится очевидным: в современном обществе исчезает феномен истинного труда. Даже учебный труд детей весьма редко имеет право называться трудом. Повсеместно нарушается требование свободы: человек ощущает скрытое или явное насилие. Столь же повсеместно идет нарушение требований христианской нравственности: списывание, формализм, бумаготворчество и пр. – все эти прискорбные явления сопутствуют в том числе и образовательной деятельности, убивая её христианскую основу.

Мысль о соотношении физического и умственного труда не является для К.Д. Ушинского ведущей. «Конечно, всего полезнее было бы для здоровья человека, если бы физический и умственный труд соединялись в его (человека – С. Д.) деятельности, но полное равновесие между ними едва ли необходимо. Человеческая природа так гибка, что способна к величайшему разнообразию образа жизни. Самый сильный перевес труда умственного над физическим, и наоборот, скоро переходит в привычку и не вредит организму человека: только совершенные крайности в этом отношении являются гибельными» [2, с. 13].

К.Д. Ушинский подчеркивает, что тяготы умственного труда часто отвращают от него учеников. «Не только в детях, но и во взрослых людях мы чаще всего встречаемся с леностью мысли. Мальчик скорее готов проработать физически целый день или просидеть без мысли над одной и той же страницей несколько часов и вызубрить её механически, нежели подумать серьёзно несколько минут. Мало того, серьёзный умственный труд утомляет непривычного человека быстрее, чем самый сильный труд физический» [2, с. 24]. Таким образом, зубрёжка, избегание умственного труда в учебной деятельности предстают в представлениях К. Д. Ушинского безнравственными и убийственными для человека. Времяпрепровождение, при котором ребёнок остаётся «без работы в руках, без мысли в голове» К.Д. Ушинский называет лакейским и считает его самым худшим результатом неправильно организованного воспитательного процесса. Недостатки умственного труда в школе напрямую проецируются в университетское образование, и это, по мысли К.Д. Ушинского, далеко не только российская проблема и беда: «Гельмгольц также жалуется на недостаточное подготовление своих университетских слушателей к точному и самостоятельному мышлению» [1, с. 242].

Учебный труд, по Ушинскому, должен «открыть воспитаннику возможность найти себе полезный труд в мире» и «внушить ему неутомимую жажду труда» [2, с. 26]. Выбор труда (то есть выбор профессии, направления применения своих сил) К.Д. Ушинский считает важнейшей задачей школы, но связывает «приискание труда» в основном с жизнью «достаточных классов», исходя из того, что бедняка «труд и сам отыщет» [3, с. 498]. И именно через понятие «Труд» даёт К.Д. Ушинский осуществляет педагогическое целеполагание: «Дать труд человеку, труд душевный, свободный, наполняющий душу, и дать средства к выполнению этого труда – вот полное определение цели педагогической деятельности» [3, с. 498].

Понимание К.Д. Ушинским учебного труда историки педагогики XX-XXI вв. сближают с деятельностным подходом и с идеями развивающего обучения. Такова трактовка Э. Д. Днепрова: «Идея труда, впервые заявленная Ушинским в 1860 г. как ведущий социальный и этический принцип его педагогики (в статье «Труд в его психическом и воспитательном значении»), была развернута в «Педагогической антропологии» в целостную концепцию деятельности как основы педагогического процесса. Понятие «труд» здесь перерастало в категорию «деятельность», которая становилась стержневой в данной работе Ушинского, глубоко и всесторонне раскрывавшей «деятельностную сущность» человека» [5, с. 214] Э.Д. Днепров также подчеркивает самостоятельность в качестве условия и сущностной характеристики истинного учебного труда.

Критикуя теорию И.Ф. Гербарта, К.Д. Ушинский указывал на «необходимость признать в душе стремление к деятельности» [4, с. 23]. Так, скуку Ушинский, в противовес Гербарту, не объяснял утомлением, а напротив противопоставлял ему. По мысли Ушинского «…общее сознание… готово скорее назвать скуку недостатком утомления, необходимого для спокойствия души» [4, с. 23].

Педагогическая антропология К.Д. Ушинского строится на представлении о сущности человеческого существа как «человека трудящегося». Цитата «В поте лица твоего снеси хлеб твой» для великого педагога звучит определением, «довершительным законом» человеческой природы [2, с. 12]. Поэтому труд является не только источником существования, но и условием телесного, нравственного и умственного совершенствования, человеческого достоинства, счастья.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Ушинский К.Д.* Вопрос о душе в его современном состоянии / К.Д. Ушинский. Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 2. Сост. С.Ф. Егоров. – М.: Педагогика, 1988. – С. 233-282.
2. *Ушинский К.Д.* Труд в его психическом и воспитательном значении / К.Д. Ушинский. Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 2. Сост. С.Ф. Егоров. – М.: Педагогика, 1988. – С. 8-26.
3. *Ушинский К.Д.* Человек как предмет воспитания: опыт педагогической антропологии / К.Д. Ушинский. Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 5. Сост. С.Ф. Егоров. – М.: Педагогика, 1990. – 528 с.
4. *Ушинский К.Д.* Человек как предмет воспитания: опыт педагогической антропологии / К.Д. Ушинский. Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 6. Сост. С.Ф. Егоров. – М.: Педагогика, 1990. – 528 с.
5. *Днепров Э.Д.* Ушинский и современность / Э.Д. Днепров. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2007. – 232 с.

СОПОСТАВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ВОСПИТАНИЕ» В ПЕДАГОГИКЕ И СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Иванов Иван Дмитриевич
магистрант кафедры церковно-практических дисциплин,
методист международного отдела Санкт-Петербургской
Духовной Академии,
РФ, Санкт-Петербург

Аннотация: Понятие, как «воспитание» является одним из важнейших понятий для педагогической науки, однако не только педагогов волновало понимание этого термина. Святоотеческое наследие имеет огромное количество наставлений, а также рекомендаций для нравственного воспитания детей. Труды святых отцов становятся одними из главных для формирования многих педагогических концепций. Спустя многие годы, педагоги вновь обращаются к наследию святых отцов для формирования множества методик и рекомендаций для духовно-нравственного воспитания ребенка. Подходы, сформулированные святоотеческим наследием на протяжении веков, помогли сформировать и великую миссию педагога, которую можно выразить цитатой священномученика Поликарпа Смирнского: «прежде, чем учить, научись сам поступать по заповеди Господней» [7, с. 361].

Ключевые слова: воспитание, духовно-нравственное воспитание, научение, святоотеческая литература, педагоги, семья, ребенок.

A COMPARISON OF THE CONCEPT OF EDUCATION IN PEDAGOGY AND THE LITERATURE OF THE FATHERS

Ivanov Ivan D.

Abstract: The notion as «education» is one of the most important concepts for pedagogical science, but not only teachers were concerned about the understanding of this term. There is a huge number of precepts and recommendations for moral education of children from the Holy Fathers' heritage. The writings of the holy fathers become one of the main ones for the formation of many pedagogical concepts. Many years later, educators are again turning to the legacy of the holy fathers to form a multitude of methods and recommendations for the spiritual and moral education of the child. The approaches formulated by the patristic heritage over the centuries, helped to form the great mission of the educator, which can be

expressed by the quote of the martyr Polycarp of Smyrna: «before teaching, learn to do yourself the commandment of the Lord [7, p. 361].
Keywords: education, spiritual and moral upbringing, teaching, sacred and patristic literature, teachers, family, child.

Воспитание – одно из важнейших понятий как в светской, так и православной педагогике. На протяжении веков в традиции педагогической мысли вырабатывались самые разные подходы к пониманию этого термина. В течение времени педагоги пришли к выводу о том, что данную категорию необходимо рассматривать в широком, как общественное явление и в узком, как деятельность воспитателя по отношению к воспитаннику [10, с. 230].

Обычно при таком подходе исследователи классифицируют этот термин, как соотнесение умственного, трудового и физического аспекта в самом процессе воспитания [8, с. 165]. Также данную категорию можно классифицировать по ее институциональному принципу и стилю воспитания.

Рассматривая термин «воспитание» невозможно точно определить его значение. Можно лишь прояснить линию размышления педагога той или иной «школы». Общим для всех них остается то, что процесс воспитания должен быть направлен на получение детьми всех нужных умений и знаний [4, с. 40].

Этот вопрос является для многих институтов, которые занимаются образованием или научением детей. Один из таких – Церковь.

Рассмотрение термина «воспитание» в христианской традиции будет несомненно мыслиться, как процесс формирования активного и творческого усвоения духовных ценностей. Учение Церкви говорит нам о том, что все люди – дети Божии и поэтому нуждаются в духовном наставлении и воспитании. При таком образе размышлений можно смело сказать, что воспитание это процесс, за который ответственные в первую очередь: Церковь, семья и школа и это становится логичным при понимании того, что все сферы бытия переплетаются между собой.

Таким образом можно заметить, что термин «воспитание» имеет как православный, так и светский взгляд. Здесь важно уточнить, что не стоит искать противопоставления между двумя педагогическими

традициями, а стоит найти еще одну точку соприкосновения двух педагогических школ.

Примером такого соотнесения и общего понимания термина «воспитание» можно найти в святоотеческом наследии. Рассматривая подробно труды святых отцов о воспитании и научении детей, мы можем обнаружить тот факт, что, не являясь в строгом смысле педагогами – святые отцы являлись трансляторами мыслей, которые нашли свое отражение в современных традициях как светских, так и православных педагогов.

Таким образом для полного усвоения этого термина и многих схожих с ним необходимо обратиться к традиции накопленных в духовной культуре православной Церкви, как одной из хранительниц особой традиции нравственного воспитания и научения.

Рассматривая святоотеческое наследие, можно заметить, что опыт, который на протяжении веков накапливали святые отцы в своих трудах является во многом уникальным и что не мало важно – ключевым в образовании самых важных педагогических категорий, связанных с духовным воспитанием детей. В современных реалиях, когда невозможно применить строго один педагогический метод, опыт святых отцов очень часто становится – живым опытом, который помогает в научении и наставлении детей в морали и нравственной жизни, преподавая, в первую очередь, действенное знание [6, с. 81].

Обращаясь к святоотеческому наследию, очень важно отметить то, что все они преимущественно трудились над возможностью проиллюстрировать действенность знаний, преподаваемых ребенку. Они также трудились над тем, чтобы воспитатели трудились над воспитанием самосознания и самообразования, и упражнения в духовности. Воспитатель должен сам становится на путь совершенствования своих духовных качеств и потом уже передавать свой опыт ребенку. Подтверждая сказанное о том, что позиции христианской педагогике не противопоставлены другим школам, можно отметить, что святые отцы сами стояли на принципах педагогического оптимизма, когда для педагога главным становится – вера в успех и способности ребенка.

Современная педагогика должна, несомненно, расширяться, обращаясь к многовековой традиции воспитания и образования детей и при таком взгляде – обращение к святоотеческому наследию становится незаменимым помощником при создании новых концепций духовно-нравственного воспитания детей.

Возвращаясь к пониманию термина «воспитания» в святоотеческом наследии, необходимо отметить, что самые первые образова-

тельные труды приписываются Клименту Александрийскому. В своем труде «Педагог» Климент Александрийский выводит три этапа обучения человека: увещевание, воспитание и научение [5, с. 284]. Для него «воспитание» – процесс, предшествующий научению и являющийся главным в усвоении основных нравственных категорий жизни. Также в трактате приводится замечание о том, что все эти процессы должны развиваться не хаотично, а строго последовательно, потому что изначально следует призыв к вере и только после усвоения основных нравственных категорий, в процесс воспитания, начинается научение. Этот процесс протекает при приобщении к церковной жизни, потому что смысл всей педагогической науки – путь к спасению. Для Климента самым главным образом педагога является сам Иисус Христос, как совершенный Учитель, лично ведущий к спасению.

Спустя время уже в IV веке тему воспитания и свое понимание этого термина будет поднимать святитель Василий Великий. В своих многочисленных беседах он не раз касался тем научения детей, однако самым знаменитым в этой теме остается беседа «к юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями». В этом труде Василий Великий предлагает юношам выбрать безопасный путь жизни. Этот путь неразрывно связан с научением тому, что приготовит человека к вечному блаженству. Святитель всячески остерегает юношей обращать свое внимание на временные земные блага. Василий Великий дает очень важный комментарий, указывая на то, что благое может быть и вне христианских трудов, он не сколько не хочет принизить заслуги древних авторов, самое главное для него – это то, чтобы всякое учение вело к спасению [1, с. 345].

Для Григория Богослова воспитание детей – главное благо, однако святитель усматривает важность соотнесения образования и совершенствование нравственной жизни. Для Григория Богослова важно всестороннее развитие личности ребенка [2, с. 318].

Святитель Иоанн Златоуст выделял процесс воспитания в особую категорию, называя его самым святым из дел. Иоанн Златоуст стал выразителем одной из самой главной педагогической концепции, суть которой гласит, что учитель должен сам спуститься до понимания воспитуемого и вместе с ним возвышаться по ступеням учебной и нравственной жизни. В этом образе святитель видел пример Иисуса Христа, как главного Наставника и Учителя, который Сам проповедует среди своих чад. В трудах святителя мы также видим предостережение выбора ложного пути воспитуемыми [3, с. 88].

Исторические процессы достаточно изменчивы. Со сменой общественно-политических и исторических обстановок обычно возникали и новые потребности в формировании идей воспитания. Обращая взор на историю развития воспитательной деятельности на территории России можно отметить, что формироваться она начала со времен Владимира Мономаха, а окончательную форму обретает на рубеже XVIII–XIX веков. Святые отцы приложили не малые усилия для ее формирования.

Например, обращаясь к наследию святителя Тихона Задонского можно проследить продолжение педагогической традиции отцов Востока. Для святителя Тихона жизнь также была временным путем к вечности. И именно поэтому процесс воспитания и нравственного научения нужно начинать, как можно раньше, потому что именно это и может уберечь ребенка от неправильного выбора в дальнейшем. При таком развитии мысли святителя становится ясно, что путь к Богу – правильно бытие. Тихон Задонский выделял семье главную роль в процессе воспитания, который должен выстраиваться на личном примере воспитателя, а Церкви святитель выделял особое место, как помощнице в деле воспитания нравственной жизни ребенка. Выстраивал ступенчатую иерархию воспитателей святитель так: семья, Церковь и учителя [9, с. 573].

Важность научения основам христианской веры в процессе воспитания ребенка подчеркивал и святитель Игнатий Брянчанинов. Для него вера –закладывает истинные нравственные ориентиры жизни ребенка. Поэтому он, как и святитель Тихон видел важность привития духовных ценностей уже с самого рождения. Для Игнатия Брянчанинова святость, как утраченное состояние можно обрести при помощи нравственного воспитания. При этом оно должно ограждать воспитанника от негативного опыта и должно показывать истинные благие ориентиры жизни.

Несомненно, святые отцы сделали огромный вклад к целостному пониманию термина «воспитание». Обращаясь к их наследию, можно получить целостный и системный взгляд к решению проблемы понимания данного термина. Однако, важно понимать, что нельзя отринуть всей светской педагогической традиции в процессе воспитания детей. Важно не впадать в крайности и понимать, что святые отцы усматривали процесс воспитания, как приобщение ребенка к духовности, которая в свою очередь является помощницей в комплексном воспитании здоровой личности ребенка.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Василий Великий, святитель.* Избранные творения. Нравственные правила и беседы. Издательство: «Белорусский Экзархат», 2014. – 704 с.
2. *Григорий Богослов, святитель.* Творения. / Пер. Московской духовной академии. В 6 ч. М., 1843 – 1848. Ч. 1. – 1843. – 318 с.
3. *Иоанн Златоуст, святитель.* Полное собрание творений: в 12 т./ свт. Иоанн Златоуст. Т. 1, кн. 1. – Репр. Воспроизведение изд. – М.: Православная книга, 1991. – 398 с.
4. *Караковский В.А., Новикова Л.И., Селиванова Н.Л.* Воспитание? Воспита-ние… Воспитание!: Теория и практика школьных воспитательных систем. / Под ред. Н.Л. Селивановой. Изд. 2-е, доп. и перераб. – М.: Педагогическое общество России, 2000. – 40 с.
5. *Климент Александрийский.* Педагог, творения учителя церкви Климента Александрийского. / С первонач. текста пер. с примеч. Н. Корсунского. – Ярославль: Тип. губ. зем. управы, 1890. – 348 с.
6. *Лифинцева Н.И.* Святоотеческое наследие как источник формирования смыслового пространства современной педагогии // Вест. Православ. Св.-Тихонов. ун-та. Сер. IV. Вып. 3 (30). Педагогика. Психология. – 2013. – 83 с.
7. Писания мужей апостольских:/ [предисл., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. Петра Преображенского; сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч.и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева; пер. с древнегреч. протоиер. Валентина Асмуса; пер. с древнеармян. и коммент. В. М. Лурье; пер. с араб. М. В. Грацианского]. – [Изд. 2-е, перераб. и доп. Воспр. изд. 1895 г. с доп.]. – Москва: Издательский совет Русской православной церкви, 2008. – 670 с.
8. Российская педагогическая энциклопедия: в 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – 607 с.
9. *Тихон Задонский, святитель.* Собрание творений. Т. 1. Житие; Слова; Наставления. «Плоть и Дух», 2008. – 800 с.
10. Учебное пособие для студ. пед. учеб. заведений / Сластенин В.А., Исаев И.Ф., Шянов Е.Н.; под ред. Сластенина В.А. – М.: Издательский центр «Академия», 2002. – 556 с.

ПРОБЛЕМАТИКА СПОРТИВНОГО ТРАВМАТИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Илюшина Ирина Геннадьевна
старший преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Данная статья затрагивает актуальную тему проблематики спортивного травматизма на занятиях в высших учебных заведениях нашей страны. Причины, приводящие к различным видам травм. Современные способы выявления и решения данной проблемы в сфере высшего образования. Профилактические меры необходимые для эффективного предупреждения травмоопасных ситуаций на практических занятиях по элективным курсам физической культуры и спорта.

Ключевые слова: проблематика, спортивный травматизм, реабилитация, врачебный контроль, разминка, травмоопасность, травмы, инструктаж, профилактика.

THE PROBLEMS OF SPORTS INJURIES IN THE MODERN SYSTEM OF HIGHER EDUCATION

Ilyushina Irina G.

Abstract: This article concerns the actual issue of sports injuries during PT lessons in higher educational institutions of our country, the causes leading to various types of injuries and modern ways of identifying and solving this problem in the field of higher education. It deals with protective measures necessary for the effective prevention of traumatic situations in practical classes in elective courses of physical culture and sports.

Keywords: problems, sports injuries, rehabilitation, medical supervision, warm-up, injury risk, injuries, instruction, prevention.

В современной литературе и средствах массовой информации часто затрагивается тема масштабности спортивного травматизма, в то же время упускается актуальность проблем травматизма на занятиях физической культуры в современных государственных и не государственных высших учебный заведениях России и его причины.

Явно прослеживается влияние нехватки денежных средств из бюджета самих учебных учреждений и государственного финансирования физкультурно-спортивной направленности образования. Порой и высокий ценовой порог, установленный арендодателями, не позволяет отдельным учреждениям со специфической направленностью, филиалам университетов, институтов и академий снимать в аренду полноценно оборудованные спортивные сооружения, что зачастую вынуждает преподавателей-специалистов работать в нестандартных, совершенно не приспособленных к занятиям условиях, что полностью нарушает санитарно–эпидемиологические правила. Несмотря на то, что в последнее время со стороны министерств и ведомств идёт постоянное акцентирование внимания на развитие физической культуры и спорта во всех направлениях объёмы расходов в этом направлении далеки от оптимальных. В результате чего страдают все высшие учебные заведения, особенно расположенные на периферияx. Возникает множество проблем с обеспечением материальной базы спортивно – реабилитационных центров, на которые возложены обязанности врачебного контроля здоровья студентов-спортсменов. Тем самым увеличивая риск травматизма на занятиях физической культурой.

Травмы имеют определённые последствия как физиологического, так и психологического плана [2, с. 7-8]. Даже при успешном лечении и реабилитации серьёзная травма может отбить желание у студентов посещать занятия по элективным курсам физической культуры и спорта. Не стоит забывать, что последствия тяжёлых травм могу привести к потере общей и спортивной трудоспособности студентов.

Исходя их многолетнего опыта работы на практике, мною отмечены наиболее важные причины возникновения травм на занятиях по физической культуре, которые следует раскрыть для полной ясности серьёзности данной проблемы.

– Преподавание физической культуры зачастую не соответствует современным требованиям, модернизация технического прогресса напрямую коснулась спортивного оборудования и инвентаря, что требует постоянного усовершенствования (адаптации к современным

условиям) содержания учебных программ, повышение качества образовательных услуг.

– Устаревшая методика преподавания, а порой и просто её отсутствие как таковой (скомканность или пренебрежение разминкой, не соблюдение моторной плотности занятий, отсутствие создаваемых условий для восстановления функционального состояния студентов) на прямую влечёт за собой повышенную травмоопасность.

– Всё чаще встречается халатное отношение к состоянию спортивных сооружений для занятий (не соответствие размеров залов и площадок для выбранного вида спорта, отсутствие аутов, как безопасных зон, пренебрежение требованиями из ГОСТа [1, с. 1-18] для покрытий, освещения и температурного режима помещений, недостаточность вентиляции, отсутствие раздевалок и душевых). Дефекты спортивного инвентаря, не надёжные спортивные снаряды и не качественная спортивная одежда и обувь (например, новые брендовые молодёжные коллекции спортивной одежды и обуви предлагают красивые модели, но совершенно не приспособленные к занятиям спортом в обычных спортивных залах (на деревянных покрытиях) и гаревых поверхностях (уличные коробки, стадионы), которые только и доступны отдельным учебным заведениям для занятий физической культурой и спортом в современных условиях взаимовыгодных арендных отношений между государственными учебными заведениями (обеспеченными хоть какой-то спортивной базой) и негосударственными вузами (которые, арендуют простые офисные здания).

– В современной нестабильной эпидемиологической ситуации особо остро ощущается недостаточность врачебного контроля и, к сожалению, порой, полное его отсутствие, а ведь именно это главная составляющая предупреждения травматизма. Более усложняет эту проблему часто меняющиеся медицинские работники в штате негосударственных ВУЗов или полное их отсутствие.

– Фактор состояния утомления, переутомления, хронические очаги инфекций, новые виды вирусных заболеваний, часто оставляемые, без внимания индивидуальные особенности организма студентов могут повлечь за собой повышенный риск получения травм. Преимущественно распространенными видами усталостных травм были выявлены общий стресс (27%), воспаления (21%) и тендиниты (воспаление внутри или вокруг сухожилия, и, подоб-

но простой мышечной боли от переутомления, могут быть болезненными) (16%). Малоподвижный образ жизни, так же ведёт к отклонениям в состоянии здоровья (нарушения осанки и зрения, нестабильность артериального давления, увеличение массы тела). При гипокинезии страдает энергетический обмен, и нарушаются функциональные особенности физиологических систем организма студентов, а это в свою очередь и приводит к повышенному риску травматизма на занятиях.

В учебных рабочих программах по дисциплине «Элективные курсы по физической культуре и спорту», согласно ФГОС третьего поколения запланированы учебные занятия по определённым видам спорта, которые доступны для данного высшего учебного учреждения в рамках имеющихся или арендуемых спортивных сооружений или площадок.

Чаще всего травмы приходятся на занятия с элементами гимнастики, реже – лёгкой атлетики и лыжной подготовки, на третьем месте можно расположить травмы, полученные во время занятий спортивными играми (травмирование пальцев кистей, лучезапястных суставов и вывихи плечевого сустава характерны для занятий с элементами волейбола и баскетбола) и совсем небольшое количество травм на упражнения профессионально-прикладной физической подготовки. Если брать травмы в целом, то, пожалуй, на первое место можно поставить повреждение суставов, далее ушибы, переломы и вывихи.

Можно сделать следующие выводы:

1. Профилактика физкультурно-спортивного травматизма в ВУЗах на сегодняшний день находится на низком уровне и является основной задачей в сфере образования.

2. При правильной организации техники безопасности и соблюдении всех требований ГОСТ [1, с. 2–6] число травм можно свести к минимуму.

3. Инструктаж по технике безопасности в различных условиях и местах проведения занятий по элективным курсам должен быть неотъемлемой частью любого вводного занятия. Быстрое выявление причин травматизма, при занятиях упражнениями со сложными элементами отдельных видов спорта, позволит своевременно применить профилактические меры безопасности.

Пренебрежение правилами техники безопасности самими преподавателями и студентами, а также отдельные параграфы в законодательстве, не позволяющие преподавателю осуществлять страховку при выполнении травмоопасных упражнений, могут привести к непоправимым последствиям с угрозой жизни и дееспособности для занимающихся.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. ГОСТ Р 56199-2014 Объекты спорта. Требования безопасности на спортивных сооружениях образовательных организаций – М.: Стандартинформ, 2015. – 18 с.
2. *Малоземов О. Ю.* Травматизм при физкультурно-спортивных занятиях в вузе: учебно-методическое пособие для обучающихся всех медицинских групп здоровья, дисциплина «Физическая культура» / О.Ю. Малоземов, Ю.Г. Бердникова; Минобрнауки России, Урал. гос. лесотехн. ун-т, кафедра физического воспитания и спорта. – Екатеринбург, 2018. – 36 с.

ИНДИВИДУАЛЬНО-ЛИЧНОСТНЫЕ ФАКТОРЫ РЕЦЕПЦИИ ХРИСТИАНСТВА В СФЕРЕ ПРАЗДНИЧНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ[9]

Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна
старший научный сотрудник Института этнологии
и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
РФ, г. Москва

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению культурных механизмов, формирующих празднично-игровую культуру русских в процессе рецепции христианского вероучения в имперский период, когда в крестьянском сознании уже несколько веков доминировало православное мировосприятие и мировоззрение. В рамках микроисторического подхода анализируется деятельность православной Церкви, направленная на исправление реликтов дохристианской культуры в праздничной сфере и внедрения в крестьянский быт поведения, которое соответствовало бы христианским нормам. В центре внимания находится особая социальная группа – сельское духовенство, которое было наиболее близко к крестьянам как по образу жизни, так и по ментальности. Анализируются способы, к которым прибегало сельское духовенство, чтобы христианские постулаты и регламентации поведения были восприняты на «низовом» уровне. Делается вывод, что индивидуально-личностный фактор рецепции христианского вероучения является одним из наиболее значимых в процессе формирования народной празднично-игровой культуры.

Ключевые слова: антропология религии, празднично-игровая культура русских, рецепция христианства народным сознанием; индивидуально-личностный фактор формирования традиции.

9 Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования».

INDIVIDUAL-PERSONAL FACTORS OF THE RECEPTION OF CHRISTIANITY IN THE SPHERE OF THE CELEBRATIONS AND ENTERTAINMENT CULTURE OF THE RUSSIAN PEOPLE

Sleptsova (Kyzlasova) Irina S.

Abstract: The paper is devoted to the consideration of the cultural mechanisms that form the celebrations and entertainment culture of Russians in the process of the reception of Christian dogma in the imperial period, when the Orthodox worldview and worldview dominated in the peasant consciousness for several centuries. Within the framework of the microhistorical approach, the activities of the Orthodox Church are analyzed, aimed at correcting the relics of pre-Christian culture in the celebration sphere and introducing behavior into the peasant life that would correspond to Christian norms. The focus is on a special social group – the rural clergy, who were closest to the peasants both in terms of lifestyle and mentality. The methods used by the rural clergy are analyzed so that the Christian postulates and regulations of behavior were perceived at the «grassroots» level. It is concluded that the individual-personal factor of the reception of the Christian dogma is one of the most significant in the process of formation of the folk celebrations and entertainment culture.

Keywords: anthropology of religion, celebrations and entertainment culture of Russians, the reception of Christianity by the people's consciousness, individual-personal factors of tradition formation.

Празднично-игровая жизнь отражает самосознание народа и выражает особенности его менталитета. Игра же, представляя собой неотъемлемый компонент праздничных и обрядово-ритуальных комплексов, выступает как один из важнейших способов организации общественного быта. Этим объясняется пристальное внимание ученых к празднично-игровой культуре на протяжении многих десятилетий, исследующих процессы ее сложения и причины вариативности и локальности. Народная культура русских в процессе своего развития испытала на себе множество влияний, среди которых наиболее важным является принятие христианства, кардинально изменившее мировоззрение народа и в целом облик культуры. В результате христианизации Древняя Русь приобщилась к византийской цивилизации, восприняв при этом «аскетическую», а не «светскую», «гуманистическую» составляющую ее культуры [5, с. 77; 7, с. 74], что в после-

дующем в значительной степени определило направление социокультурного развития. Несомненно, что праздничная культура (и Игра в том числе), как одна из наиболее важных сфер социальной жизни, испытала на себе влияние «аскетического» отношения. Именно под его влиянием сложилось представление о греховности игр и веселья, которое глубоко укоренилось в народном мировоззрении. Это обстоятельство выдвигает на первый план проблему рецепции народным сознанием христианских догматов и канонов, т.е. исследование путей и способов усвоения христианских мировоззренческих и идеологических установок, системы ценностей, обрядности как элитой, так и массой населения.

В рамках данной статьи мы рассмотрим один из аспектов рецепции христианского вероучения в сфере народной празднично-игровой культуры в позднеимперскую эпоху, когда в крестьянском сознании уже несколько веков доминировало православное мировосприятие и мировоззрение. Этот период можно расценивать как особый, более продвинутый по сравнению с предыдущим временем этап рецепции, содержанием которого было не первоначальное ознакомление с христианской религией, а уже более глубокое ее освоение и выстраивание на этой основе повседневной жизни. Акцент делается на индивидуальном измерении деятельности Церкви: кто был проводником новых идей и социокультурных практик и какие методы воздействия применялись.

Формы, объём и характер рецепции христианского вероучения народной культурой зависят от множества факторов. При этом сам процесс рецепции всегда индивидуален. Очевидно, что такой подход выдвигает на первый план исследование индивидуально-личностных факторов рецепции, которые пока остаются вне зоны внимания, вероятно, в силу того, что сложны для наблюдения, поскольку действуют в отдельном небольшом локусе и ограниченное время, определяемое функционированием конкретного индивида. Может показаться, что их удельный вес среди причин, обуславливающих усвоение христианских канонов и, как следствие, трансформации мировоззрения и жизненного уклада, весьма невелик. Однако внимательное рассмотрение данных факторов позволяет осознать, что они являются одним из наиболее действенных механизмов перестройки всех сторон жизни крестьянского сообщества. Следует оговориться, что деятельность конкретного индивида не всегда закрепляется в дальнейшем в коллективной памяти и в коллективных практиках, которые могут со

временем вернуться к прежним формам или претерпеть трансформации, отличные от задуманных.

Обращение к индивидуальному уровню деятельности Церкви требует самого внимательного анализа форм, характера и тональности коммуникации между ее участниками – причтом и крестьянским сообществом. При этом представляется продуктивным рассмотреть общение священника и крестьянина в рамках концепции «ментальных моделей» – механизма мышления, позволяющего схематизировать и обобщать опыт человека в различных областях жизни. Они создаются индивидами на основе их уникального жизненного опыта и позволяют взаимодействовать с миром [обзор литературы см. 14]. В данном аспекте первостепенное значение имеет тот факт, что интерпретация и интериоризация поступающей информации происходит по аналогии с уже имеющимся знанием, с опорой на прошлый опыт индивида. Новая информация сравнивается с «тезаурусом… с базой стереотипов, с базой прецедентов или с базой знаний» [6, 30] и встраивается в уже существующую систему. Подчеркнем, что ментальные модели имеют личный, субъективный характер и поэтому могут значительно различаться у людей из разных социальных групп, с разным уровнем знаний и воцерковленности. Это означает, что смысл транслируемой священником информации нередко не воспринимался крестьянами, которые интерпретировали ее согласно собственным ментальным моделям.

Кроме того, эффективность коммуникации зависела от наличия или отсутствия у коммуникантов общего фонового знания, а также от психологического склада, установки на равенство или доминирование при общении, соблюдения правил этикета и многих других ситуативно обусловленных причин. Важную роль играло в целом соответствие или несоответствие образа жизни и поведения «батюшки» принятым в данном крестьянском сообществе нормам, что было основой для осмысления его в рамках оппозиции «свой» / «чужой». От этого складывалось принятие или непринятие его как члена социума и желание поддерживать предлагаемые им изменения жизненного уклада.

Несовпадение ментальных моделей священника и крестьянина являлось причиной возникновения множества частных коллизий и в некоторых случаях – провала воспитательной деятельности священнослужителя. Так, известный собиратель А.В. Балов описывает коммуникативную неудачу молодого приходского священника, не принявшего во внимание существование в сельском сообществе активно действующей социальной сети, в частности, взаимной заинтересо-

ванности и зависимости между молодежью, нуждающейся в помещении для устройства посиделок, и старшим поколением, сдающим дом для их проведения и получающим за это вознаграждение. Балов описывает ситуацию, когда местный священник решил прекратить молодежные беседы, «т.к. это грех», для которых молодежь снимала дом у одиноких стариков, что лишало тех практически единственного средства существования. Несмотря на уговоры и даже угрозы священника, старики не захотели отказаться от дохода. Молодежь также узнала об увещеваниях священника, что, естественно, настроило их против него. «В результате же всего этого появилось по отношению к священнику крайне неприязненное, можно сказать, враждебное отношение всех крестьян означенной деревни» [4, л. 26]. Естественно, что в сложившейся ситуации не приходится говорить об успехе рецепции. Отметим, что такого рода конфликты порой вырастали не только из несовпадения мировоззрений, но из отношения священников к пастве как к объекту воздействия, к материалу, из которого они должны были и имели право вылепить «правильных» христиан.

К коммуникативной неудаче нередко приводило излишнее рвение священников в стремлении подчинить прихожан своим ментальным установкам и насадить согласные с ними формы поведения. А.В. Балов приводит пример конфликта местного священника с крестьянской молодежью, обусловленный несовпадением представлений о рамках допустимого. Застав в одном доме девушек, играющих в карты накануне праздника и сделав им «надлежащее внушение о греховности такого времяпрепровождения», он отнял и разорвал карты, чем настроил их против себя. «“Ну, грех, – говорили после этого девицы, – играть на праздник…, а в другой раз не грех играть, все ведь играют, и у самого батьки детки тоже в карты играют… Так зачем же было карты-то рвать? Карты-то чем виноваты?” И девицы, конечно, были в данном случае правы» [4, л. 26]. Подобные действия священников, несомненно, усложняли коммуникацию и уменьшали эффективность предпринимаемых мер по искоренению девиантных явлений и внедрению в сознание крестьян норм христианского образа жизни. Опытными священниками хорошо осознавалось существование различающихся ментальных моделей (естественно, в соответствующих понятиях), они строили свою деятельность с их учетом.

Успех рецепции не всегда зависел от священника. Его действия порой встречали сопротивление со стороны крестьян, если они шли вразрез с устоявшимися обычаями. В таких случаях крестьяне стремились

контролировать и направлять поведение «батюшки», навязывая ему свои представления и этикетные нормы. Естественно, в этих случаях нельзя говорить о влиянии священника на прихожан и о культурно-бытовой стороне рецепции. Один из корреспондентов Тенишевского Бюро описывает попытку молодого священника заменить обед, устраиваемый крестьянами для причта в местные праздники, денежным взносом, которая не встретила поддержки у крестьян. «Впоследствии священнику пришлось отказаться от нововведений и, как он сам говорил, полузажавши уши, чтобы не слышать нередко нецензурные комплименты пьяной обедающей компании мужиков, – сидеть за столом, разделяя все их мужицкие симпатии». Способом давления на «батюшку» были игровые формы: разного рода насмешки «за его будто бы заносчивость, гордость, которую крестьяне видели в том, что он не принимал участия в их пировствах. <…> В конце концов, этого, по взгляду образованных людей, примерного пастыря стали стращать прихожане, что, если он еще будет заноситься и не исправит своего характера, сживем с места» [2, л. 3–4]. Подобное отношение крестьян вынудило священника сменить приход – переехать город.

В целом, многочисленные публикации в дореволюционных изданиях православного характера позволили достаточно полно показать деятельность священников [13], но ее детализация и конкретизация, а также представление результатов трансформации народной жизни еще требует дальнейших исследований.

Важными акторами продвижения христианских канонов в крестьянскую среду были «матушки» – жены священников и поповны, а также другие члены их семей [9; 8]. Кроме того, значительную роль в сельском социуме играла довольно большая и разнообразная категория людей, не обладавших административными рычагами, но пользовавшихся духовным влиянием – старцы, подвижники благочестия, странники, чернички, особо благочестивые прихожане и лица, составлявшие прицерковный круг. Они воздействовали на крестьянство, транслируя христианские ценности только своим поведением, знакомя крестьян с религиозной литературой и фольклором и т.п. Их деятельность способствовала христианскому просвещению крестьян, пониманию необходимости перемен в образе жизни, что отражалось и на формах праздничного времяпрепровождения.

Что касается трансформации традиционного игрового репертуара, то здесь основную роль играли учителя и некоторые категории крестьянства, тесно связанные с городом: торговцы, отходники, прислуга,

отчасти военнослужащие и т.п., поскольку священнослужители в силу своего статуса не могли принимать участия в мирских развлечениях и на своем примере демонстрировать их желательные формы. Хотя в различных публикациях, адресованных священнослужителям, часто содержались призывы о необходимости вводить «приличные народные развлечения» и своим поведением во время совместных празднеств приучать крестьян к «благообразному и чинному» застолью, реальное положение было далеко от рекомендуемого. Священник как выходец из среды близкой к крестьянам нередко придерживался тех же форм поведения, что и его подопечные [12; 10]. Это, с одной стороны, затрудняло процесс рецепции, но с другой – способствовало выстраиванию доверительных отношений между членами причта и крестьянским сообществом, что, в конечном счете, приводило к изменению в поведении крестьян: «Священник не брезгует играть с крестьянами “в рюхи”, “в лапту”, – и это составляет их гордость. “Стал-бы эк другой-от”, – говорят они. Крестьянам любо также, что священник “ручкается” (здоровается за руку) с ними при встрече и сам заговаривает с ними. <…> На какое-либо предложение священника крестьяне всегда отвечают всеобщим сочувствием…» [1, л. 12].

Рецепция христианских канонов народным сознанием реализовалась в системе запретов, разрешений и предписаний, регламентирующих бытование Игры в народной культуре. Темпоральные, локативные, возрастные, акциональные регулятивы, сложившиеся в народной культуре под влиянием православия, должны были ввести в строгие рамки празднично-игровую сферу жизни крестьян. Отметим, что в этом процессе индивидуально-личностные факторы играли сравнительно небольшую роль, они, скорее, дополняли коллективные формы контроля, заключавшиеся в соблюдении обычаев. Основным стражем порядка здесь выступало старшее поколение, которое обладало не только моральным авторитетом, но и властью. Так, в этнографических материалах обычны указания на то, что старики не разрешали играть (плясать, петь, наряжаться, устраивать посиделки и т.п.) в конкретный период времени, мотивируя это греховностью подобного времяпрепровождения. Например, в Пошехонском у. Ярославской губ. «уменье хорошо плясать считается между молодыми людьми обоего пола преимуществом. Люди пожилые смотрят на это совершенно иначе: если они и не считают уменье хорошо плясать прямо недостатком (а некоторые и считают, обзывая хорошо пляшущего презрительным прозвищем “плясун”), то не считают и достоинством. <…> Пожилым плясать отнюдь не дозволяется. Вообще же наш крестьянин смотрит на пляску, как на дело греховное» [3, л. 25]. Особенно нетерпимым отношение ко многим развлечениям было у старообрядцев. Например, в старообрядческих деревнях по рр. Лохта и Уфтюга Тарногского р-на Вологодской обл., по свидетельству, относившемуся к середине XIX века, на обычных посиделках «пляски никогда почти не бывает, и забаву эту считают здесь за весьма большой грех, называя ее дьявольской» [11, с. 146].

Таким образом, рецепция христианских установлений крестьянством во многом зависела от жизненного опыта, морально-нравственных качеств и психологических особенностей членов причта, в первую очередь священнослужителей. Их усердие, настойчивость, умение донести до паствы смысл и необходимость изменения поведения определяли образ жизни крестьянского сообщества и специфику культуры в целом. Народная, «низовая» рецепция православного вероучения программировала социальное поведение индивидов, закладывая в их сознание соответствующие христианам образы и роли, а также модели взаимоотношений в различных ситуациях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Архив Российского этнографического музея (далее АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Рождественский А. Вологодская обл., Вельский у., Есютинская вол., Усть-Подюжский Успенский приход, с. Усть-Подюга.
2. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 131. Городецкий П. С. Вологодская губ., Кадниковский у., Фетиньинская вол., Спасо-Преображенский приход, с. Спасское.
3. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1787. Л. 25. Балов А. В. Ярославская губ., Пошехонский у.
4. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1825. Балов А. В. Ярославская губ., Даниловский у., Залужская вол., с. Рождественское что в Шахове.
5. *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 758 с.
6. *Кудж С.А.* Когнитивные модели и моделирование. – М.: МАКС Пресс, 2017. – 109 с.
7. *Леонов С.В.* К вопросу о влиянии Византии на русскую историю // Исторический журнал: научные исследования. – 2012. – № 6 (12). – С. 67-76.
8. *Леонтьева Т.Г.* Мать священника в исторической памяти (по материалам дореволюционной мемуаристики) // Вестник Тверского государственного университета. – 2012. – № 14. – Серия: «История». – Вып. 2. – С. 52-64.

9. *Манчестер Л.* Сельские матушки и поповны как «агенты просвещения» в российской деревне: позднеимперский период // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России: сборник статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – С. 311-348.
10. *Морозов И.А, Слепцова И.С.* «Пространство личности» и пространство игры: ситуативный анализ // Ситуативная адекватность. Интерпретация культурных кодов: 2009 / Сост. и общ. ред. В.Ю. Михайлина. – Саратов; СПб.: Издательство ЛИСКА, 2009. – С. 108-139.
11. *Попов В.Т.* Описание Кокшеньги // Вологодские ГВ. – 1857. – № 23. – С. 143-146.
12. *Розов А.Н.* Кулачные бои в духовной среде // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации. – М.: «Индрик». – 2007. – С. 142-145.
13. *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. – СПб.: Алетейя, 2003. – 253 с.
14. *Jones N.A., Ross H., Lynam T., Perez P., Leitch A.* Mental models: an interdisciplinary synthesis of theory and methods // Ecology and Society. – 2011. – № 16 (1): 46. [online] URL: http://www. ecologyandsociety.org/vol16/iss1/art46/ (дата обращения: 09.03.2023).

СЛОЖНОСТИ СЛУЖЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ПРИХОДСКОГО СВЯЩЕНСТВА (ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ)

Листова Татьяна Александровна
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.
РФ, г. Москва

Аннотация: С начала христианизации русских земель функция распространения нового учения и приведения людей к Богу была возложена на священников. Приходской священник в глазах паствы был и остается лицом, связывающим мир земной и мир святости. Возрождение и чистота веры после 1991 г. зависят в основном от усилий каждого пастыря. В своей практике приведения людей к вере и их литургического окормления приходские священники сталкиваются с рядом трудностей. 70% русских считают себя православными, но их религиозные познания весьма ограничены. Тем более актуальным является налаживание разрушенных в советское время традиционных отношений прихожан с их духовным наставником. К числу сложностей, заставляющих корректировать линию поведения с паствой, является существующее и сейчас разнообразие представлений неканонического характера.
Ключевые слова: священник, приход, миряне, вера, православный, народная религиозность.

THE COMPLEXITIES OF THE MINISTRY OF THE MODERN PARISH PRIESTHOOD (ACCORDING TO ETHNOGRAPHIC MATERIALS).

Listova Tatiana A.

Abstract: In their practice of bringing people to the faith and their liturgical care, parish priests face a number of difficulties. 70% of Russians consider themselves Orthodox, but their religious knowledge is very limited. It is all the more urgent to establish the traditional relations of parishioners with their spiritual mentor, which were destroyed in Soviet times. Among the difficulties that make it necessary to adjust the line of behavior with the flock is the variety of non-canonical representations that still exists today.
Keywords: Priest, parish, laity, faith, Orthodox, popular religiosity.

1991 г. вернул свободу вероисповедания, то есть дал возможность Церкви свободно идти к людям, и выполнять те функции, которые были присуще ей с первых лет христианства – проповедовать учение Христа и окормлять многочисленную паству. Конкретно реализация этих функций была возложена на священников не только как миссионеров нового учения, убеждающих людей в истине христианства и спасающих их души, но и как трансляторов между небесным и мирским. Ведь при любых исторических катаклизмах приходской священник в глазах паствы оставался лицом, связывающим мирской мир с миром святости. Исполнение этих функций было честью и наградой от Бога и церкви, но возложенная высокая миссия в свою очередь требовала от рукоположенного в священство лица как духовного соответствия, так и практического умения выполнять многочисленные обязанности. Возрождение и укрепление православия, чистота и крепость веры как прежде, так и сейчас напрямую зависят от повседневных миссионерских трудов священнослужителей, прежде всего практикующей части священства – приходских батюшек. Как сказал мне один из приходских пастырей, подытоживая значение своего служения «люди видят Бога таким, каким его видит их священник». Материалы полевой работы по изучению религиозности русского населения России свидетельствуют о том, что современное русское, как и в целом православное население России, окормляют в большей части истинные подвижники веры.

Но на пути священнического служения всегда возникала масса сложностей, о чем писали еще дореволюционные авторы, обозначая не только проблемы, но и постоянные поиски оптимальных путей пастырского служения. Некоторые из тех проблем, о которых нам сообщали источники, остались как печальная традиция прошлого, некоторые можно считать спецификой современного религиозного сознания.

Приблизительно 70% населения считают себя православными, однако воцерковленными, а именно их церковь обычно относит к категории верующих, являются 3-4 %. Реальность такова, что священник в основном имеет дело именно с 70-ю процентами. В его задачу входит определить, что стоит за позиционированием себя в качестве православного и в соответствии с ответом на этот вопрос строить стратегию общения. Изучение современной религиозности показывает, что относить себя к категории православных нашим собеседникам позволяют в обобщенном виде три основных фактора: первое – наследственность. Одна из наиболее распространенных мотиваций, объясняющих право причислять себя к православным, формулируется так: мои родители и все предки были православными, православие нам присуще как бы уже на генетическом уровне. Второй фактор – крещение, чаще в несознательном возрасте, в православной церкви. И третий фактор – это проецирование православной принадлежности народа, к которому принадлежит опрашиваемый, на каждого, кто принадлежит к этому этносу. Это звучит так: «Я русский, а все русские всегда были православными, мы такой народ». До сих пор сохраняется хорошо изученное по дореволюционным источником существующее в народе утверждение следующей корреляции: русский – значит православный. Исследование религиозной ситуации до 1991 г. показало, что утвердившееся веками самосознание «православный», чувство принадлежности к слабо рефлексируемой, но признаваемой принадлежности к миру Христа, что особенно хорошо проявлялось в крестильной и похоронной обрядности, в актах самозащиты, обетной практике и т.д., сохранялось все советское время. Даже при минимуме веры в людях и отсутствии церковного окормления сохранение православной идентичности в целом стало одной из причин противостояния православия воинствующей атеистической политике государства.

Уже в конце XIX – начале XX в. священники жаловались на сложности в окормлении прихожан, обращали внимание на существующие трения между паствой и их духовными наставниками, что встречалось даже в консервативно-религиозной деревне. Однако в любом случае священник воспринимался как обязательный персонаж общественного устройства, лицо, позиционирующее собой святость церкви, не только исполнитель таинств и треб, но и как гарант сохранения религиозного, то есть в соответствии с Божьим установлением, всего уклада жизни. Современный статус священника, отношение к нему паствы и, в целом, позиции общественного мнения в отношении пастырей, при общей положительной рефлексии на возрождение приходской практики, можно назвать противоречивыми. С одной стороны, многие считают, что совершаемые священником святые таинства как бы транслируют на священнический чин сакральную, святую сущность, отсюда частая форма обращения «святой отец».

Но возвышение пастырского чина влечет за собой не только закономерное уважение, но и повышенные требования. В маленьких городах и сельской местности священник находится под постоянным вниманием, от него ждут соответствия определенным правилам поведения, обычно он выпадает из круга принятых в каждом социуме коммуникативных связей на бытовом уровне. Причем, активные критики священ-

нослужителей как правило совершенно не знакомы с организацией пастырской службы. «Некоторые попы имеют машины и ведут обычный образ жизни, не считаясь с законами церкви. А мы к таким ходим на исповедь, считаем их святыми» (студентка колледжа, г. Дмитров, 2010).

По поводу сакрального статуса священнослужения в народной религиозности интересно привести притчу, записанную известным этнографом Е.Н. Клетновой в начале XX в. на Смоленщине. «Жил страдник – ходил всё Богу молился. Под конец своих дней вырыл себе земляночку – постелился. Поп с того села его часто проведывал – ну, того-другого ему подавал. Занедужил страдник, чувствует, конец ему приходит, да и поп об нем вспомнил, думает, дай страдника отведаю, на путь наставлю. Приходит, а страдник ему: "Как ты, такой сякой жизни, меня, праведного человека наставлять можешь". И не принял попа. Занедужился после того еще сильнее, а смерти Бог не дает. Три года так пролежал ни жив, ни мертв и стал каяться, что согрешил, не приняв попа. Собрал кое как силы, поплелся в церковь. Идет дорогой, а на пути с ним такой же старичок сходится. "Здравствуй, дедушка", говорит. "Здравствуй", говорит. "А куды идешь? – Да в церковь, батюшка, поговеть, поисповедаться. – Ну и я тоже. Пойдем вместе". Пошли. Чуть идет страдник, замучился. "Хотя бы водицы попить", говорит. – "А пойдем дальше, может где и нападем". Вот видят возле самого села из-под тына поповского ручеек течет, да светлый такой. Привалился страдник, напился: "Вот так вода". "А что?" – "Да слаще меду. Вот бы разузнать, откуда такая вода берется". – "А пойдем, посмотрим". В тыну калитка, отчинили. Вошли. Что ж видят: ямка, а в ней пес лежит, а у того пса изо рта пена клубом идет, а от той пены и ручеек тот течет. Ужаснулся страдник: что ж это я наделал, осквернился. Нет, говорит другой. Ты не осквернился. То вода была пользительна. Ведь то не пес в вертограде, а поп в наряде. Что за ним водится, за то сам он ответчик, а речи его наставления, что тот ручеек всякому пользительны. Сказал и пропал. А страдник в храм пошел к тому попу исповедаться, причаститься, а после того и преставился» [2, л.13].

Осложняет духовно-миссионерское служение современных пастырей если и не слабость, то равнодушие того круга людей, которые по месту жительства могли бы считаться его прихожанами. В традиционном обществе священник отстоял от своей паствы социально, но находился с ней в едином пространстве веры, в едином религиозном поле, в основе которого было равное предстояние перед Богом. Такая ситуация в значительной степени характерна для современного села. В городах, даже небольших, при всей кажущейся абсолютно православной среде священник может сталкиваться с элементами противостояния. Приведу комментарий о. Сергия из г. Медынь по поводу моего удивления, какие трудности у него могут быть в русском городе: «Не совсем так. Приходишь, а он либо атеист, либо сектант, они не хотят. Люди как-то равнодушны. Мусульман много».

Восприятие своей православности как заведомо присущей характеристики имеет и обратную, негативную с точки зрения укрепления православия, сторону. Длительный период атеизма при отсутствии регулярного церковного окормления стал причиной начавшегося в советское время изменения статуса церкви и конкретно священников в религиозном сознании мирян. Советские власти закрыли храмы, но принудительным путем нельзя было заставить людей мыслить лишь материалистически, изгнать религиозное видение мира. Одновременно верующие были лишены возможности традиционного обращения к Богу через церковь, преследовались даже христианские атрибуты в домах. В ситуации запрета традиционного религиозного поведения, вера как бы уходит в глубь личного, скрытого сознания, следствием чего стало распространение формулы «Бог должен быть в душе». Уверенность в собственной православности приводила к выводу о правомочности и достаточности индивидуального обращения к Богу. Логичным продолжением данной концепции стала появившаяся в православной среде еще в советское время (но не среди воцерковленных) постановка вопроса: а нужен ли священник? Причем подобный вопрос актуален не столько для молодежи, которая, осваивая азы христианства, принимает и каноны церкви, сколько для лиц старшего поколения, религиозная практика которых в течение долгого времени осуществлялась самостоятельно, или с помощью так называемых «знающих» стариков, вследствие чего они не чувствуют необходимости обращения к посреднической и направляющей роли священника. Более того, некоторые из наших собеседников не понимают или не способны понять и воспринять истинность тех мистических перевоплощений, которые сопутствуют действиям священника во время различных обрядовых актов. Приведу рассуждения пожилой жительницы Смоленской области о событиях Крещенской ночи: *«В 12 часов ночи на источнике воду освящают, а до того в церкви служба. В источник священник опускает крест. Но это же хошь священник опускает крест, а святит Бог воду. Он (Бог. – Т.Л.) освятил и до восхода солнца она святая. Это и церковь говорит, что весь день. Она и год стоит – ее сам Бог освятил. Ну попы, попы… это вроде для приличия. Когда и церкви не было, ни батюшки, мы в 12 или полпервого придем, наберем воду и стоит она. (Во всех источниках?) Да,*

это по Божьему писанию. И в колодцах, в реках, озерах. Но в трубах, мне кажется, нет. А в любых водоемах вода святая» (пос. Темкино, 2006).

Многочисленные беседы со священниками в провинции (основная территория исследований – малые русские города и село) показывают, что у них могут быть разные взгляды на пути укрепления веры среди мирского населения, разные возможности активной миссионерской деятельности, даже разные взгляды на некоторые вопросы богословского характера, но при этом общее понимание сложности религиозной ситуации, требующей усилий для ее кардинального изменения. Один из актуальных вопросов – состояние веры в наши дни. Об этом пишут сами священники, пишут и исследователи православия в современной России. По словам настоятеля храма Симеона Богоприимца из пгт. Ершичи Смоленской обл. «после того, как с 90-х годов – свобода, у нас появилась иллюзия, что мы вернулись в XIX век. Но тогда эту культуру впитывали с молоком матери. Но мы вернулись в III-й век – нач. IV-го, когда все вроде признают христианство, но все язычники. Людей нужно готовить» (о. Александр (Коржаков). Смоленская обл., 2013). Сопоставляя православие в России с религиозной ситуацией в западных странах, служитель католичества ксендз из Белоруссии делает вывод относительно христианства в целом: «Нам сейчас угрожает новое язычество, христианское язычество» (пгт Россоны Витебская обл., 2010). Слабость православной веры в человеке как опасность отхода в дохристианское состояние отмечает и пожилой, умудренный опытом черниговский епископ Амвросий (Украинская церковь Московского патриархата): «Сейчас нужна не внешняя вера, а духовность. Чтобы люди жили по вере. Мы только по названию христиане, а по жизни – язычники» (г. Чернигов, 2011).

Вопрос понимания народом сущности христианства и следования его постулатам можно отнести к одной из наиболее явных проблем функционирования православия в России, это касалось дореволюционной ситуации, это актуально и сейчас. Мне думается, упомянутые выше служители церкви дают несколько преувеличенно пессимистические оценки современной ситуации. Этнографические исследования прошлого показывают, что непонимание народом некоторых положений христианства, никоим образом не препятствовало усвоению основной идеи, которая всегда имела простую формулу: Есть Бог и святые силы, крещеный человек живет в пространстве православной святости. 1000-летнее христианство на Руси исключает, на мой взгляд, возможность массового возвращения язычества, но состояние

православной веры в народе действительно требует богословского анализа, а также приложения миссионерских и катехизаторских усилий церкви, что прежде всего касается приходских священников, как лиц, осуществляющих постоянный контакт с мирским населением.

За 10 веков православия на Руси его постулаты не только стали основой религиозной жизни народа, но сформировалась так называемая православная культура, то есть каноническая православная канва была наполнена многообразием обрядов и праздников, бытовыми регламентациями, этикой поведения и т.д. В основном все составляющие этой культуры, даже имея не церковное происхождение, в своей сущности соответствуют христианскому учению. Наряду с этим присутствовала и присутствует масса представлений и обрядово-магических актов, которые явно выходят за рамки православного пространства, отражая либо безудержность и нелогичность православно-безграмотного мышления, либо являются отголосками дохристианских верований. Выбор стратегии по отношению к различным проявлениям народной православной культуры как в прошлом, так и в настоящем составляет один из наиболее важных и сложно разрешаемых аспектов служения священников, о чем, впрочем, знает каждый приходской батюшка. Стремясь к чистоте православия некоторые священники готовы искоренять любые проявления неканонических обрядовых акций, не улавливая, подчас, их православной основы, не учитывая тот факт, что каноническое учение полно лакун, которые народное воображение стремится заполнить, внести конкретику в отдельные канонические постулаты. В таких случаях жесткое противодействие местным обычаям может нарушать сложившуюся локальную традицию и, соответственно, вызывать недовольство паствы. Рефлексия мирян на позицию священника в данном случае в значительной степени диктуется той составляющей самосознания, о которой уже говорилось: логика мирян проста – наши предки так делали, а они все были православные, значит искажения веры быть не может. «Вешали раньше полотенца на кресты, сейчас венки Люди вешали – значит знали зачем, а теперь украшают цветами, венками. Нам никто не передал. Старые люди могут приходить, приносить полотенца» (агрогородок Холомерье Городокского р-на Витебской обл., 2013); На упреки священника по поводу неположенного употребления алкоголя на христианских поминках, жители Мстиславского р-на приводят такой, очень типичный, аргумент: «Сейчас все равно все с водкой. Закон уж такий. Раз мы родились в такой вере православной,

в православную веру мы и верим» (агрогородок Сапрыновичи, 2006).

Отсюда нередко следует такой вывод: священник либо неграмотный, либо слишком по-современному грамотный и поэтому не может понять веру народа. Остается только сочувствовать священникам, которых население отправляет за консультацией к местным блаженным с тем, чтобы познать правила истинного православия. Такие случае не единичны. Проблема отношения служителей церкви к народным обычаям и в прошлом постоянно поднималась в церковных трудах, причем авторы обращали внимание на необходимость понять суть народных верований, а также их значимую функцию как фактора этнической культуры, способствующего сохранению этнического, то есть русского самосознания. Приведу большую цитату из выходившего до революции «Руководства для сельских пастырей», в выпусках которого обсуждались насущные проблемы приходского служения, актуальные и для настоящего времени. «Народ имеет свое миросозерцание, которое сложилось и образовалось веками. Имеет свои верования о мире сверхъестественном, о Боге, ангелах, о святых, о загробном состоянии человека. Нужны знать местные суеверия и понятия, сличать их с общими, свойственными всему народу. И избрать образ действий к улучшению и исправлению народных понятий. Изучать светскую литературу. Например, цикл праздников. Лица святых и события христианской истории представляются и понимаются в народных поверьях и обычаях совершенно своеобразно. Иногда в этом понимании открывается участие творческой фантазии народа, иногда в нем видно простое искажение христианской истины под влиянием таящихся в народе языческих преданий. Задача пастыря исправить, очистить, возвысить понятия народа. Для этого недостаточно знания церковной истории. Нужно знать народные представления о том или ином святом, чтобы заставить переменить представления или очистить их» [3, с. 529-530]. С точки зрения этнографии, в тотальной войне служителей церкви с народными обычаями есть минус, поскольку запретительная политика может разрушать сложившееся культурное многообразие, хотя послужит очищению веры от явных суеверий. Этнографические исследования показывают, что в последние годы есть тенденция к отказу от некоторых обрядовых традиций под влиянием разъяснительных, а порой и запретительных действий священников.

Двойственное отношение вызывает у населения практика уничтожения рукописных тетрадок с молитвами и духовными стихами, которые получили широкое хождение в бесцерковное советское время. Понятно, что при переписывании, которым часто занимались малограмотные люди, вкрадывались ошибки, могли в эти тетрадки попадать

и тексты, не принятые в православной церкви. Но сам акт переписывания религиозных текстов воспринимался как благочестивое действо, как аналог молитвенной практики. К тому же для полноты святости переписывание нередко перепоручали людям, славящимся набожностью и праведностью жизни. Между тем, как мы нередко встречали, принесенные в храм тетради рассматриваются церковью лишь как сборники неканонических, наполненных ошибками текстов, и сжигаются. Понятно стремление священников вернуть людям подлинно православные тексты, но вместе с тем эти тетрадки – образец народной книжности, дававшей верующим ощущение присутствия православности в доме. Сам факт бережного отношения к этим тетрадкам может быть показателем сохранения религиозности в советское время.

Как в прошлом, так и сейчас в борьбе за чистоту веры священник оказывается в трудной ситуации. С одной стороны – он должен бороться с искажениями церковного учения, с другой – его непримиримость по отношению к обрядовым традициям неканонического характера вызывают недовольство паствы, нарушение необходимой коммуникационной, доверительной связи между мирянами и их духовником, что может грозить и уменьшением доходов церкви. Консисторские власти и раньше постоянно напоминали священникам о принципе организации служения: «Духовнику быть кротку и снисходительну. С духовными детьми не ссориться» [1, л. 18]. Как и до революции, церковные власти призывают священнослужителей вести в приходах гибкую политику.

Руководствуясь указаниями церковных верхов, каждый священник все-таки сам выбирает линию поведения, опираясь при этом на здравый смысл, степень «вредоносности» мирской обрядовой практики и собственную совесть, требующую неукоснительного служения Господу в соответствии с правилами церкви.

Традиционная церковная практика давала в руки священника целый арсенал мер воздействия на паству, среди которых самым распространенным было наложение епитимьи. Для верующих людей епитимья, то есть отлучение от таинств исповеди и, главное, от причащения, воспринималась как страшная угроза оказаться вне божественного пространства, вне благодатной силы Христа. Однако уже к концу XIX в., судя по сообщениям священников, в связи с падением религиозности епитимья начинает терять свою действенную силу. Современный священник практически лишен каких-либо возможностей духовного наказания. По общим отзывам служителей в приходах, максимум, что они могут употребить для исправления своих подопечных, это указание

читать определенное количество святых текстов, помогать бедным, совершить небольшое богомолье и т.д. Епитимья вышла из практики наказания, в силу слабой религиозности людей она не может иметь силы, а ее неисполнение, как считают мои собеседники священнослужители, оборачивается грехом для самого пастыря. В современной практике большинство священников не прибегают даже к устрашению разработанной церковью и святыми отцами концепции загробных наказаний.

И наконец, одной из сложностей пастырского служения в настоящее время, как мне кажется, можно считать само качество веры, то есть понимание сути христианства, его главных догматов. О религиозной безграмотности населения писали священники и до революции, понятно, что в советское о церковном просвещении не могло быть и речи. Между тем у приходского священника очень ограничены возможности катехизаторского просвещения. В городах есть воскресные школы, есть при храмах специальные занятия для взрослых. В сельской местности таких возможностей нет. Положительным, с точки зрения введения ребенка в мир христианства, стало включение в школьный курс уроков «Основы православной культуры», которые наибольшей популярностью пользуются именно в сельской местности. Но возможности преподавателей ограничены четкой установкой – не допустить агитации клерикализма. Преподаватель должен найти такую приемлемую форму изложения материала, чтобы одновременно ознакомить учеников с основами той веры, которая стала основой культуры их народа, но при этом не углубляться в расшифровку именно ее мистической основы, то есть ограничить сведения о Христе, Троице, о понятиях греха и наказания и т.д. Условия преподавания ОПК таковы, что священника даже не всегда приглашают на уроки с целью объяснить сущность христианства.

С 1991 года прошло уже 30 лет, которые показали как сложности возрождения регулярной практики приходского священства, так и явные тенденции устойчивого вхождения института приходских пастырей в общественную жизнь русских, признание прежнего высокого статуса священника как представителя церковной святости.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Государственный архив Вологодской области. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9472. 1834.
2. Государственный архив Смоленской области. Ф. 391. Оп. 1. Д. 6.
3. Народные поверия о некоторых священных лицах и событиях, соединяемые с праздниками в честь их // Руководство для сельских пастырей. – Т. 1. – 1863.

Секция 3

ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

МОЛИТВЕННАЯ ЛИРИКА ФЕДОРА СОЛОГУБА

Бузина Светлана Васильевна
кандидат филологических наук, преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир
Николай Савчин, иерей
студент 4 курса Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье рассматривается молитвенная лирика Федора Сологуба с точки зрения православного дискурса и мировоззренческих установок поэта. По результатам исследования делается вывод о том, что осмысление молитвы в поэтическом наследии Ф.К. Сологуба претерпело определенную эволюцию: в юношеский период творчества поэта молитва имеет воодушевленный характер молитвы, на рубеже XIX-XX вв. осмысление молитвы приобретает экзистенциальное измерение и покаянный характер.
Ключевые слова: молитвенная лирика Сологуба, православный дискурс, осмысление молитвы, характер молитвы в творчестве поэта.

PRAYER LYRICS BY FYODOR SOLOGUB

Buzina Svetlana V., Savchin Nikolay

Abstract: The article examines the prayer lyrics of Fyodor Sologub from the point of view of Orthodox discourse and the poet's worldview. According to the results of the study, it is concluded that the understanding of prayer in the poetic heritage of F.K. Sologub has undergone a certain evolution: in the youthful period of the poet's work, prayer has an inspired character of prayer, at the turn of the XIX-XX centuries the comprehension of prayer acquires an existential dimension and a penitential character.
Keywords: Sologub's prayer lyrics, Orthodox discourse, understanding of prayer, the nature of prayer in the poet's work.

Проблема взаимоотношения православного и литературного дискурсов, интеграция в литературное творчество христианской тематики представляет собой отдельный интерес как для литературоведов и лингвистов, так для богословов и религиозных философов. На протяжении всей истории человек стремился к познанию онтологической сущности Слова, его метафизическому измерению. Слово воспринимается как диалог имманентного и трансцендентного, физического и метафизического, земного и небесного. Это особенно явно прослеживается в литературном творчестве поэтов Серебряного века. В наследии представителей данного периода, несмотря на их различные мировоззренческие установки, тема молитвы как обращении человека к Высшему Началу является одной из краеугольных.

На сегодняшний день нет комплексного исследования, которое было бы посвящено теме осмысления молитвы в творчестве представителей поэзии Серебряного века. В некоторых монографиях, диссертациях и статьях затрагиваются лишь какие-то отельные аспекты представленной темы. Наглядным примером этому служит и активная публикация разного рода антологий стихотворных молитв: сборники «Русская духовная поэзия» (сост. еп. Александр (Милеант) 1996) и «Молитва поэта» (сост. В. А. Сапогов, 1999), тематический сборник «Псалтырь в русской поэзии» (2010). Подобного рода желание выделить в отечественной поэзии богословскую, аскетическую и молитвенную лирику говорит об особой актуальности этой темы.

В связи с этим наше обращение к творчеству одного из идеологов «символизма» – Федора Кузьмича Сологуба (Тетериникова) неслучайно. Тема молитвы пронизывает его поэтическое наследие. Одним из наглядных примеров этому служит стихотворение «Молитва покаяния», опубликованное 3 мая 1878 года. В предисловии к стихотворению фигурирует выдержка из гимнографического произведения св. Четыредесятницы «Покаяние отверзи ми…», воспеваемого на каждом воскресном Всенощном бдении вплоть до недели прп. Марии Египетской.

Проникаясь глубинным покаянным содержанием данного песнопения, Ф.К. Сологуб вместе с гимнографов восклицает: «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче, // Открой мне двери покаяния, Создатель и Спаситель мой!» [6, с. 13]. Поэт в покаянном сердечном порыве испрашивает у Господа простить его за содеянные прегрешения. Автор демонстрирует веру в то, что Господь слышит его прошения, молитвы, тем самым подчеркивается ортодоксальное теистическое восприятие Творца, участвующего Своим промыслом в этом мире. Стихотворение Ф.К. Сологуба приобретает Богородичное значение, что особо видно на примере следующего обращения: «Наставь меня на путь спасения, Невеста Неневестная!» [6, с. 13]. Примечательно, что это одно из первых произведений поэта, написанное им еще в 15-летнем возрасте. Учитывая это, особую глубину содержат в себе следующие слова автора: «В грехах прожив все годы лучшие…» [6, с. 13]. На первый взгляд, может показаться, что эти слова написаны человеком, который прошел уже большую часть своего жизненного пути. Однако духовная глубина этих строк принадлежит 15-летнему юноше, который имеет уже довольно содержательный опыт духовной жизни. Автор аллегорически сравнивает себя с заблудшей овцой, отбившейся от стада – Церкви Христовой. Ф.К. Сологуб воспринимает Бога не как карающего, мстительного за каждое прегрешение Судью, но как любящего Отца. «Внимай мольбе, Господь немстительный», – взывает автор в покаянном плаче. В заключительных строках показывается, что поэт не оставляет надежды на то, что Господь покроет его грехи покровом милосердия и любви.

Кенотический подтекст содержит в себе стихотворение «Господь мои страданья слышит…», написанное Ф.К. Сологубом в 1885 году. Центральная тема данного произведения – Голгофская Искупительная Жертва Господа Иисуса Христа. В очередной раз раскрывается тема покаянного плача, заимствованная из библейского дискурса и святоотеческого наследия, раскрываемая в наследии прп. Андрея Критского [3, с. 197] и свт. Игнатия (Брянчанинова) [2, с. 125]. Автор, говоря о «посланниках святых», демонстрирует свою веру в святых подвижников как посредников в деле спасения человека. Кенотическое измерение произведения Ф.К. Сологуба особенно ярко раскрывается в следующих словах: «Покорно я приемлю муки, как принимал их – Ты, Христос…» [6, с. 22]. Автор воспринимает Спасителя как аскетический идеал. Демонстрацией этого является намерение нести вместе с Христом Голгофский Крест, то есть Крест искушений, тяжесть и сложности этой жизни. В заключительных строках данного произведения Ф.К. Сологуб благодарит Господа за возможность очистить свое сердце через ниспосылаемую сверху «справедливость острых мук» [6, с. 22].

В более зрелом, 26-летнем, возрасте Ф.К. Сологуб пишет стихотворение «В час молитвы полуночной…». Представленное про-

изведение пронизано темой ангелологии: «Пред иконою святой // Встал Хранитель безпорочный, // Ангел Божий предо мной. // Купиной неопалимой озаряет трепет крыл…» [6, с. 37]. Сологуб использует библейские образ неопалимой купины, служащий, с одной стороны, прообразом Пресвятой Богородицы и, с другой стороны, символом исихазма – особой духовной практики, основанной на принципе мистического созерцания и совершения «умного делания» [5, с. 363].

Примечательно еще одно стихотворное произведение Федора Сологуба «Проглядел я очи» (1897), начинающееся словами: «Глядя на дорогу; // Провожал я ночи, // Все моляся Богу…» [6, с. 29]. В нем актуализируется тема уединенной ночной молитвы, которую преподал верующим Господь Иисус Христос: «В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу» (Лк. 6:12). Стихотворение пронизано духом горести и печали по оставленной любви. Вероятно, речь здесь идет о дружеской любви, в которой остро нуждался сам автор. В последних строках всплывает тема памятования о смерти: «Да, близка могила и моей печали» [6, с. 29].

Стихотворение «Храм затворен» (1898) пронизано экзистенциальной глубиной. Демонстрируя свои внутренние переживания, Ф.К. Сологуб восклицает:

Нет огня.
Сумрак черен
Вкруг меня.
Как молиться
И кому?
Как влачиться
В злую тьму?
Но не плачу
И бреду
Наудачу.

[6, с. 57].

Исходя из содержания становится понятно, что речь идет не о храме в прямом значении этого слова как сооружении, а о храме души. Именно поэтому у Ф.К. Сологуба он именуется затворенным, что автор испытывал в определенный момент внутренний духовный кризис. Этот кризис был вызван сомнениями, искушением маловерия.

Еще большую духовную и богословскую глубину в осмыслении молитвы приобретает творчество поэта начала 1900-х годов. Одним из самых неоднозначных и дискуссионных произведений Ф.К. Сологуба, написанным им в 1902 году, является стихотворение «Когда я в бурном море плавал…». Аллегорически сравнивая свою душу с кораблем, лирический герой терпит кораблекрушение, он молит отнюдь не Господа, но дьявола, именуя его «Отцом своим». Утверждая это, герой произведение принимает на себя всю злобу, тоску, безразличие, презрение к ближнему. В очередной раз все сводится к смерти как символу ухода от бренного мира и обретения вечного покоя [1, с. 191].

Несмотря на то, что произведение «Соборный благовест» напрямую не является молитвенным (оно представляет собой реакцию автора на неудачи страны в ходе русско-японской войны 1904-1905 годов), в нем присутствует молитвенное настроение. Это стихотворение отсылает нас к различным вариантам «Вечернего звона» как в отечественной, так и в западной поэзии. Современный исследователь Э.Р. Лассан подчеркивает, что в данном произведении «возможно, впервые в русской поэзии возникает метафора колокольного звона как вестника духа времени: благовест противопоставляется набату» [4, с. 34].

Стихотворение «Чертог Твой вижу Спасе мой» (1905) снова отсылает к православной гимнографии (песнопение «Чертог Твой вижду, Спасе» звучит во время богослужения первых трех дней святой Четыредесятницы) и Евангельскому образу Жениха – Господа Иисуса Христа, который в молитве соединяется со своей невестой – душой в брачных чертогах. Стихотворение носит покаянный характер: «Моя одежда так убога, // Так износилась по пути…» [6, с. 34]. Лирический герой Сологуба испрашивает дар слезной молитвы, способной утолить духовные муки.

За год до своей смерти Ф.К. Сологуб пишет стихотворение «Моя молитва – песнь правдивая» (1926). В его основу положено восхваление Бога за духовный опыт и возможность вознесения Творцу искренних молитв. Ф.К. Сологуб предстает как христианский персоналист, что особо выражается в следующей формулировке: «К Тебе идем путями разными» [6, с. 29]. Каждый человек имеет свой опыт духовной жизни, опыт молитвы. В этом состоит сакраментальный и интимный характер молитвы. Молитва называется поэтом «песнью правдивой», «верным стихом».

Осмысление молитвы в поэтическом наследии Ф.К. Сологуба претерпело определенную эволюцию. Если в 80-е годы, в юношеский период творчества поэта, подчеркивается воодушевленный характер молитвы, то на рубеже XIX-XX вв. осмысление молитвы приобретает экзистенциальное измерение. Объекты, символы и аллегории, вдохновляющие Ф.К. Сологуба, постоянно сменяют друг друга. В раннем творчестве восприятие молитвы базировалось на внутренних переживаниях поэта, в 1890-е-1910-е годы в условиях кризиса веры он осматривает уже внешний мир, пытаясь проникнуться смыслом своего бытия. В поздний период творчества, незадолго до смерти, Ф.К. Сологуб снова обращается внутрь себя, а его молитва приобретает покаянный характер.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Горнфельд А.Г. Фёдор Сологуб // Русская литература XX века. 1890-1910. – М.: Согласие, 2000. – С. 191.
2. Игнатий (Брянчанинов), свт. Плач мой. Аскетические опыты // Полное собрание творений и писем: в 8 т. – М.: Паломник, 2011. – Т. 1. – С. 125.
3. Кириллин В.М. Великий Покаянный канон св. Андрея Критского по древнерусской рукописи первой половины XIV в. // Герменевтика древнерусской литературы. – М., 2000. – № 10. – С. 197.
4. Лассан Э.Р. Благовест сменяется набатом (дискурс колокола в русской культуре) // Russian Journal of Linguistics. – М., 2014. – № 3. – С. 34.
5. Петров Е.А. Купина неопалимая // Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2020. – Т. 39. – С. 363.
6. Сологуб Ф.К. Полное собрание стихотворений и поэм. – СПб.: Наука, 2012. – Т.1. – С. 13.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЕНИЯХ А.Е. ИЗМАЙЛОВА

Алексей Попов, диакон
бакалавр богословия, студент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, клирик Преображенского храма микрорайона Саввино г. Балашихи,
РФ, г. Балашиха

Аннотация: Цель настоящего исследования заключается в выявлении религиозных мотивов в творчестве А.Е. Измайлова. Задачами являются краткое знакомство с фигурой русского писателя XIX столетия и с его произведениями, где были замечены отсылки к религиозным темам. Для обнаружения религиозных мотивов были изучены стихотворения Александра Ефимовича, выписаны фрагменты с кратким анализом-комментарием. Результатом работы стало разделение произведений, где выявлены религиозные темы, по темам. Выводом становится то, что труды русского поэта могут быть включены не только в историю светской Русской литературы, но и православно-религиозной.

Ключевые слова: А.Е. Измайлов, русская литература, религиозные мотивы, русская религиозная литература, русские писатели.

RELIGIOUS MOTIVES IN THE WORKS OF A.E. IZMAILOV

Popov Alexey D.

Abstract: The purpose of this study is to identify religious motives in the works of A.E. Izmailov. The objectives are a brief acquaintance with the figure of the Russian writer of the XIX century and with his works, where references to religious themes were noticed. To detect religious motives, Alexander Yefimovich's poems were studied, fragments with a brief analysis and commentary were written out. The result of the work was the division of works where religious themes were identified by themes. Russian Russian poet's works can be included not only in the history of secular Russian literature, but also in Orthodox-religious literature.

Keywords: Russian literature, religious motives, Russian religious literature, Russian writers. Keywords: A.E. Izmailov, Russian literature, religious motives, Russian religious literature.

Введение. Александр Ефимович Измайлов – русский поэт конца XVIII – начала XIX вв., ставший предшественником таких авторов, как А.С. Пушкин и М.Ю. Лермонтов. В отличие от авторов «золотого века» Русской литературы, в XX столетии он остался малоизвестным для читателей. В 2009 г. была выпущена его книга избранных произведений – впервые за сто двадцать лет (издано тысяча экземпляров) [1].

***

Александр Ефимович Измайлов родился 14 (25) апреля 1779 г. в деревне Волченка Вязниковского уезда в дворянской семье. С 1786 г. – каптенармус лейб-гвардии Преображенского полка, с 1791 г. – сержант. С 1792 по 1786 гг. проходил обучение в Горном кадетском корпусе. После увольнения с военной службы в 1797 г. являлся губернским секретарем, затем состоял в Экспедиции о государственных доходах. С 1798 г. начинает литературную деятельность. С 1800 г. – титулярный советник. В 1803 г. вступил в брак. В разное время являлся надворным советником, вице-губернатором в Твери и Архангельске, членом Министерства финансов. В 1830 г. вышел в отставку. 16 (28) января 1831 г. скончался в Санкт-Петербурге вследствие апоплексического удара. Погребен на петербургском Смоленском кладбище [2, с. 305-306].

Анализ религиозных мотивов в творениях А.Е. Измайлова. Произведения Александра Ефимовича Измайлова содержат религиозные мотивы, которые следует исследовать, дабы дать характеристику личности поэта как верующего человека, и показать темы, рассматриваемые автором в христианском контексте.

Прежде всего, следует отметить отдельным блоком те произведения, где поэт показывает свою религиозную позицию.

В 1811 г. Александр Ефимович пишет стихотворение «Раскольник Аввакум», в котором выражает свою версию старообрядческого раскола, которая мало отличается от негативной позиции того времени к отколовшейся от Церкви структуре (несмотря на развитие в то время единоверческого течения, старообрядчество воспринималось в принципе как движение однозначно негативное). Автор показывает протопопа Аввакума – основателя старообрядческого движения – человеком, не имевшим никакого образования, из-за чего высказывал сомнительные мысли: «Грехом считал о здравый ум, / За то и прозван “умоборец”. / Сей самозванец богослов / Принялся

в пятьдесят уж лет за Часослов / И самоучкою стал грамоте учиться; / Учился год, другой и начал сам учить. / Тут нечему дивиться – / Невежды все хотят учителями быть» [1, с. 41]. Последователей протопопа Аввакума Измайлов также считал людьми, далекими от образования, потому и пошедшие вслед за раскольником: «Так бредил Аввакум, и вдруг / Невежды около него стеснились в круг / И слушали его, хотя не понимали…» [1, с. 41].

9-11 апреля 1829 г. А.Е. Измайлов пишет стихотворение «Моя исповедь». Оно достаточно пространное. На первый взгляд оно не является априорно религиозным: автор рассказывает о том, что положительного и негативного он сделал. Однако само начало показывает покаянный посыл поэта, при этом в христианском духе: «За множеством хлопот и дел / Два года я уж не говел. / Грехов скопилось много, много: / Не исповедывайте ж строго» [1, с. 270].

Также заметно, что произведение составлено Александром Ефимовичем по Заповедям Декалога: а) «Аз есмь Господь Бог Твой…» – «Боюсь я Бога одного / И Богом только чту Его» [1, с. 270.]; б) «Не сотвори себе кумира…» – «Не поклоняюся болвану / И гнуть спины пред ним не стану…» [1, с. 270]; в) «Не возмеши имене Господа Бога твоего всуе» – «Нет, никогда я не божуся, / И имя Божие страшуся… <…> Не напишу в стихах “ей-богу” / И прочих запрещенных слов» [1, с. 270]; г) «Помни день субботный, еже святити его…» – «…Когда же поутру пора / Придет принесть для воскресенья / Во храме с прочими моленье – / Боюсь идти я в Божий храм…» [1, с. 271]; д) Пятая, шестая, восьмая и девятая заповеди соединены поэтом: «Противу заповеди пятой, / Равно шестой, осьмой, девятой / Я никогда не согрешал: / Родителей я почитал, / Не убивал, не воровал, / Ругался только, взятки брал… И на врагов не клеветал» [1, с. 271]; е) «Не прелюбы сотвори» – «С женою милой и прекрасной, / Как добрый муж, любовник страстный, / А то б, быть может, согрешил / Против параграфа седьмого…» [1, с. 272]; ж) «Не пожелай жены искренняго твоего…» – «Не только жен желал чужих, / Я и теперь желаю их… <…> Люблю не только молодых, / Но даже умненьких старушек: / Приятней мне беседа их, / Чем говор суетных вертушек» [1, с. 272-273]. Однако здесь же автор поясняет, что, несмотря на греховный помысел против десятой заповеди, он не согрешил ни блудом, ни каким-либо романом: «Кто делает в семье раздор, / Тот хуже для меня, чем вор» [1, с. 273].

11 мая 1830 г. вышло из-под пера стихотворение в пяти частях «Инструкция зятю моему и жене его, а моей дочери», где Александр Ефимович дает молодоженам наставления по семейной жизни. Третья часть произведения полностью посвящено теме брака в Священном Писании. Сначала он ссылается на Новый Завет (1Пет.3:1; Еф.5:22-25): «Муж есть глава жене. / Она должна ему повиноваться / И мужа своего бояться. / Поверь не мне, / Поверь ученику Христову, / Поверь Посланию Петрову / И Павла… <…> Зато и нам, мужьям, / Такую велено иметь любовь к женам, / Как возлюбил Христос Свой Храм» [1, с. 276]. Здесь же упоминается и ветхозаветный пример: «Для Сарры господин всегда был Авраам» [1, с. 276]. В четвертой части произведения вновь виден положительный религиозный настрой автора: «О Боге думайте день каждый и всяк час, / И бес ревнивости да не вселится в вас. <…> Кто тверд в религии – не может изменить» [1, с. 276].

Как можно заметить из рассмотренных произведений, русский поэт считал себя православным человеком, ссылался на Священное Писание и христианское вероучение, поддерживал официальную позицию Православную Церковь, что видно из стихотворения «Раскольник Аввакум».

Отдельный блок стихотворных произведений Александр Ефимовича Измайлова можно охарактеризовать как обличение общества в духовной слепоте и формализме в религиозной жизни.

17 мая 1815 г. поэт написал стихотворение «Священник и крестьянин». Сюжет заключается в том, что некий Парамон приходит к отцу Иоанну, говоря, что в его доме поселился домовой, который творит неурядицы, поэтому просит священнослужителя: «Пожалуй, одолжи, / Свою науку покажи, / Не дашь ли зелья мне какого / Иль корешков от домового? / А я тебе за то пшеницы четверик» [1, с. 68-69]. Пастырь, понимая, что пришедший является человеком суеверным и списывает события на несуществующего домового, пытается вразумить: «Я думал, Парамон, что умный ты мужик, / А вздор какой ты мелешь! / <…> Да нет на свете домовых… <…> Пожалуй, не греши и не мели пустого» [1, с. 69]. Произведение заканчивается тем, что отца Иоанна начали называть безбожником, «иные же ходить и в церковь перестали», а меньше чем через год перешел на другой приход. Заканчивается стихотворение следующим выводом: «Упрямых, глупых суеверов / Ничем не можно убедить; / Опасно даже им и правду говорить. / Довольно есть тому в истории примеров» [1, с. 70].

Этим произведением Александр Ефимович ставит важную пастырскую проблему: порой люди не принимают слова священнослужителя, который пытается донести до них истинное христианское учение, искореняя заблуждения, но они остаются в своем религиозном невежестве, обвиняя пастыря в искажении Писания и Предания, основываясь при этом на неавторитетных людей или вовсе искажая библейские и святоотеческие слова.

К этой же проблеме следует отнести другое стихотворение Измайлова – «Возражение пьяницы», написанное автором 15 сентября 1816 г. В произведении говорится, что священник «журил Кузьму» за пьянство, говоря: «Опомнись, воздержися; / Смотри: с питья ты стал каков! / Распух, в лохмотьях весь, нет даже сапогов! / Вино твой первый враг: его ты берегися, / Возненавидь…» [1, с. 92]. Подверженный недугу пьянства отвечает священнику: «Отец Егор! Перекрестися! / Давно ль ты сам твердил: “люби своих врагов?”» [1, с. 92]. Этими словами поэт оканчивает произведение, вновь показывая, как люди, хоть и слушая слова проповеди, искажают Писание, дабы оправдать свои страсти.

7 октября 1816 г. Александр Ефимович пишет стихотворение «Совесть разбойника»: преступник перед казнью зовет священника для исповеди. Придя, пастырь спрашивает, сколько он убил людей, но тот отвечает, что не помнит. Когда же доходит до вопроса о соблюдении поста преступник неожиданно отвечает: «Помилуй, батюшка! Да разве я татарин, / Чтоб не соблюл поста? / Избави Бог! Я христианин; / Так стану ль мясом в пост сквернить свои уста!» [1, с. 93]. Как можно догадаться, убийца не считает лишение жизни человека таким большим грехом, в отличие от нарушения постных дней. Измайлов пятью строками обличает фарисейское отношение к посту и вообще к христианскому учению, лаконично описывает духовную проблему общества: «И не разбойники за грех большой считают / В пост оскоромиться, обедню прогулять; / А ближнего оклеветать, / Имение и с ним нередко жизнь отнять – / В достоинство еще и в честь себе вменяют» [1, с. 93].

Как видно из рассмотренных произведений, автор поднимает важную проблему христианского общества – формализм в духовной жизни, невежество в религиозных вопросах и отсутствие желания вероучительного просвещения.

Заключение. Русский поэт Александр Ефимович Измайлов, как видно из анализа его произведений, входит не только в историю Русской

литературы, но и литературы религиозной. Как видно из краткого исследования, автор уделял внимание не только общей христианской теме, но и выделял проблемное место православного общества. Как известно, произведения классиков нередко содержат религиозные черты: исключением не стал и рассматриваемая личность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Измайлов А.Е.* Избранные сочинения / Вступ. ст., сост. и прим. М. Амелина. – М.: ОГИ, 2009. – 480 с.
2. *Попов А., диак.* А.Е. Измайлов и его «Кашинские и калязинские рекруты»: исследование рукописи // По пути времени… 2019-2020. Выпуск 9. / сост. КПК «Путник». – Тверь: СФК-офис, 2021. – С.305-309.

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ДУХОВНОГО ПОЭТА ФЕДОРА СЕМЁНОВИЧА ИГНАТОВА (ПО МАТЕРИАЛАМ «ВОРОНЕЖСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»)

Ряполов Владимир Николаевич
реставратор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета,
РФ, г. Воронеж

Аннотация: Целью статьи является впервые сделать попытку рассмотреть жизнь и творчество удивительного духовного поэта Федора Семеновича Игнатова. Поэт жил и творил на рубеже XIX-XX вв. в городе Воронеже. К большому сожалению, имя его оказалось забытым, что и не удивительно в годы царившего в стране безбожного атеистического режима. За основу изыскательной деятельности взяты материалы, опубликованные в «Воронежских Епархиальных Ведомостях» в годы жизни поэта и ряде других изданий.

Ключевые слова: Воронеж, поэт, творчество, духовность, Православие.

THE LIFE AND WORK OF THE SPIRITUAL POET FYODOR SEMENOVICH IGNATOV (BASED ON THE MATERIALS OF THE «VORONEZH DIOCESAN GAZETTE»)

Ryapolov Vladimir N.

Abstract: The purpose of the article is to make an attempt for the first time to examine the life and work of the amazing spiritual poet Fyodor Semenovich Ignatov. The poet lived and worked at the turn of the XIX-XX centuries in the city of Voronezh. Unfortunately, his name turned out to be forgotten, which is not surprising during the years of the godless atheistic regime that reigned in the country. The materials published in the Voronezh Diocesan Gazette during the poet's life and a number of other publications are taken as the basis of the research activity.

Keywords: Voronezh, poet, creativity, spirituality, Orthodoxy.

Случилось так, что в годы советской власти творчество духовных писателей и поэтов было вычеркнуто из анналов русской литературы, хотя многие из них не уступали по мастерству и дарованию известным классикам. В последние десятилетия началось медленное возрождение утраченных имен, появляются публикации, хотя, надо сказать, количество их не значительное. Да и немудрено, издательства гонятся за именами известными, или, как теперь говорят, «раскрученными», способными принести прибыль. Однако, мы вопреки всему, попытаемся из немалого числа всеми забытых имен поэтов и писателей, творивших на духовные темы на рубеже XIX – начала XX вв., вернуть еще одно имя – поэта Федора Семеновича Игнатова, которое может быть и известно, то небольшому числу воронежских краеведов. Так, в вышедшей в 2006 году «Воронежской историко-культурной энциклопедии» есть небольшая статья о нем, но она незначительна, и как всякая энциклопедическая заметка, состоит, буквально, из нескольких строк. При этом заметим, что то, что будет предложено в данном материале, не претендует на полноту сведений и требует дополнительных архивных изысканий, т.к. оно основывается, прежде всего, на материалах, опубликованных в «Воронежских Епархиальных Ведомостях» (далее «ВЕВ»), представляющих собой лишь эпизодические упоминания о творчестве поэта. Единственный очерк в «ВЕВ», заслуживающий внимания, принадлежит перу ректора Воронежской Духовной семинарии протоиерею Николаю Фомичу Околовичу (4.05.1863–1934), который с 1907 по 1912 год, будучи ректором, одновременно исполнял еще и обязанности главного редактора «ВЕВ». Уместно будет добавить, что в 2007 году отец Николай Околович Белорусской Православной Церковью Московского Патриархата причислен к лику местночтимых святых, как священномученик. Будучи человеком одаренным, и судя по всему поддерживающим дружбу с местной творческой интеллигенцией, отец ректор опубликовал в № 21 «ВЕВ» за 1909 год небольшую статью под названием «Краткий биографический очерк Воронежского поэта Федора Семеновича Игнатова и заметка о сборниках его стихотворений». Этим очерком мы воспользуемся в полном объеме, при этом, будем учитывать то, что биографические данные, собранные отцом ректором неоконченательные и прерываются годом издания статьи, т.е. 1909-м. Кроме того добавим к его статье материалы, которые удалось извлечь со страниц «ВЕВ» за некоторые последующие годы, а также и материалы из других источников.

И так, со слов редактора «ВЕВ» и одновременно отца ректора Николая Околовича: «Федор Семенович Игнатов, 37-ми лет, родился в городе Воронеже 13-го Февраля 1872 года. Родители его Воронежский мещанин Семен Иванович Игнатов, торговавший на базаре солониной, и Олимпиада Петровна, дочь Воронежского мещанина Петра Андреевича Болдырева. Оба они были прихожанами Кафедрального Троицкого собора и умерли – мать в 1896 году, а отец в 1906 году. У них было трое детей: Михаил, Анна и Федор. Родители Ф.С. Игнатова жили между собою несогласно. Посему, когда старшие их дети Михаил и Анна умерли в младенческом возрасте, и мать уже была беременна в третий раз, то она ушла от мужа к своему отцу, Воронежскому мещанину Петру Андреевичу Болдыреву, торговавшему обувью на Московской улице. Там спустя месяц и родился Федор, который всю свою жизнь никогда не отличался крепким здоровьем. В доме своего дедушки будущий поэт Федор Семенович Игнатов со своею матерью жил до семилетнего возраста и почти никогда не виделся с отцом. А когда торговые дела П.А. Болдырева пришли в упадок, то Олимпиаду Петровну пригласила с сыном на жительство ее родная сестра Пелагея Петровна, состоящая и ныне в замужестве за Воронежским мещанином Семеном Ивановичем Федоровым, торгующим обувью на Острогожской улице, в выходе против бакалейного магазина наследников Ф.А. Петрова. Там Олимпиада Петровна с сыном жила около 3 лет. Федоровыми вместе с другими родственниками мальчик Федор Игнатов был определен в образцовую школу при Воронежской Учительской семинарии. Как способный и прилежный мальчик, Федор в течение двух лет прошел все три отделения и, по окончании школы, был определен в бывшее Воронежское уездное училище (ныне 4-х классное городское училище) и, проучившись в нем один год в первом классе (где преподавали тоже, чему он выучился в образцовой школе при семинарии), по недостатку средств, не мог продолжать учение и был определен мальчиком в галантерейный магазин Воронежского купца Василия Петровича Селиванова на Большой Московской улице, где пробыл 6 лет. Во время службы у Селиванова Федор Семенович Игнатов почувствовал призвание писать стихотворения. Первое свое стихотворение: «Утешение» он посвятил бедному Семьянину. Долгое время (около 7 лет) Ф.С. никому не открывал о своем поэтическом таланте. В 1895 году он познакомился с бывшим ректором Воронежской Духовной семинарии и редактором «Воронежских Епархиальных Ведомостей» (ныне Воронежский кафедральный протоиерей

и член Государственной Думы 3-го созыва), протоиереем Алексеем Михайловичем Спасским, который ободрил его и посоветовал напечатать его первые стихотворения в «Воронежских Епархиальных Ведомостях» и продолжать это дело. Затем он напечатал несколько десятков стихотворений в «Душеполезном Собеседнике» и др. изданиях. Недолго пришлось Федору Семеновичу служить у Селиванова. Когда торговые дела последнего пришли в упадок, то он сам поместил Федора Семеновича в галантерейный магазин Ивана Федоровича Грачева. У Грачева он жил 4 года. А когда открылся в Воронеже первый розничный галантерейный магазин (теперь их уже три) армян братьев Терпаносовых, то Ф.С. Игнатов перешел к ним и служил у них приказчиком около 8 лет. Почувствовав суетность торгового дела и испытав множество неприятностей в служебных и вообще житейских отношениях, лишившись матери, которая очень любила сына и взаимно пользовалась его любовью, Ф.С. Игнатов возымел желание удалиться от мира, по крайней мере, отдохнуть от житейских треволнений и в покое пожить в Иерусалиме и вообще в Святой Земле и на Афоне. В Киеве он за 65 рублей купил себе билет Палестинского Общества для проезда в Иерусалим, на Афон и обратно и один в марте месяце 1899 года отправился в Иерусалим, где прожил около месяца; посетил ближайшие окрестности св. города: Вифлеем, Горний, Иордан, Хеврон (дуб Мамврийский), гору Сорокадневную и другое. Намеревался побывать и в Галилее, но по причине дурной погоды, а главным образом вследствие распространившихся слухов об эпидемиях в Галилее, это путешествие не состоялось. Из Иерусалима Ф.С. отправился на Афон, где прожил в разных русских монастырях около года. Там он понял, что религиозно-нравственное развитие и душевный покой зависят не от святыни места, а от самого себя и своих трудов и усилий. Возвратившись в Воронеж в мае 1900 года, Ф.С. снова поступил приказчиком в галантерейный магазин Ивана Федоровича Грачева, где состоит и по настоящее время. В том же (1900) году в августе он женился в городе Воронеже на дочери крестьянина Пелагеи Захаровне. Детей у них не было, и нет. В 1903 году он решился на свои собственные средства издать в городе Воронеже первый сборник своих стихотворений под заглавием: «Стихотворения Ф.С. Игнатова», в количестве 1000 экз. по 35 к. Выпуская в свет свои стихотворения, автор в предисловии считал нужным объяснить читателям, что «они видят пред собою сочинение человека, получившего самое элементарное образование и с того времени пребывающего на поприще довольно кропотливой и временем трудно выносимой работы, не дающей почти совсем свободного досуга и идущей в разрез с поэзией и вдохновением». О характере своих стихотворений он говорит, что «он сложился под давлением тех жизненных обстоятельств, которые часто приводят человека к познанию самого себя и научают искать утешение только в Боге, а на мир сей смотреть, как на юдоль изгнания и плача». Автор не надеялся на успех своего издания и решился «издать свои стихотворения только для того, чтобы поделиться добрыми мыслями с другими и не оставить свой труд зарытым в земле». Но благодаря энергии автора и сочувствию знакомых, этот сборник очень скоро разошелся в продолжение 31/3 месяцев. У самого автора остался единственный экземпляр этого сборника, испещренный поправками (карандашом), свидетельствующими о трудолюбии автора и его настойчивой заботливости об обработке стиля. Ободренный успехом своего первого сборника, заключавшего 66 стихотворений, по преимуществу религиозно-нравственного содержания, Ф.С. 8-го марта 1905 года напечатал в городе Воронеже книжку под названием: «Св. Митрофан, первый Епископ Воронежский». Эта книжка вышла в 2000 экземпляров по 10 коп. и за 2 года вся разошлась. В Октябре 1905 года был издан в Воронеже сборник стихотворений под заглавием: «Новые стихотворения Ф.С. Игнатова», в 1500 экземплярах, по 20 коп. В этом сборнике (48 страниц) вошло 18 стихотворений на политические, бытовые и другие сюжеты с 6-ю примечаниями в конце сборника. Это издание разошлось в течение года. В июле месяце текущего 1909 года выпущено в Воронеже второе, исправленное и дополненное издание стихотворений под прежним названием: «Св. Митрофан, первый Епископ Воронежский», с 20-ю примечаниями к первому, вошедшему в этот сборник стихотворению. Этот сборник вышел в 1000 экземпляров по 15 коп. Издание очень изящное, на прекрасной бумаге, шрифт великолепный и по цене (32 стр.) недорогое. Оно достойно самого широкого распространения в Воронежском крае, где свято почитается память великого угодника Божия, Святителя Митрофана. Главный склад издания находится у самого автора: Большая Московская улица, магазин наследников И.Ф. Грачева. Продаются эти книжки и в книжной лавке Митрофанова монастыря» [13, с.937-941].

Что касается вышеупомянутого сборника «Стихотворения Ф.С. Игнатова» (1903 г.), то один его экземпляр хранится в Отделе редких книг Научной библиотеки Воронежского университета. На сборнике стоит штамп «Воронежского Общественного собрания», объемом он

126 страниц. Как указал отец протоирей Николай Околович, состоит он преимущественно из стихотворений духовного содержания, хотя имеются стихи, посвященные и Александру II и Александру III, а так же природе, например, «Победа», «Весной в лесу», «Летняя ночь в роще» или «Цветок», кроме того неожиданное, как «К приезду Французского Президента в Россию». Начинается сборник поэтическим вступлением «От Автора», где есть такие строки:

«Не для тщеславия пустого / И не для временных похвал
Писал я истинное слово / И чувства сердца изливал…».

Что касается стихов духовного содержания, то можно выделить стихотворение «Бог» с такими словами:

«Велик наш Всемогущий Бог / И дивны все дела Его: –
И необъятность всех миров / Им создана из ничего!
Его Премудростию всё, / Свободно действуя, живет
И многой щедростью Его / Преизобилует – растет…»
[7, с. 5, 26].

Первое стихотворение на страницах «ВЕВ» Федора Игнатова появилось в 1896 году в № 6. В то время ему было двадцать четыре года, и это были первые, еще не уверенные шаги его духовного поэтического творчества. Стихотворение называлось «Христос воскрес!» и было опубликовано накануне Светлого Христова Воскресения. Первые его строки начинались словами:

«Очистим чувства, чтоб узреть / Свет Воскресения Христова,
Ему победную воспеть / И – радуйтесь, – услышать слово»
[6, с. 270].

В 1908-м Федор Семенович совместно с поэтами И.И. Епифановым, Иляковым, Авериным и Фоминым принял участие в издании поэтического сборника «Венокъ», средства от продажи которого, пошли на изготовления памятника воронежскому поэту Ивану Васильевичу Клягину, умершему 31 декабря 1904-го и похороненному на Чугуновском кладбище Воронежа. Весной 1910-го памятник был установлен на могиле Клягина, а 25 апреля после Литургии, состоялось его освящение, на котором присутствовали вышеназванные поэты. Ф.С. Игнатов прочитал стихотворение, посвященное рано ушедшему другу. Освящение памятника совершил ректор Духовной семинарии протоиерей отец Николай Околович в сослужении священника отца А. Палицына и диакона Кафедрального собора М. П. Павлова, за тем была отслужена панихида. События того дня описаны в № 20 «ВЕВ» за 1910 год [14, с. 593-595].

В этом же в 1910-м в № 1 «ВЕВ» были опубликованы два стихотворения поэта «Наше заблуждение», начинающееся словами:

«Почему в наше время становится
/ На земле безотрадно всем жить?
Потому что престали заботиться
/ Мы спасеньем свои дорожить…»
[8, с. 6].

И стихотворение «Мой девиз», начинающееся:

«Все в мире заняты мы ближних осужденьем
/ И всех по своему мы судим и рядим,
О слабостях других смакуем с наслажденьем,
/ На чуть порочного с презрением глядим...»
[9, с. 24].

И в этом же, 1910-м, чуть позже стихотворение «Христос Воскрес!», заканчивающееся:

«Христос воскрес! и всех людей
/ Совоскресил для жизни вечной.
Он мир любовью спас Своей,
/ И всех зовет к любви сердечной!»
[11, с. 471].

13 февраля 1911-го состоялось торжественное собрание Церковного Историко-Археологического Комитета, посвященное памяти святителя Тихона, на котором Федор Семенович прочитал свое стихотворение, которое было опубликовано в феврале того же года в «ВЕВ» под названием «Ко дню 50-летия открытия св. мощей Святителя Тихона, Задонского Чудотворца». Начиналось оно так:

«Уж полстолетия минуло / Со дня того, как муж святой,
Страны Воронежской Святитель
/ Прославлен славой неземной
И от мощей его нетленных, / Подобно солнышку с небес,
В сияньи дивном заструился / Ток исцелений и чудес...»
[10, с. 229-230].

В этом же году на страницах «ВЕВ» появилось объявление в рубрике «Библиография»: «Местный воронежский поэт Ф.С. Игнатов издал брошюру: «Ко дню 50-летия открытия св. мощей Святителя Тихона, Задонского Чудотворца, и святыни города Задонска». Воронеж. 1911 г. Стр. 1-10.

Цена отдельному экземпляру 5 коп. 1 сотня 3 руб. Издание вышло в 2000 экземплярах. Отцы настоятели церквей Воронежской

епархии и другие лица, желающие приобрести означенную брошюру, благоволят обращаться к автору по следующему адресу: г. Воронеж. Магазин наследников Грачева Федору Семеновичу Игнатову» [2, с. 479-480].

Все в том же 1911-м, вновь появилось объявление, предназначенное к сведению отцов настоятелей церквей Воронежской епархии, в котором указывалось, что преподаватель церковного пения в Задонском духовном училище священник Стефан Пчелинцев к юбилейному акту в честь 50-летия открытия нетленных мощей Святителя Тихона Задонского, положил на ноты ряд произведений. Среди которых числилось: «2) Стихи Ф. Игнатова «Уж полстолетия минуло» [12, с. 951].

В 1913 году ректор Воронежской семинарии протоиерей Николай Фомич Околович отмечал 25-летие своей служебной деятельности. Как в то время говорили, он получил множество поздравительных адресов, среди которых был и поэтический от Федора Семеновича Игнатова: «Искренно уважаемый и дорогой О. Николай!

Прошу Вас принять от меня в дни своего юбилея искренний привет, поздравление и добрые сердечные пожелания, а с тем вместе и сей мой скромный, признательный стих:

Как средь ночи темной / С неба месяц ясный,
Как порой холодной / Солнца луч прекрасный…»
[3, с. 12-13].

В этом же номере «ВЕВ» за 1913 год было опубликовано стихотворение Федора Семеновича к юбилею 300-летия царствования Дома Романова:

«Три сотни лет уже под скипетром державы
/ Потомства славного Романова Двора
Среди величия, могущества и славы
/ Стоит незыблемо Российская Страна...»

Здесь хотелось бы добавить, что этот гимн был положен на ноты А. Болотовым для двухголосного школьного пения и продавался в Воронеже: в музыкальных магазинах и у автора в магазине Грачева по цене 15 коп. за экземпляр» [4, с. 127].

4 июня 1913-го воронежская паства радостно встречала своего нового Владыку Высокопреосвященного Тихона IV (Никанорова; 13 мая 1913 – 27 февраля 1920) архиепископа Воронежского и Задонского. По этому случаю в «ВЕВ» были опубликованы приветственные поздравления, среди которых на первом месте от лица Федора Игнатова:

«Приветствуем Тебя, Владыко,
/ Благословляем Твой приезд
И молим Бога, чтоб сподобил
/ С Тобой нам жить в тиши без бед.
Мы крепко молимся с надеждой,
/ Чтоб укрепляемый Творцом
Ты был бы нам во всем примером:
/ Любвеобильнейшим отцом…»
[5, с. 679-680].

Здесь, так же хотелось бы добавить, что в августе 2000 года на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви архиепископ Тихон (Никаноров) был прославлен как священномученик.

Хотелось бы проследить и дальнейшую судьбу и поэтическое творчество, но, увы, после 1913 года фамилия Ф.С. Игнатова на страницах «ВЕВ» не упоминалась и дальнейшая его судьба пока не известна. Предполагается, что ушел из жизни Федор Семенович после 1917 года. Иначе об этом бы имелись упоминания в воронежской, не только духовной, но и светской периодической печати. Поэтому, к сожалению, место и время его упокоения не известны [1, с. 210].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Акиньшин А.Н.* Игнатов Федор Семенович // Воронежская историко-культурная энциклопедия. Персоналии. Изд. 2-е, доп. и испр. – Воронеж: Центр Духовного возрождения Черноземного края, 2009. – С. 210.
2. Библиография // Воронежские Епархиальные Ведомости № 18 от 1 мая 1911 года (неофиц. часть). – С.479-480.
3. *Игнатов Ф.С.* «Как средь ночи темной…» // Воронежские Епархиальные Ведомости № 4 от 27 февраля 1913 года (неофиц. часть; приложение). – С. 12-13.
4. *Игнатов Ф.С.* К юбилею 300-летия царствования Дома Романова // Воро-нежские Епархиальные Ведомости № 4 от 27 февраля 1913 года (офиц. часть). – С. 127.
5. *Игнатов Ф.С.* Привет. Его Высокопреосвященству, Высокопреосвящен-нейшему Тихону, Архиепископу Воронежскому и Задонскому на вступление Его в управление Воронежской паствой // Воронежские Епархиальные Ведомости № 23 от 9 июня 1913 года (неофиц. часть). – С.679-680.

6. *Игнатов Ф.С.* Христос воскрес! // Воронежские Епархиальные Ведомости № 6 от 15 марта 1896 года (неофиц. часть). – С. 270.
7. *Игнатов Ф.С.* Стихотворения. – Воронеж: Товарищество «Печатня С.П. Яковлева», Ср.-Московская ул., дом Товарищества, 1903. – 126 с.
8. *Игнатов Ф.С.* Наше заблуждение // Воронежские Епархиальные Ведомо-сти № 1 от 3 января 1910 года (неофиц. часть). – С. 6.
9. *Игнатов Ф.С.* Мой девиз // Воронежские Епархиальные Ведомости № 1 от 3 января 1910 года (неофиц. часть). – С. 24.
10. *Игнатов Ф.С.* Ко дню 50-летия открытия св. мощей Святителя Тихона, Задонского Чудотворца // Воронежские Епархиальные Ведомости № 8 от 20 февраля 1911 года (неофиц. часть). – С. 229-230.
11. *Игнатов Ф.С.* Христос Воскрес! // Воронежские Епархиальные Ведомости №16 от 18 апреля 1910 года (неофиц. часть). – С. 471.
12. Объявления // Воронежские Епархиальные Ведомости № 37 от 11 сентября 1911 года (неофиц. часть). – С. 951.
13. *Околович Н.,* протоиерей. Краткий биографический очерк Воронежского поэта Федора Семеновича Игнатова и заметка о сборниках его стихотворений // Воронежские Епархиальные Ведомости. № 21 от 1 ноября 1909 года (неофиц. часть) – С. 937-941.
14. Освящение памятника Клягину // Воронежские Епархиальные Ведомости №20 от 16 Мая 1910 года (неофиц. часть). – С. 593-595.

Секция 4

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

К ВОПРОСУ О ПЕЧАТИ ТРЕБНИКА ПРИ ПАТРИАРХЕ ИОСИФЕ

Архипов Максим Александрович
студент 1 курса магистратуры
Санкт-Петербургской духовной академии,
РФ, г. Санкт-Петербург

Аннотация: Процесс поиска удобного состава Требника при патр. Иоасафе I не был решен. Этот процесс продолжился при его преемнике патр. Иосифе. Цель данного доклада заключается в рассмотрения вопроса в восстановлении принципов изданий требников при патр. Иосифе и в фиксации вопросов, которые нуждаются в дальнейшей проработке. Задачи данного исследования заключаются в изучении, какие требники были изданы в указанный период, и в изучении их состава, а также в выяснении причин такого подхода к формированию книги. Методы работы: сравнение составов требников с предыдущими изданиями, анализ и синтез полученных данных. Актуальность исследования: на нынешний день становится более востребованным печать требника по потребам, т.е. для сельской местности – сельский, для монашествующих – монашеский, так рассмотрение данного вопроса может заинтересовать издателей требников, чтобы издать книгу с составом, который был разработан ок. 400 лет назад.
Ключевые слова: Потребник, Требник, патр. Иосиф, патр. Иоасаф I, книжная справа, богослужебные чинопоследования.

IN THE QUESTIONN OF PRINTING TREBNIK UNDER PATR. JOSEPH

Arkhipov Maxim A.

Abstract: The process of searching for a content composition of the Trebnik for Patr. Joasaphe I was not resolved. This process continued under successoring Patr. Joseph. The purpose of this paper is to consider the issue of restoring the principles of publishing Trebniks under Patr. Joseph and to fix issues that need further elaboration. The objectives of this investigation are to study which Trebniks were published during the specified period, and to study their structure, as well as to find out the reasons for this approach to the formation of the book. Methods: comparison of Trebnik's contents with previous editions' one, analysis and synthesis of the obtained data. Relevance of the study: today the printing of the Trebniks according to needs other people groups is becoming more popular, i.e. for rural areas – rural one, for monastics – monastic one, so consideration of

this issue may be of interest to publishers of Trebniks in order to publish a book with a content that was developed about 400 years ago.
Keywords: Potrebnik, Trebnik, patr. Joseph, pat. Joasaph I, book's correction, liturgical rites.

Введение

С начала издания Требника в Москве не прекращался процесс поиска универсального состава этой книги. Время патриаршества патр. Иосифа не стало исключением из этого правила. Следует заметить, что издания сделанные во время его патриаршества становятся завершающими в московской до-никоновской традиции. Цель данного доклада заключается в рассмотрения вопроса и восстановлении принципов изданий требников при патр. Иосифе и в фиксации вопросов, которые нуждаются в дальнейшей проработке.

Источники и литература по рассматриваемому вопросу

Согласно каталогу Зерновой А.С., при патр. Иосифе было издано два Требника: 1647 и 1651 гг. Издание 1651 г. также именуется Большим Требником.

Данный вопрос затрагивается в исследовании Андреева А.А.[10]

Сравнение состава

Состав данных Требников следует сравнить с изданием 1636 г., потому что данное издание имеет больше всего чинов. Данные приводятся в Таблице. Для удобства приводится деление состава на условные части, которых можно выделить десять: Первая часть – храмовые чины, вторая – чины в дни Господских праздников, третья – крещальные чины, четвертая – брачные чины, пятая – исповедальные и врачевальные чины, шестая – монашеские чины, седьмая – заупокойные чины, восьмая – различные чины, девятая – поучения, законы и святцы, десятая – чиноприемы иноверных.

10 *Андреев А.А.* Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2021. – № 35. – С. 66-115.

Таблица 1. ***Сравнение состава Требника (1636), Требника (1647) и Требника Иноческого (1651)***

Номер части	Требник (1636)	Требник (1647)	Требник (1651)
Первая	**1** Чин основанию церкве и на поставление Креста **2** Чин освящения церкви, и на водружение еже в ней святыя трапезы. И устав освящения церкви малым чином. И указ о антиминсе. **3** Чин и устав о поколебавшейся трапезе. **4-9** Чин на открытия храма, если будет какое-то осквернение		**1** Чин основанию церкве и на поставление Креста **2** Чин освящения церкви, и на водружение еже вней святыя трапезы. И устав освящения церкви малым чином. И указ о антиминсе. **3** Чин и устав о поколе бавшейся трапезе. **4-9** Чин на открытия храма, если будет какое-то осквернение
Вторая	**10** Чин на омовение святыя трапезы в Великий Четверток. **11** Последование освящения воды в праздник Богоявления. **12** Последование освящения воды в 1 день августа. **13** Последование вечерни в день Пятидесятницы.		**10** Чин на омовение святыя трапезы в Великий Четверток. **11** Последование освящения воды в праздник Богоявления. **12.** Последование освящения воды в 1 день августа. **13** Последование вечерни в день Пятидесятницы.
Третья	**14** Поучение о Крещении **15** Чин Крещения		**14** Поучение о Крещении **15.**Чин Крещения

Четвертая	**16** Последование Венчания		**16** Последование Венчания
Пятая	**17** Чин исповеди и поучения **18** Чинопоследование Соборования **19** Причастие больного в скоре	**1** Поучение об исповеди Чин исповеди мирян **2** Чинопоследование Соборования **3** Причастие больного в скоре **4 Указ о исповедании немому и глухому и бесному**	**17** Чин исповеди и поучения **18** Чинопоследование Соборования **19** Причастие больного в скоре
Шестая	**20**. Чин пострига в инока. Калагумером **21** Чин пострига в малую схиму **22** Чин мужского пострига в великую схиму **23** Чин женского пострига в великую схиму **24** Принятие в обитель человека как духовного брата		**20**. Чин пострига в инока. Калагумером **21** Чин пострига в малую схиму **22** Чин мужского пострига в великую схиму **23** Чин женского пострига в великую схиму **24** Принятие в обитель человека как духовного брата
Седьмая	**25**. Чин бываемый на разлучение души от тела. И молитва на исход души. **26** Последование погребению мирян. **27** Погребение младенцев.	**5** Последование отпевание священника, диакона и мирского человека **6** Чин отпевания священника и мирянина **7** Отпевание младенца	**25**. Чин бываемый на разлучение души от тела. И молитва на исход души. **26** Последование погребению мирян. **27** Погребение младенцев.

	28 Погребение иноков. Указ о погреюении человека, умершего в Светлую Седмицу. **29** Чин погребения священника. **30** Последование о усопших.		**28** Погребение иноков. Указ о погреюении человека, умершего в Светлую Седмицу. **29** Чин погребения священника. **30** Последование о усопших.
Восьмая	**31** Омытие Креста или св. мощей. **32** Об употреблении Агиасмы **33** Различные молебны **34** Чин за приливок здравия **36-43** Молитвы связанные с двунадесятыми праздниками. **44-45** Молитвословия над кутиею. **46-48, 57** Молитвы о доме. **49-56, 58-61** Различные чины.		**31** Омытие Креста или св. мощей. **32** Об употреблении Агиасмы **33-38.** Различные молебны **39.** Чин чадотворения **40** Чин братотворение **41** Чин за приливок здравия **43-50** Молитвы связанные с двунадесятыми праздниками. **51-52** Молитвословия над кутиею. **53-54** Молитвы о доме. **55-68** Различные чины. **81**. Чин окладывать город **82**. Начало индикта
Девятая	**35**. Правило VI Вселенского Собора, о варящих муку **62**. Месяцеслов.		**42**. Правило VI Вселенского Собора, о варящих муку **69**. Месяцеслов **80**. Номоканон
Десятая			**70-79**. Различные чинопремы

Из Таблицы 1 видно, что продолжался поиск универсального состава Требника.

Андреев А.А. отмечает, что Требник (1647) напоминает Эксомологитарий[11]. Действительно, в этом издании есть только исповедальные, врачевальные и заупокойные чины. Скорее всего за основу был взят Мирской Потребник (1639). В работе Андреева А.А. приводятся сведения о том, что также брались чины и из Потребника (1636)[12]. Следует отметить, что в данном Требнике приводится одно указание, которое не публиковалось ранее, как исповедовать глухих и немых.

Потребник (1651) имеет состав, который является симбиозом состава требников 1636 и 1639 гг. Издание 1651 г. включило в себя такие чины, которые были в требниках 1639 г.: чин братотворения, номоканон, различные чинноприемы еритиков, чин окладывания города, чинопоследование на начало индикта. Также в данном Потребнике появляется новый чин – чин чадотворения, согласно которому человек при помощи Церкви усыновлял другого человека. В Требник (1651) не вошли указ об исповеди глухих и немых, монашеские поучения, а также чин о желающих затвориться.

Итог

1. При патр. Иосифе происходил процесс книжной справы, в частности Требника, который выразился в двух изданиях этой книги, причем состав которых между собой сильно разнится.

2. Издание 1647 г. не смотря на свой маленький объем включает новое поучение – указ об исповеди глухих и немых. Скорее всего данный Требник предназначался мирянам, поскольку отсутствуют какие либо монашеские чины. Это предположение делается на основании заупокойных чинов, среди которых нет монашеского отпевания.

3. Издание 1651 г. было схоже с требниками (1623, 1625, 1633) патр. Филарета и Требником (1636) патр. Иоасафа I. Книга была предназначена для всех церковных сословий. Она частично включила чины и поучения, которые были добавлены в состав Требника в 1639 г., но следует оговориться, что далеко не все новые чины вошли в

11 См.: *Андреев А.А.* Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 82.

12 См.: Там же.

данную редакцию. В этом издании появляется новый чин – чин чадотворения.

Вопросы, которые подлежат дальнейшему рассмотрению:

1. Для чего был выпущен Требник (1647) в том составе и формате? Какова причина?

2. Что повлияло на появление указа об исповеди глухих и немых? Почему данный указ отсутствует в Потребнике 1651 г.?

3. Что послужило основой для появления чина чадотворения в издании 1651 г.?

4. Почему не были включены монашеские поучения в Требник 1651 г., которые были напечатаны в Иноческом Потребнике 1639 г.?

5. Почему в составе Требника 1651 г. нет тех чинов которые были введены в 1639, 1642 и 1647 гг.? Можно говорить о воздействии Югозадапнорусской богослужебной традиции в данный период? Данные вопросы можно считать более широкой постановкой 4-го вопроса, потому что стоит поставить гораздо шире проблему. Потребник 1651 г. является неким симбиозом Московской традиции с традициями Югозаподнорусской и Греческой. Основание считать, что было воздействие Греческой традиции, следующее: на полях 67 листа приведено слово так, как читается слово у греков (в греческой традиции “в совете”, в русской традиции “во свете”). В качестве основания утверждать о воздействии Югозаднорусской традиции следует принятие того факта, что в чинопоследовании Соборования закрепляется первое евангельское чтение Лк. зач. 53, которое было характерно для Югозаднорусских требников. До данного издания в Московских потребниках начиная с 1639 г. приводились два чтения: Ин. зач. 14 и Лк. зач. 53. По данной причине возникает ряд вопросов: почему в составе Требника 1651 г. нет тех чинов которые были введены в 1639, 1642 и 1647 гг.? Можно говорить о воздействии Югозадапнорусской богослужебной традиции в данный период?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Андреев А.А. Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2021. – № 35. – С. 66-115.
2. Потребник. М.: Печатный двор, 1636.
3. Потребник. М.: Печатный двор, 1647.
4. Потребник. М.: Печатный двор, 1651.

САМОЗВАННЫЕ «КЛИРИКИ» И НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ЮРИСДИКЦИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ БОЛГАРИИ: ЛЖЕМИТРОПОЛИТ ГРИГОР ГОШЕВ И ЛЖЕЕПИСКОП АНТОНИЙ ТОНЕВ

Павел Бочков, иерей
доктор богословия, доктор теологии, кандидат юридических наук, профессор Луганского Богословского университета, настоятель храма свт. Луки Архиепископа Красноярского г. Норильска,
РФ, г. Норильск

Аннотация: Статья посвящена новейшим случаям самосвятства и неканонической деятельности лжеклириков в пределах Болгарской Православной Церкви неизвестных российским религиоведам и исследователям церковных разделений. В научный оборот вводится информация об истории и деструктивной и мошеннической деятельности самосвятов лжемитрополита Григора Гошева и лжеепископа Антония Тонева, исследуется их происхождение, «апостольское преемство», мотивация и последствия их «служения». На основании имеющихся данных выявлено, что оба указанных лица не имеют не только канонического рукоположения, но, в случае Григора Гошева, отсутствует даже неканоническое раскольническое «поставление» и «пострижение» в монашество.

Ключевые слова: Самосвятство, лжесвященство в Болгарии, Неканонические юрисдикции в Болгарии, раскол, Григор Гошев, Антоний Тонев.

SELF-PROCLAIMED «CLERICS» AND NON-CANONICAL JURISDICTIONS IN ORTHODOX BULGARIA: FALSE METROPOLITAN GRIGOR GOSHEV AND FALSE BISHOP ANTHONY TONEV

Bochkov Pavel V.

Abstract: The article is devoted to the latest cases of self-sanctification and non-canonical activity of false clerics within the Bulgarian Orthodox Church, unknown to Russian religious scholars and researchers of church divisions. Information is introduced into scientific circulation about the history and destructive and fraudulent activities of self-consecrated false metropolitan Grigor Goshev and false bishop Anthony Tonev, their origin, "apostolic succession", motivation and consequences of their "service" are investigated. Based on the available data, it was revealed that both of these persons not only do not have canonical ordination, but, in the case of Grigor Goshev, there is not even a non-canonical schismatic "ordination" and "monastic vows".

Keywords: Self-sanctification, false priesthood in Bulgaria, Non-canonical jurisdictions in Bulgaria, schism, Grigor Goshev, Anthony Tonev.

В новейшей истории Православной Церкви проблематика церковных расколов и связанная с ней темs лжесвященства, самосвятства и религиозного мошенничества получили довольно широкое распространение. Желание одеть чужие одежды, в один миг стать иерархическим лицом, носителем пышного церковного титула, крупным руководителем церквей, епархий и монастырей, оказались весьма соблазнительным как для нравственно и психически неокрепших деятелей, так и некоторых злонамеренных граждан, хитростью и лукавой актёрской игрой сумевших заявить о себе как о религиозных деятелях.

Следует отличать неканонических клириков, представителей разного рода раскольнических сообществ, от лжеклириков. Если в первом случае мы имеем дело с людьми, по факту имеющими неканоническое посвящение в свои иерархические степени, реально осуществляющими религиозную и богослужебную деятельность, то во втором случае лжеклирики – типичные самозванцы. Поскольку в основе любого преступного деяния, как правило лежит корысть, то мы имеем полное основание рассматривать таких деятелей в качестве религиозных мошенников.

В истории Русской Церкви хорошо известны разного рода самозванцы, на протяжении долгого времени выдававшие себя за канонически рукоположенных клириков. Так, в XIX в. На Урале и в Сибири действовал выдававший себя за старообрядческого «архиепископа всея Руси и Сибири» Аркадий, в действительности являвшийся самосвятом А.С. Пикульским [29; 18, с. 114-117; 16, с. 21-23; 17, с. 369-391; 20, с. 95-103; 4, с. 197-205]. Выдавая себя за старообрядческого иерарха, Пикульский совершил ряд «священнических рукоположений», оставивших свой след в истории под названием «Беловодская иеархия» [5, с. 124-126; 15, с. 255-266].

И в XX веке немало было самозванцев, на деле не имевших никакой, даже раскольнической хиротонии. Укажем некоторые из них. Так, в Канаде в 1902 – 1908 гг. действовал лжеепископ Серафим Уствольский, на самом деле являвшийся сложившим с себя сан бывшим священником Православной Российской Церкви. В Канаде он организовал целую юрисдикцию, получившую наименование «Православная Церковь Всероссийского Патриаршества», обманом и за соответствующее вознаграждение «рукоположив» для нее несколько десятков «клириков» [10, с. 252-264]. Довольно широкую известность и распространение получила и неканоническая юрисдикция «Серафимо-геннадиевская ветвь Истинно Православной Катакомбной Церкви», в составе которой было рукоположено несколько десятков неканонических «иерархов». Все клирики этой юрисдикции безблагодатны и не имеют апостольского преемства, т.к. сама юрисдикция была основана мошенником – мирянином, лжеархиепископом Серафимом (Поздеевым), выдававшим себя за православного иерарха [10, с. 82-104; 30, с. 11-15; 2; 3].

И в последние годы в мире лжесвященников продолжают действовать разного рода дельцы, эксплуатирующие образ клирика Православной Церкви. К примеру, хорошо известна скандальная деятельность лжемитрополита Филиппа [6, с. 57-73], прошедшего тернистый путь от шоумена до «всероссийского митрополита». Периодически в сети интернет появляются разного рода персонажи, говорящие о наличии у них какой-либо хиротонии и монашеского пострига. Такого рода граждане еще в недавнее время были довольно заметны на вокзалах Москвы и Санкт-Петербурга, где они активно собирали пожертвования на несуществующие монастыри и храмы. К счастью, в последние годы в результате ряда организационных и правоохранительных мер это явление практически изжито в нашей обыденности.

Для традиционных православных стран самозванство и церковные расколы также не являются чем-то новым. В частности, в Болгарии, где еще до недавнего времени существовал крупный раскол, связанный с действиями т.н. «Альтернативного Синода Болгарской Православной Церкви», имевший собственного «патриарха» и епископат, в полной мере известно, что собой представляет церковное разделение. К счастью, раскол в Болгарской Православной Церкви, просуществовавший с 1992 по 2012 гг., был преодолен [11, с. 139-159; 8, с. 345-354; 32, с. 93-115]. Отдельные его остатки организовали малые неканонические группы известные под наименованиями:

«Альтернативная Болгарская Православная Церковь» («митрополита» Гервасия (Патырова)) и «Святая Южноболгарская Митрополия – Истинно Православная Болгарская Церковь» [8, с. 355-364]. В настоящее время на канонической территории Болгарской Православной Церкви действует довольно крупная «Болгарская Православная Старостильная Церковь» «митрополита» Фотия (Сиромахова) [9, с. 220-224], являющаяся продолжением греческого старостильного раскола и входящая в целую «семью» национальных старостильных юрисдикций. Кроме того, в пределах Болгарии действуют несколько «иерархов» находящихся в акефальном состоянии и периодически входящих в различные интернациональные «синоды».

Как видим, на долю достаточно небольшого по численности канонического епископата и клира Болгарской Церкви приходится некоторый процент представителей неканонических юрисдикций. И в Болгарии существуют отдельные граждане, выдающие себя за православных священнослужителей, на самом деле не имеющие даже раскольнического «посвящения». О двух таких малоизвестных российскому религиоведу личностях будет сказано ниже.

Во второй половине 2018 г. в популярных социальных сетях стал все чаще появляться молодой человек в облачении греческого покроя, традиционного для Болгарской Церкви, как православный иеромонах. Этим юношей оказался некий Григор Диянов Гошев. Как и в случае с большинством ему подобных лжеклириков, о его биографии нет достоверных сведений, а имеющиеся не соответствуют друг другу и имеют существенные разночтения и пробелы. Известно, что Гошев является уроженцем небольшого селения в окрестностях города Димитровграда Хасковской области Болгарии. Согласно публичным данным из его социальных сетей, Григор Гошев родился 6.12.1998, 20.07.1999 или 16.12.2000 г. По тем же данным, учился хореографии в Фракийском университете в г. Стара Загора, а со временем стал руководителем танцевальной группы «Феникс» в г. Стара Загора.

По информации, полученной от различных клириков канонической Болгарской Православной Церкви, как минимум с конца 2018 г. Григор Гошев стал активно путешествовать по Пловдивской, Великотырновской и Старозагорской митрополиям Болгарской Православной Церкви. Будучи облачен в рясу и клобук, заходил в различные православные храмы, где выдавал себя за клирика одной из упомянутых митрополий Болгарской Церкви. При этом, в разное время он выдавал себя и за монаха, и за иеромонаха, и за архимандрита, а затем

и за епископа, и за митрополита. При этом, в древнем и славном своей историей Горнооряховском монастыре во имя св. пророка Илии [37; 13] Великотырновской епархии Гошев последовательно появлялся в течение нескольких недель, каждый раз буквально «вырастая» в сане, представившись сначала мирянином, а в последний визит, представившись архимандритом. Конечно же, после этого священник монастыря попросил удалиться самозваного «архимандрита».

Разумеется, подобная деятельность не могла оставаться незамеченной со стороны священноначалия упомянутых епархий, и вскоре Григору Гошеву был задан вопрос по поводу его рукоположений и канонического статуса. Так, согласно имеющейся информации, протосинкл Старозагорской митрополии архимандрит Богослов Димитров лично изучал этот вопрос, призвав к ответу Гошева: кем и когда он был пострижен в монашество и рукоположен? На это последний заявил, что он является клириком «Истинно Православной Церкви», и монашеское пострижение и рукоположения получил от «епископа» Марка (Авксентия Добрева). Последний, в (2016-2022 гг.) являлся «иерархом» неканонического ««Иаковистского» Синода церкви истинно православных христиан Греции»», возглавляемого скандально известным «архиепископом» Иаковом (Яннакисом), и по сути являющимся продолжением греческого старокалендарного раскола [9, с. 82-86]. В 2021 г. Добрев в качестве «архиерея» вошел в состав «Российской Православной Кафолической Церкви» «митрополита» Михаила (Анашкина) [7, с. 14-28]. Однако сам Марк (Добрев) решительно отверг подобные утверждения, сообщив, что Гошев действительно просил его о пострижении в монашество и рукоположениях [22].

Стоит отметить, что в различное время Гошев утверждал, что имеет рукоположение от уже упомянутых «митрополита» Гервасия (Патырова) и «архиепископа» Иакова (Яннакиса), однако оба неканонических «иерарха» отрицают данные «посвящения», отмечая странности характера и поведения самого Гошева [22]. Подобным же образом Гошев пытался выдать себя за ставленника «митрополита» Иннокентия (Петрова), последнего руководителя «Альтернативного Синода Болгарской Православной Церкви», в 2012 г. через покаяние принятого в сане епископа в Болгарскую Православную Церковь [31]. Однако на момент воссоединения с Церковью еп. Иннокентия, Гошеву было, предположительно, от 12 до 15 лет, и говорить о его пострижении и рукоположении иерархом, твердо вставшим на путь канонического служения в Церкви, говорить не приходится.

На самом деле, согласно доступным фотоснимкам и информации, предоставленной в частных беседах отдельными клириками, свое обучение и посвящение Гошев получил у другого самосвята – самозваного епископа Антония Тонева. На имеющихся у автора фотоснимках отчетливо видно, что самодельные архиерейские облачения красного цвета надеты сначала на Атонии Тоневе, а затем на Григоре Гошеве. Нетрудно догадаться, что более опытный «наставник» «поделился благодатью» со своим юным учеником и соратником.

Тут стоит сказать и об Антонии Тоневе. По сравнению с Гошевым, он гораздо более известен болгарским верующим. Антоний (в миру – Тонио Иванов Тонев), родился в 1970 г. и происходит родом из городка Гълъбово, Старозагорской области. Вступил в брак. Свое священническое рукоположение он получил от митрополита Софрония (Стойчева) (1897-1995) в начале 1990-х гг. Митрополит Софроний (Стойчев), в качестве архиерея Доростольской епархии в 1992 году уклонился в раскол, поддержав создание неканонического «Альтернативного Синода Болгарской Православной Церкви», однако не был подвергнут церковному прощению. Именно в составе этой неканонической юрисдикции Тонев был рукоположен в сан диакона, а затем и священника. В 1994 г. митрополит Софроний ушел на покой и в 1995 г. скончался [36, с. 191], а Тонев продолжил свое служение. В 2004 г. решением органов судебной власти практически все храмы и монастыри «Альтернативного Синода» были переданы законному владельцу – Болгарской Православной Церкви, после чего большинство епископата и клириков принесли покаяние и вернулись в каноническую Церковь. В расколе остались самые упорные и нераскаянные клирики, канонический статус которых, в большинстве случаев не мог быть подтвержден в БПЦ. По каким-то причинам Тонев не вошел в остатки «Альтернативного Синода» под руководством Иннокентия (Петрова), предпочтя войти в юрисдикцию «Истинно Православной Болгарской Церкви» (ИПБЦ) «епископа» Даниила (Стойкова). Однако, обладая сложным авантюрным характером и неуживчивостью, Тонев, очевидно, имел довольно слабые канонические связи с этой структурой, и, по некоторой информации, был в ней извержен из сана [38].

Приблизительно начиная с середины 2000-х гг., Тонев стал выдавать себя за православного епископа, якобы рукоположенного в «Альтернативном синоде» «митрополита» Иннокентия (Петрова) [27]. Детальная проверка этой версии показала, что Тонев самовольно провозгласил себя епископом, не имея даже раскольнической «ар-

хиерейской хиротонии». Вероятно, не удовлетворяясь одним лишь только церковным служением, Тонев активно приступил к реализации различных мошеннических схем и проектов. При том, к 2009 г. в отношении него уже было известно, как минимум о двух условных сроках, назначенных судами г. Елхово Ямбольской области и г. Чирпан Старозагорской обл. [24]. В свои махинации ему удалось втянуть и саму юрисдикцию ИПБЦ. Так, в 2009 г. он обманом выманил у женщины крупную сумму денег в качестве комиссионных за получение некоего крупного кредита. При этом, пострадавшая была фиктивно оформлена на целых четыре должности сотрудницы «Истинно Православной Болгарской Церкви»: в качестве «обер-секретаря, исполнительного директора, заведующего отделом «Связей с общественностью» и экономический отдел ИПЦ» [24]. В этот же период стало известно, что Тонев «приступил к строительству Богородичного монастыря и часовни в селе Узундёво. Вместе со своей женой Тонев зарегистрировал благотворительный фонд «Добрый самаритянин» [33], и уже самостоятельно – еще две компании со штаб-квартирой в Варне – «Православные приюты – Христос Спаситель» и «Тодон-Комфорт». Он [также] является администратором двух других [зарегистрированных компаний] – «Реформатской православной церкви» на улице «Беньковски» в Софии и «Дидоны – Даниэля Марчева» в селе Узунджово, Хасково» [24]. В его приюте, по имеющейся информации было около 40 обездоленных. И при этом Тонев пытался завладеть их имуществом и принуждал их оформлять на свое имя банковские кредиты, «якобы для приюта» [38]. Знавшие Тонева клирики заявляли о том, что престарелых подопечных Тонев заставлял заниматься попрошайничеством и обходить жилые дома с просьбами пожертвований на пропитание [24]. Из тех же источников было известно о некой масштабной афере, связанной с продажей лизинговой автомобильной техники (грузовиков), в результате которой Тонев «ограбил автосалон» и еще ряд потерпевших на весьма крупную сумму. В результате этих действий он был объявлен в полицейский розыск [24].

В период 2006-2014 гг. проживал в квартале Долно Езерово г. Бургаса, где построил небольшую часовню во имя Пресвятой Богородицы, в которой совершал богослужения [27]. К середине 2014 г. был приговорен к семилетнему тюремному сроку в Старозагорской тюрьме за несколько мошеннических преступлений и неуплату алиментов. Однако главным являлось крупное мошенничество, которое Тонев совершил в октябре 2009 г. Суть аферы заключалась в том, что Антоний представился руководителю строительной компании в качестве священнослужителя «Реформатской православной церкви», уполномоченного заниматься реконструкцией монастыря, расположенного «на горе Странджа – “Святой Живой Источник” возле села Голямо Буково» [38] за счет средств европейских программ восстановления храмов и монастырей малых религиозных общин, и имеющего право самостоятельно выбирать подрядчика для таких работ. Обманом заставив перевести себе на счет крупную денежную сумму в залог качественно выполненных работ, Антоний бесследно исчез. Будучи приговоренным к длительному сроку заключения Окружным судом г. Бургаса, Антоний выступил в прессе со словами покаяния и сожаления о своей мошеннической деятельности. При этом сами журналисты отмечали, что это была уже 12 по счету судимость «отца Антония» [21]. В мае 2016 года, решением Варненского окружного суда у него было конфисковано имущество в размере 239 160 лев, вырученное от продажи его двух автомобилей и двухэтажного дома в г. Варна [28; 19].

Выйдя на свободу в 2020 г., Антоний Тонев обосновался в Старозагорской области и вновь приступил к своей раскольнической и мошеннической деятельности, а именно: стал собирать пожертвования на строительство часовни «святой преподобной Стойны» в селе Пъстрен в Старозагорской области [34]. При этом, «преподобная Стойна» – это монахиня Стойна (Димитрова) (1883-1933), которая была известна как «целительница» и «ясновидящая», и являлась предшественницей небезызвестной Ванги (1911-1996). Как и Вангу, Стойну отказались канонизировать в канонической Болгарской Православной Церкви, справедливо считая их обеих оккультистками и колдуньями [12]. Это обстоятельство нисколько не смутило Тонева охотно монетизировавшего народные полуоккультные верования и почитания псевдосвятых. В связи с этим, Старозагорская митрополия выступила с официальным предостережением от поклонения неканонизированным лицам, а также с призывом воздержаться от сборов пожертвований на часовню [35]. Также было указано, что помимо часовни будет построен и главный храм под названием «Народный Болгарский Святой», в котором будут осуществлять поклонение неканонизированным лицам, в том числе известному подвижнику дедушке Добре (1914-2018), национальному герою Болгарии Василию Левскому (иеродиакон Игнатий (Кунчев)) (1837-1873), дедушке Влайчо [25; 26] (1894-1981) [35]. В отличие от предыдущих периодов «религиозной активности», с 2020 г. Антоний Тонев открыто выдавал себя

за православного епископа [1]. Основным источником дохода стало совершение треб. Известно, что он активно разъезжал по Старозагорской области и совершал отпевания и освящение домов верующих, убежденных, что они пользуются услугами канонического клирика.

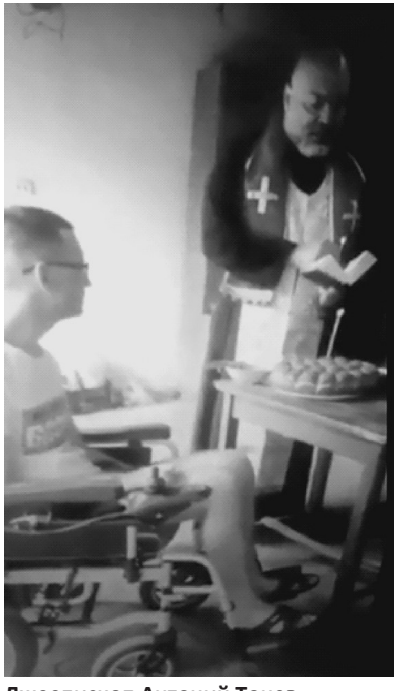
Вероятно, в начале 2020 г. состоялось знакомство Григора Гошева и Антония Тонева. Последним самозваный клирик и был «пострижен и рукоположен» во все степени «священства» [23]. После этого в социальных сетях Григора Гошева появились фотографии в богослужебном самодельном епископском облачении Тонева, а также с самодельными посохом и архиерейским жезлом. Как и Тонев, Гошев также стал совершать различные требы, водосвятные молебны, освящение домов и панихиды, вводя доверчивых людей в соблазн. При этом, в августе 2022 г. Гошев откровенно выдавал себя за православного митрополита [14], и по традиции Болгарской Церкви прикрепил на свой монашеский клобук крест – знак достоинства митрополита. Примечательно, что фотографий с кадрами служения литургии у Гошева отсутствуют, что может говорить о том, что литургическая практика у самосвята отсутствует, как и само «апостольское преемство». Имеется лишь одна видеозапись, где Гошев под видом священника читает псалмы во время вечернего богослужения, стоя посреди православного храма. Вероятно, видео сделано в одной из церквей канонической Церкви, где он ввел в заблуждение и местного священника. Подобным образом было сделано и опубликовано еще несколько снимков. Так, выдавая себя за православного священнослужителя, Гошев посетил Басарабовский морнастырь, – место аскетического подвига святого Димитра Басарабовского, расположенное в 10 километрах от г. Русе, где сделал несколько снимков в одеждах клирика Православной Церкви с целью их дальнейшего распространения в социальных сетях.

Известно, что наглая деятельность в качестве лжесвященника Гошева вызвала волны негодования у обманутых людей, и осенью 2022 г. Гошев был избит неизвестными, вследствие чего попал в больницу, где некоторое время поправлял здоровье. Вероятно, данный инцидент заставил его быть осмотрительней, т.к. на первую половину 2023 г. Гошев перестал публиковать свои фотографии в православных богослужебных одеждах, оставив лишь фото с различных фольклорных фестивалей, где он выступал в качестве артиста. Маловероятно, но не исключено, что к марту 2023 г. Гошев прекратил заниматься неканонической религиозной деятельностью.

Что же касается лжеепископа Антония Тонева, то по состоянию на февраль 2022 он продолжал считать себя «епископом» и занимался незаконным совершением треб на территории Старозагорской митрополии. Примечательно, что во время своих требных богослужений, он одевал малый омофор поверх епитрахили, очевидно считая себя православным «иерархом».

Подводя итог описанию деятельности двух практически неизвестных русскому исследователю церковных разделений и лжесвященства, стоит сказать, что такое явление, как религиозное самозванство, всегда присутствовало в жизни Православной Церкви. Информация о самозваных лжеклириках должна быть тоже систематизирована и принята к сведению в Церкви, дабы в будущем можно было иметь возможность залечить раны, нанесенные ими обманутым верующим. Как видим, ни Антоний Тонев, ни Григор Гошев за время своей «ре-

Лжемитрополит Григор Гошев. *август 2022*



Лжеепископ Антоний Тонев во время «требоисполнения», обратим внимание на самодельный «мини-омофор». *2020 г.*

лигиозной активности» не смогли не только найти себе какое-либо «пристанище» в виде неканонической юрисдикции, но и не смогли объединить вокруг себя даже самое малое число последователей и заявить о наличии у них общины. Последнее обстоятельство лишь свидетельствует об исключительно корыстных и девиантных мотивах поведения обоих лжеепископов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Petkova Desislava.* Лъжеепископ събира дарения за манастир // ТВ СТЗ [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: http: //tvstz.com/2020/10/15/lazheepiskop-sabira-dareniya-za-manastir/– (дата обращения: 09.03.2023).
2. *Алексеев, В.В., Нечаева, М.Ю.* Воскресшие Романовы?.. К истории самозванчества в России XX века. Ч. I. – Екатеринбург, 2000.
3. *Алексеев, В.В.,* Нечаева, М.Ю. Воскресшие Романовы?.. К истории самозванчества в России XX века. Ч. 2. – Екатеринбург – Челябинск, 2002.
4. *Арсений (Швецов), святитель, епископ Уральский и Оренбургский.* Самозванец, мнимый беловодского поставления архиепископ Аркадий (1881, 1896) // Арсений (Швецов), святитель, епископ Уральский и Оренбургский. Собрание сочинений: Выпуск 2: Исторические и историко-мемуарные сочинения. Подг. текстов к изданию, научная редакция, сост., прим. В.В. Боченков. Общ. ред. В.В. Волков. – Москва – Ржев: Маргарит, 2010. – С. 197-205.
5. *Белобородов С.А.* Славяно-беловодская иерархия (материалы для истории затянувшейся мистификации) // Сибирь на перекрестье мировых религий. – Новосибирск, 2002. С. 124 – 126.
6. *Бочков П.В., свящ.* Из шоу-бизнеса в «схимитрополиты»: история неканонической группы «митрополита» Филиппа // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – Выпуск № 3 (17). – Пенза, 2020. – С. 57-73.
7. *Бочков Павел, свящ.* Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. Т. 2: Реформаторские расколы: монография. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – СПб.: Свое издательство, 2018.
8. *Бочков Павел, свящ.* Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 3: Идейно-национальные расколы. Непризнанные национальные юрисдикции: монография. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – СПб.: Свое издательство, 2018.
9. *Бочков Павел, свящ.* Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 4: Греческий старостильный раскол и производные от него неканонические юрисдикции: монография. – СПб.: Свое издательство, 2018.
10. *Бочков Павел, свящ.* Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 5: Дисциплинарно-психологические расколы: монография. – СПб.: Свое издательство, 2020.
11. *Бурега В.В.* Церковный раскол в Болгарии в 1990–2000 гг. // Государство и Церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века. – М. – СПб.: Нестор-История, 2014. – С. 139-159.
12. *Виссарион (Зографский), иеромонах.* Ванга. Портрет современной колдуньи / Пер. с болг. Н. Брайкова. – Святая Гора Афон, 2011.
13. Горнооряховски манастир // Уикипедия. Свободната енциклопедия [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://bg.wikipedia.org/wiki/Горнооряховски_манастир – (дата обращения: 09.03.2023).
14. *Григор Гошев.* Личное сообщение автору от 19.08.2022.
15. *Данилко Е.С.* «Аркадий Беловодский» и «беловодское согласие» на Урале // Старообрядчество: история, культура, современность: Редакторы: Осипов В.И., Зиновкина Н.В., Соколова Е.И., Осипова А.И., Москва – Боровск, 15 – 17 ноября 2011 года / Материалы X Международной конференции. Том I. – Москва – Боровск: Музей истории и культуры старообрядчества, 2011. С. 255-266.
16. *Данилко Е.С.* Патриарх из Беловодья: новые исследования старообрядческой утопии // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции, Барнаул, 29 – 31 октября 2014 года. – Барнаул: Алтайский государственный университет, 2014. С. 21-23.
17. *Данилко Е.С.* «Смиренный архиепископ Аркадий…»: некоторые страницы из истории Беловодской иерархии // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI в.: история и современность: сборник научных трудов и материалов. – Киев – Винница, 2011. – Вып. 5. С. 369-391.
18. *Данилко Е.* Архиепископ из загадочной страны. Почти три десятилетия самозванец вводил в заблуждение старообрядцев на Урале // Родина. – М., 2016. – № 10. – С. 114-117.
19. Държавата отне имущество за 240 хил. лева от отец Антоний // България Днес [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://www.bgdnes.bg/bulgaria/article/5487070 – (дата обращения: 09.03.2023).
20. *Есипова В.А.* Аркадий, архиепископ Беловодский: к вопросу о начальном этапе биографии // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2021. – № 472. – С. 95-103.
21. *Залев Иван.* Свещеник, осъден 12 пъти: Дяволът ми скрои клопка // България Днес [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://www.bgdnes.bg/bulgaria/article/4211355 – (дата обращения: 09.03.2023).
22. *Марк (Добрев).* Личное сообщение автору от 26.02.2023.
23. *Марк (Добрев).* Личное сообщение автору от 28.02.2023.
24. *Москов Николай.* Фалшиви кредити раздава мнима «Истинно-православна църква» // Двери на Православието [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100723/catid,14/id,10108/view,article/ – (дата обращения: 09.03.2023).

25. *Нанев Христо.* Пророкът на народа – Дядо Влайчо. Кн. 1. – София: Факел, 2012.
26. *Нанев Христо.* Пророкът на народа – Дядо Влайчо: Кн. 2. – София: Факел, 2014.
27. Опандизиха поп Тоньо за седем години // FROG NEWS [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://frognews.bg/novini/opandiziha-pop-tonjo-sedem-godini.html – (дата обращения: 09.03.2023).
28. Отнеха имущество за 240 бона от поп измамник // 19MIN.BG [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://19min.bg/news/novini_8/otneha-imushtestvo-za-240-bona-ot-pop-izmamnik-76278.html – (дата обращения: 09.03.2023).
29. По Уралу и вокруг света в поисках «истинного священства». Исследования и документы по истории беловодской иерархии. Авт.-сост. Е.С. Данилко, Н.Ю. Бубнов. – М. Индрик, 2021.
30. *Подмарицын А.Г.* Архивные свидетельства о деятельности лжеепископа М.А. Поздеева в конце Великой Отечественной войны в Чкаловской области // Современное общество и власть. – Тамбов, 2014. – № 2 (2). – С. 11-15.
31. Решение на Св. Синод за преосвещения Крупнишки епископ Инокентий // Българската православна църква – Българска Патриаршия [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: http://bg-patriarshia.bg/news.php?id=94074 – (дата обращения: 09.03.2023).
32. *Сабев Тодор.* Болгарская Православная Церковь в XX столетии // Православная Церковь в Восточной Европе. XX век. (Под ред. Кристин Шайо) / Пер. с фр. – К.: Дух і Літера, 2010. – С. 93-115.
33. Скандален поп измамник с 12 присъди събира дарения за храм в село Пъстрен // Новини от Казанлък и региона [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://startnews.online/ 2020/10/14/скандален-поп-измамник-с-12-присъди-съби/ – (дата обращения: 09.03.2023).
34. Скандален поп измамник с 12 присъди събира дарения за храм в село Пъстрен // Зоната [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://zonata.info/2020/10/14/скандален-поп-измамник-с-12-присъди-съби/ – (дата обращения: 09.03.2023).
35. Събират нелегално дарения за строеж на манастир в с. Пъстрен // Старозагорска света митрополия [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: http://mitropolia-starazagora.bg/събират-нелегално-дарения-за-строеж-н/– (дата обращения: 09.03.2023).
36. *Цацов Борис.* Архиереите на Българската православна църква: Биографичен сборник. – София: Princeps, 2003.
37. Църкви и манастири // Община Горна Оряховица [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://www.g-oryahovica.org/2011-11-26-22-25-08/2011-11-26-22-49-27/2011-11-26-22-51-00.html – (дата обращения: 09.03.2023).
38. *Шиварова Марина.* 7 години строг затвор за измамника отец Антоний, това му е 12-а присъда! // Блиц [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: https://blitz.bg/article/39116 – (дата обращения: 09.03.2023).

АСКЕТИЗМ КАК ФОРМА ПРОЯВЛЕНИЙ ТЕЛЕСНЫХ И ДУШЕВНЫХ СТРАДАНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ

Кривопустова Анастасия Геннадьевна
студентка Омского государственного университета
им. Ф.М. Достоевского,
РФ, г. Омск

Аннотация: В контексте данной статьи представлены анализ и систематизация аскетических воззрений в христианстве, как форма проявлений телесных и душевных страданий. Большое внимание уделяется страдальческому пути Иисуса Христа, как первоначальной аскезы в христианстве. Кроме того, в статье был представлен аскетический опыт столпников. В статье подробно анализируется сотериологический и антропологический смысл христианской аскезы. Были рассмотрены сущность, цель и формы проявления аскезы в христианстве. Помимо этого, было уделено внимание критики аскезы в христианстве, а также его преимущества по сравнению с аскетизмом в других религиях.
Ключевые слова: новозаветный аскетизм, христианский аскетизм, страдания, обожение, столпничество.

ASCETICISM AS A FORM OF MANIFESTATION OF BODILY AND MENTAL SUFFERING IN CHRISTIANITY

Krivopustova Anastasia G.

Abstract: In the context of this article, the analysis and systematization of ascetic views in Christianity as a form of manifestations of bodily and mental suffering are presented. Much attention is paid to the suffering path of Jesus Christ as the initial asceticism in Christianity. In addition, the article presented the ascetic experience of Stylites. The article analyzes in detail the soteriological and anthropological meaning of Christian asceticism. The essence, purpose and forms of manifestation of asceticism in Christianity were considered. In addition, attention was paid to criticism of asceticism in Christianity, as well as its advantages in comparison with asceticism in other religions.
Keywords: New Testament asceticism, Christian asceticism, suffering, deification, stylization.

В нынешнее время христианский аскетизм имеет образ своего представления в умах многих людей как чего-то негативного. Аскетизм в христианстве характеризуется тем, что он включает в себя строгие посты, отшельничество, жесточайшую внутреннюю борьбу со страстями и т. д. Эти действия может восприниматься как умерщвление человеческой природы, извращенное отрицание физического и духовного здоровья человека, в связи с таким восприятиям человек может не понимать и не принимать аскезу.

Аскетизм как сформированное понятие первоначально возник в греческом языке, а в русском языке представлен как «подвижничество». В первоначальном значении у греков этот термин обозначал физическое упражнение необходимые для успешного состязания и борьбы на арене. Философы начали его обозначать как духовное упражнение, а именно научную деятельность и особенно – нравственную дисциплину. Благодаря греческим церковным писателям понятие «аскетизм» перешло в христианство, где ему дано свое собственное истолкование, более глубокое, чем в греческой философии [6, с.54]. В православной энциклопедии аскеза определяется как: «ревность и сила пребывать в деятельном, путем подвигов (постничества, девства, отшельничества и других), общении с Богом, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Божией, для обретения истинно христианской настроенности как залога к участию в Царствии Небесном» [6, с.593]. Свою историю христианский аскетизм связывает с появлением в IV веке монашества, а также с его стремительным развитием. Аскетами называли первые три века в основном христиан, которые добровольно вели строгую и умеренную жизнь и оставались в обществе на обычных условиях. Тех, кто замкнулся, удалился от общества, называли «анахоретами». В христианстве представлены два важных смысла аскетизма: сотериологический и антропологический.

Исихастская традиция складывается с первых шагов христианского монашества, как одно из двух его русл, развивающее отшельническую, «пустынножительную» аскезу (в отличие от общежительной). Именно в нем аскеза конституируется как феномен, в котором реализуется особый тип антропологии, антропологическая стратегия или модель, имеющая обожение своим телосом. Аскетическая практика должна здесь носить особый характер, поскольку ее цель и смысл онтологичны: устремляясь к обожению, она должна затрагивать фундаментальные предикаты человеческого существования, сам род бытия человека. Иными словами, она направляется к границе горизонта человеческого существования: является практикой антропологической границы. Как таковая, она входит в сферу мистического опыта, является мистико-аскетической практикой. В рамках общей парадигмы исихазм отличается многими фундтальными аме характеристиками. Хоружий С. С. выделяет их две: 1) строгая методология, наличие разработанного «органона», системы принципов проверки и интерпретации опыта; 2) бытие-общение, предполагающее сохранение индивидуально-личностной идентичности, своеобразно как «высшее духовное состояние». Во всех восточных практиках, языческой мистике и т. д. это состояние есть растворение и утрата идентичности, завоевание безличного, неотличимого от небытия (нирвана, Великая Пустота и т. д.). Стержнем исихастской практики является школа молитвенного делания: непрестанное созидание Иисусовой молитвы, исключающее всякое образное размышление, деятельность воображения, но предполагающее деятельность осознанных эмоций.

В Священном Писании Нового Завета «аскетизм» означает активное осуществление религиозного и нравственного совершенствования, через напряжение всех телесных сил христианина путем борьбы с различными препятствиями – точнее, в понятие входит и сам процесс как вспомогательное метод, либо целиком и полностью целиком, либо преимущественно некоторые из них в отдельности, как, например, молитва, телесные подвиги и лишения [9, с.32].

Известный русский богослов Зарин Сергей Михайлович в своей книге «Аскетизм по православно-христианскому учению» сумел передать, что подразумевается под аскетизмом. Аскетизм был описан как: «разумеется жизнь суровая, многотрудная и строгая, характеризующаяся всевозможными лишениями, изможднием плоти, телесным изнурением, вследствие особенно строгого воздержания от пищи и сна, вследствие строгого сохранения поста, – жизнь, выражающаяся в безупречном сохранении девства, в подвигах терпения, смиренномудрия, непрестанной молитвы, доходящей до экстатического состояния подвижника. Предполагает труд, громадное усилие, энергическое напряжение сил человека, и в этом отношении противополагается иногда состоянию слабости» [1, с. 5]. С.М. Зарин охарактеризовал основы аскетического пути в христианском учении, где наглядно прослеживаются действия, приводящие к человеческому страданию. Однако, не стоит забывать и о целях аскезы. Суть аскетической практики в христианстве состоит в том, чтобы избежать разврата похотью и достичь целомудрия в самом широком смысле. Аскетизм есть то

инструмент, и, главное, что это инструмент, для достижения главной цели христианской жизни – обожения [4, с. 93].Учение о обожение извлекается из слов Спасителя в Библии: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21).

Страдания в христианстве являются не только неотъемлемой частью религии, которую никак нельзя исключить, но и тесно несут в себе путь к спасению человека. Ключевым объектом является Крестный путь Иисуса Христа, а точнее его земное пребывания. Его последние часы жизни принесли ему телесные и душевные страдания. Когда человек приходит к аскетическому образу жизни, он проходит этот нелегкий путь и испытывает страдания и тем самым имеет возможность приобщиться к Христу, а, следовательно, и к Его страданиям.

Страх Божий на самом деле является одной из ведущих установок христианского сознания. Акт умерщвление плоти широко распространена в христианской аскезе. Христианская аскеза предполагает и подчеркивает сотериологическое значение аскезы. Человек вступает в борьбу со страстями, освящаясь во Христе, посвященный Ему, причащаясь в Нем (таинства Крещения и Евхаристии), распинаясь со Христом, Христа в себе. имея своей идеальной жизнью не для себя, а для Христа, во желая «отражать Христе и со Христом», присваивая себе Его жизнь и смерть. Сотериологический аспект аскетизма состоит, таким образом, в ревности и желании соединиться с Богом и стяжать в себе Его Святого Духа. Ведь в воплощении Христос жил и страдал на кресте, чтобы победить смерть и дать жизнь человеку своим Воскресением. Так что путь аскета – это во многих отношениях путь отрицания, отсечения, запрета, что приносит человеку страдания. В этом многие имеют и видят негатив аскетизма, даже его ненормальность. Аскетизм предполагает умерщвление тела, оскорбляет его, создает раскол в психофизической единице, где одна половина (психическая) находит удовлетворение в издевательстве над другой (физической, соматической). А известный исследователь древности Эрик Доддс говорил о христианском аскетизме и монашестве, что эта «зараза» не имеет корней в Новом Завете, это фанатизм св. Павла, подхваченный строгими христианами. Он же утверждал, что это «психическая болезнь», «эндогенный нервоз» [3, с. 23]. Таким образом, можно заметить, что христианский аскетизм был представлен и в негативном свете, не сколько как страдания, а сколько как что-то губительное для человека и некоторые научные деятели можно смело утверждать, что даже не принимали его. Вместе с тем, стоит всегда помнить, что в

самой Библии уже содержится призыв к аскетической жизни христианина. Христианство, как безусловная истина, как верный путь духовного и нравственного совершенствования, требует противления дьяволу, умерщвления в себе семени тли, распятия своих страстей и похотей (Мф.6:24, 5:29–30; Мк.12:29–31; Лк.14 и др.).

По мимо опыта Спасителя как формы проявлений телесных и душевных страданий примером может послужить аскетический опыт святых столпников. Подвиг столпничества характерен только для восточного христианства. Столпники, или стилиты (греч. stuliths, лат. stylita), – «святые преподобные, избравшие особый подвиг в виде стояния на столпе как способ удаления от мира и сосредоточения на постоянной молитве». Столпничество считается редким явлением в христианской церкви. Е.Е. Голубинский, рассматривая подвиг стояния на столпе, отмечает, что «так как столпничество есть род подвижничества чрезвычайно трудный, то его решились избрать весьма немногие» [6, с. 656]. Столпничество, таким образом, представляло новый вид добровольного мученичества и возникло-то оно как раз тогда, когда прекратился подвиг мученичества. Оно есть как бы продолжение его. Что совершили святые мученики, то довершили столпники. Как страданиями и терпением тех возбуждались вера и нравственность первенствующих христиан, так строгими аскетическими подвигами столпников возбуждались к благочестивой жизни верующие. Из истории известно, что заключение на столпы или в столпы служило некогда наказанием. Так, заключен был на столп царевич Иоасаф. Царевич Камаральзаман, не желавший жениться по воле своего отца, был тоже заключен на столп, а также святые мученицы: Варвара (306 г.), Ирина при императоре Траяне и Христина (300 г.) при Диоклетиане, тоже были заключены на столп. Можно предположить, что св. столпники знали о фактах заключения в виде наказания на столпы некоторых святых; но даже если им и неизвестны были эти случаи, то по крайней мере они знакомы были с существовавшим тогда обычаем заключения преступников в башни за известные провинности. Отсюда можно сделать вот какое вероятное предположение: столпники, живя на столпах, добровольно себя наказывали, как грешников Божиих по способу, существовавшему в стране в отношении к гражданским преступникам.

В антропологическом смысле аскеза подчеркивает ту двойственную, амбивалентную структуру феномена страдания, внутри которой происходит преображение. Есть две формы страдания, и трансформация есть переход от одной к другой. Первое проявление – это страдание

в его сырой эмпирической реальности, как физическая и душевная боль, невыносимые ощущения, травма и невозможность нормальной жизни, утрата тех или иных необходимых слагаемых существования. От этого появления есть прямые выходы, последствия для страдальческих чувств: к опустошенности, ожесточению, гневу, отчаянию, искажению мировоззрения, разрыву связей с окружающими. Есть опасность замкнутости, замкнутости в своем страдании, отсюда деформация сознания и личности и, в конечном счете, их разрушение.

Ботен в XIX века, показывая нравственное превосходство христианства над старыми и новыми философскими системами, пришел к однозначному выводу, что только христианство, по истине, определяет для человека: что хорошо, а что плохо, раскрывает вечный закон самосознания. Любовь – самоотречение и самопожертвование, которое ведет к истинному добру и порождает добро и порядок в мире, а нарушение закона любви из эгоизма производит все бедствия и бедствия. Тем самым Ботен характеризует именно христианский аскетизм, как идеальную форму аскезы. Христианство не стремиться придерживаться аскезы по причине греховного начала телесного, оно призывает возвратиться к естественному состоянию, к состоянию, в котором находился Адам до грехопадения. Оно обращено не только к нашему духу (как у философов), но и к душе и телу, освящая всего человека, не обнажая плоти и не освобождая от нее дух, как ей чуждый и плененный ей, но возносит и саму плоть на высоту, с обещанием воскресения, вечной жизни и преображения в образ воскресшей плоти Христа.

Таким образом, можно заметить, что аскетизм в христианстве, показывает нам, что этот жизненный путь, который проходит через телесные и душевные страдания человека, имеет наивысшую религиозную цель, благодаря которой эти страдания, не усугубляют человека, а наиболее близко соединяют его с Богом, что может охарактеризовать аскетически путь не как разрушительный, а как созидательный для человека. Именно через страдания человек способен приобрести духовное углубление, что ведет к его обращению к Богу. Борясь в осознании страдания, страдающий христианин выходит за пределы своего индивидуального мира, расширяя свой опыт сверхиндивидуальными, интерсубъективными восприятиями, на которых основывается опыт любви. В христианском аскетизме страдания нечет в себе одухотворённый характер, тем самым страдания представляется проникнутым любовью к Богу. Страдание в контексте христианского аскетизма, перестают таковыми являться, путем претворения их

в любовь. Преображенное страдание, переживаемое как соучастие в страданиях Христовых, становится очищающей и созидающей силой в жизни христианина. Следовательно, христианин испытывает жертвенную любовь к Иисусу Христу, путем переживания собственного страдания в свете страданий Спасителя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богослов. ис-след. Сергея Зарина: в 2 книгах. 1907. / Книга вторая: Опыт систематического раскрытия вопроса. – СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1907. – 693 с.
2. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. 1. – М.: Общество любите-лей церковной истории, 1904. – 926 с.
3. *Доддс Э.Р.* Язычник и христианин в смутное время: Нек. аспекты религозн. практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. с анг. А.Д. Пентелеев, А.В. Петров. – СПб., 2003. – 320 с.
4. *Елисеев С.А.* Аскеза – стержень духовной жизни христианина // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. – 2017. – С. 93-103.
5. Зинкевич Т.Е. К вопросу об изучении житий столпников // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. – № 3. – С. 65-79.
6. Православная богословская энциклопедия Т. 2 / Под ред. А.П. Лопухина и Н.Н. Глубоковского. – 1901. – 673 с.
7. Православная энциклопедия. Т. 3: Аскетизм / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – К 2000-летию Рождества Христова. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 593-608.
8. Превосходство нравственного учения евангельского пред учениями фило-софов древних и новых / Соч. Ботена; Пер. с фр. Софья Р. в пользу бедных. – М.: Тип. В. Готье, 1855. – 69 с.
9. Святоотеческое наследие и церковные древности / А.И. Сидоров. – Моск-ва: Сибирская Благозвонница, 2011. / Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. – 2014. – 582 с.
10. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. – М. 1998. – 352 с.

«ОЗИАНДЕРОВСКИЙ СПОР». КОНТЕКСТ, ПРЕДПОСЫЛКИ, ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Курбатов Анатолий Григорьевич
аспирант Санкт-Петербургской духовной академии,
РФ, г. Санкт-Петербург

Аннотация: Настоящая статья посвящена общему обзору «озиандеровского спора» – конфликта между Андреасом Озиандером и сторонниками традиционной лютеранской теологии. А. Озиандер 5-го апреля 1549 г. в Кенигсбергском университете выступил с инаугурационной речью – «О Законе и Евангелии», которая стала отправной точкой для дискуссии вокруг учения об оправдании христианина. А. Озиандер соглашался с центральным принципом лютеранской теологии – человек оправдывается благодатью через веру – однако учил о неком «частичном» оправдании. Праведность Иисуса Христа вменяется верующему в зависимости от «объема» его веры. Реформатор был выразителем концепции, согласно которой Божественная природа, как праведность Бога, пребывает в человеке и что человеческая природа может быть полностью исцелена – уже в земной жизни человек может достичь совершенства, неспособности к греху.
Ключевые слова: Андреас Озиандер, учение об оправдании, «озиандеровский спор», лютеранство, Нюрнберг, интерим, Кенигсбергский университет.

«OSIANDRIAN CONTROVERSY». CONTEXT, BACKGROUND, MAIN PROVISIONS

Kurbatov Anatoly G.

Abstract: The article is devoted to a general overview of the “Osiander Controversy” – the conflict between Andreas Osiander and supporters of traditional Lutheran theology. On April 5, 1549, A. Osiander gave the inaugural speech “On the Law and the Gospel” at the University of Königsberg. This speech is the starting point for the discussion around the doctrine of the justification of the Christian. A. Osiander agreed with the central principle of Lutheran theology – a person is justified by grace through faith – however, he taught about “partial” justification. The righteousness of Jesus Christ is imputed to the believer depending on the «volume» of his faith. The reformer believed that the Divine nature, as the righteousness of God, dwells in man and that human nature can be completely healed – already in earthly life a person can achieve perfection, inability to sin.

Keywords: Andreas Osiander, the doctrine of justification, “Osiandrian Controversy”, Lutheranism, Nuremberg, interim, Königsberg University.

Личность и литературное творчество Андреаса Озиандера (1498–1552) – протестантского теолога и церковного реформатора – заслуживают пристального исследовательского внимания. Немецкий церковный историк Вильгельм Эрнст Мёллер в своем сочинении «Андреас Озиандер. Жизнь и избранные сочинения» написал: «этот столь ненавистный и в некоторых отношениях непривлекательный человек заслуживает место среди первых умов Реформации» [5, с. 522]. Это суждение представляется обоснованным. Во-первых, А. Озиандер оригинальный и плодотворный теолог, с продуманной и аргументированной позицией. Во-вторых, изучение идей А. Озиандера в их соотнесении с лютеранской ортодоксией, и шире, с теологией Реформации первой половины XVI столетия, выступает важным условием для реконструкции эпохи. В-третьих, идеи А. Озиандера оказали непосредственное влияние на крупных церковных и государственных деятелей. Например, последний великий магистр тевтонского ордена Альбрехт Бранденбург-Ансбахский, примкнувший к Реформации и секуляризировавший орден, преобразовав его в герцогство Пруссия, находился под непосредственным влиянием А. Озиандера. Отдельного упоминания заслуживают оппоненты А. Озиандера – Филипп Меланхтон и Жан Кальвин. Немецкий церковный историк Эмануэль Хирш в сочинении «Об Озиандере» констатировал, что именно А. Озиандер последовательно придерживался теологии М. Лютера, в то время как Ф. Меланхтон исказил реформаторскую доктрину об оправдании. Генезис и содержание учения А. Озиандера, согласно Адольфу Коберле, позволяют поставить реформатора в один ряд с Каспаром Швенкфельдом, Валентином Вайгелем и Фридрихом Шлейермахером. В немецкоязычной исследовательской литературе XIX-XX вв. можно обнаружить широкий спектр суждений относительно происхождения, содержания и влияния учения А. Озиандера. Это обстоятельство позволяет сделать вывод об актуальности изучения личности и литературного наследия А. Озиандера.

Жизнь А. Озиандера пришлась на первую половину XVI столетия, на время духовно-интеллектуального подъема в странах Европы, когда на авансцену истории выходит движение Реформации, затронувшее,

«прямо или косвенно, практически все сферы жизни средневекового общества» [3, с. 9]. А. Озиандер, получив образование в Ингольштадском университете, с 1519 г. оказывается в Нюрнберге, где занимает место учителя иврита в монастыре августинцев, а в следующем, 1520 г., становится пресвитером. В этот период жизни будущий реформатор знакомится с сочинениями Мартина Лютера, которые печатались и интенсивно распространялись в Нюрнберге. Под влиянием виттенбергского теолога А. Озиандер становится сторонником церковных реформ. Начинается творческий период жизни реформатора. Первые публичные проповеди реформатора обнаруживают содержательную и стилистическую близость к общепротестантским тенденциям начал 20-х годов XVI столетия. Например, первая из сохранившихся проповедей реформатора – «О добрых делах» (1522 г.) содержит следующее рассуждение: «наши дела не могут быть хорошими, если же они являются таковыми, то это уже не наши дела» [6, с. 46]. На примере приведенного фрагмента можно сделать вывод о влиянии на реформатора сочинения М. Лютера «О свободе христианина» (1520 г.). С 1524 г. А. Озиандер пишет теологические сочинения и ведет интенсивную корреспонденцию, выступает экспертом для Городского Совета Нюрнберга и проповедует в церкви свт. Лоренца, участвует в диспутах и борется со сторонниками «радикальной Реформации». Нюрнберг – один из центров гуманистической учености, оказался благоприятной средой для возникновения еретических, с точки зрения магистральной линии Реформации, движений. А. Озиандер был вынужден полемизировать с представителями спиритуалистических течений и с анабаптистами. Например, осенью 1524 г. некий Грейффенбергер был обвинен в том, что интерпретировал Евхаристию в символическом духе. Вероятно, к подобным суждениям Грейффенбергер пришел «под впечатлением от уже появившихся в то время сочинений Карлштадта о Вечере Господней» [6, с. 271]. Известно, что в период Крестьянской войны в городе распространились идеи Т. Мюнцера.

В 1524 г. А. Озиандер пишет сочинение «Большая Нюрнбергская записка». Текст состоит из трех частей, первая часть представляет собой изложение теологии реформатора. В этом сочинении А. Озиандер впервые касается вопросов веры и личного оправдания христианина перед Богом. В 1549 г., в период «озиандеровского спора», реформатор будет ссылаться на «Записку», используя текст сочинения как аргумент. В рассматриваемом сочинении А. Озиандер рассуждает следующим образом. Центральный принцип доктрины А. Озиандера – учение об оправдании посредством реального вселения Христа в верующего. Верой человек принимает в Слове Самого Бога и становится единым с Иисусом Христом – личность человека становится тождественной личности Христа. Согласно А. Озиандеру, качества Иисуса Христа должны стать качествами человека, автор говорит о процессе дивинизации, то есть о возвышении человеческой природы до божественного величия. Для А. Озиандера оправдание носит процессуальный характер и зависит от степени объединения человека в вере с природой Христа. Реформатор придерживается учения о теопоэзисе, которое не было систематически изложено в патристический период. Объединение с бесконечной реальной праведностью Бога приводит человека в состояние безгрешности – человек оказывается просто не способным грешить. В сочинении автор пишет: «через внешнее слово мы получаем истинное Слово Божие, Самого Бога, и кто принимает и хранит его верой, тот имеет в себе Иисуса Христа и Святого Духа, любовь, творящую благо ближнему и исполняющую закон» [6, с. 319].

Реформатор стремился изобразить единство человека с Богом и смешивал оправдание с обновлением. А. Озиандер описывал единство с Богом как «химический процесс», и полагал, что праведность человека должна относиться к Божественной природе Иисуса Христа, усвоенной человеком через Евангелие. Если для классической лютеранской теологии характерно рассматривать оправдание исключительно как «юридический» акт, то для А. Озиандера истинное оправдание – это не вменение объективных заслуг Иисуса Христа, а имманентное присутствие Его сущностной праведности. Взгляды реформатора до 1549 г. не вызывали серьезных нареканий со стороны теологов Виттенберга. А. Озиандер вел переписку с лидерами Реформации Мартином Лютером, Филиппом Меланхтоном, Мартином Буцером и Ульрихом Цвингли, был участником «евхаристический споров», выступая на стороне лютеранской партии против швейцарских теологов. Известный диспут в Марбурге осенью 1529 г. был описан А. Озиандером в отчете для Городского Совета Нюрнберга. Реформатор трудился над написанием устава для церкви в Нюрнберге, который впоследствии послужил основой для многих церковных уставов протестантских церквей. Изданное в 1975–1997 гг. полное собрание сочинений и писем А. Озиандера позволяет сделать вывод об интенсивности деятельности реформатора, который был полноправным участником широкомасштабных процессов эпохи ранней Реформации в Германии.

Важной датой в жизни А. Озиандера стал 1548 г. Победа императора Карла V над протестантским союзом в ходе Шмалькальденской войны

изменила баланс сил в империи. Протестанты оказались вынуждены согласиться на компромисс, который заключался в принятии Аугсбургского интерима – вероучительного и канонического документа, определяющего положение лютеранских церковных структур на территориях, принадлежащий католическим правителям. Городской Совет Нюрнберга «26 июня 1548 г. объявил о принятии интерима» [7, с. 565], а А. Озиандер, отказавшись проповедовать в соответствии с документом, был вынужден покинуть город. В письме от 2 декабря 1548 г. «Озиандер объяснил герцогу, как интерим вынудил его покинуть Нюрнберг» [5, с. 306].

Реформатор переселяется в столицу Пруссии – Кенигсберг. Уже с середины 20-х годов XVI века А. Озиандер состоял в переписке с герцогом Пруссии Альбрехтом Бранденбург-Ансбахским. Последний великий магистр Тевтонского ордена пригласил А. Озиандера «в только что основанный Кенигсбергский университет (1544 г.)» [11, с. 251]. Герцог Альбрехт примкнул к Реформации под влиянием проповедей А. Озиандера, и преобразовал орден в герцогство.

В 1549 г. реформатор прибыл в Кенигсберг: «о путешествии Озиандера в Пруссию стало известно даже польскому королю Сигизмунду II Августу, сюзерену герцога Альбрехта» [10, с. 26]. В городе реформатор получил место проповедника и профессорскую должность в Кенигсбергском университете. Это обстоятельство имело исключительное значение для «озиандеровского спора», так как идеи А. Озиандера получили гласность и привлекли внимание университетских коллег. Его инаугурационная речь – «О Законе и Евангелии» – вызвала протест магистра математики Маттиаса Лаутервальда, «который вернулся из Виттенберга, чтобы занять должность профессора математики в Кенигсберге, Лаутервальд раскритиковал определение Озиандера покаяния, как просто интеллектуального признания греха» [10, с. 37]. 6 апреля 1549 г. «через день после того, как Озиандер провел свой первый диспут на тему «О Законе и Евангелии», Лаутервальд публично опубликовал двенадцать противоположных тезисов» [8, с. 90]. Диспут с Лаутервальдом стал отправной точкой «озиандеровского спора». А. Озиандер оказался вынужден защищать собственные взгляды перед лицом ведущих протестантских теологов: «вся лютеранская церковь выступила против его учения и боролась с ним как с искажением ее самого драгоценного сокровища» [11, с. 259]. Достаточно отметить, что одним из главных оппонентов реформатора был Ф. Меланхтон. Ведущий специалист по Ф. Меланхтону Франц Шайбле в своей работе «Филипп Меланхтон – реформатор и гуманист»

пишет «Озиандер пустился в дебри рассуждений о вочеловечении Христа, писал одно полемическое сочинение за другим, так что Меланхтон все настойчивее стал предупреждать своих корреспондентов остерегаться его. Главное произведение Озиандера – «О единственном Посреднике Иисусе Христе и об оправдании верой» – Меланхтон получил от герцога Альбрехта еще до того, как оно было напечатано» [2, с. 334]. «Озиандеровский спор» не завершился со смертью реформатора в 1552 г. Принятая в 1577 г. «Формула Согласия» окончательно нормировала отношение ортодоксального лютеранства к учению А. Озиандера. Взгляды реформатора были осуждены, а «лютеранское понимание оправдания, распространенное в то время, лишь еще более укрепилось в результате споров с Озиандером» [1, с. 303].

Учение реформатора об оправдании обнаруживает определенную близость к учению Восточной церкви об обожении, но выражено оно на языке западного христианства: «через соединение Божественного Логоса с человеческим индивидуумом всему человеческому естеству сообщалось освящающее начало, производящее обожение и примирение человека с Богом» [4, с. 328]. А. Озиандер был сторонником учения о «возвышении до божественности». Частичное оправдание, о котором учил реформатор, зависит от «объема» веры. «В конечном счете – рассуждает А. Ричль – теория Озиандера коренится в стремлении вывести за пределы человеческой воли религиозную уверенность в спасении и соответствующую задачу морального действия как чего-то сверхъестественного и божественного» [9, с. 234]. В этом пункте, согласно А. Ричлю, теология А. Озиандера отличается от классической: «реформаторская теология, без сомнения, предполагает, что все религиозное изменение характера, всякое возрождение происходит Божьим Духом в форме человеческой воли» [9, с. 234].

«Летом 1550 г. – пишет Ф. Шайбле – «озиандеровский спор» действительно разгорелся» [2, с. 333]. Последовала череда диспутов. Осенью 1550 г. А. Озиандер публикует собственную диспутацию об оправдании: «Меланхтон констатировал, что она – вопреки утверждениям Озиандера – все-таки противоречит учению Лютера» [2, с. 333]. В немецкоязычной историографии хронологически первым изучать теологию А. Озиандера вне ее противопоставления теологии Ф. Меланхтона, по принципу ортодоксия – гетеродоксия, начал Фердинанд Христиан Баур. На смену традиции рассматривать «озиандризм» как искажение теологии Реформации, пришла традиция изучения его из собственных предпосылок, а не в сравнении с лютеранской ортодоксией.

Влияние идей А. Озиандера прослеживается в последующей традиции. Крупный немецкий теолог, мистик и лютеранский пастор Валентин Вайгель считал себя последователем А. Озиандера, а немецкие исследователи, сравнивая их, не видели серьезных зазоров между их мировоззрениями. Сочинения В. Вайгеля, осужденные Лютеранской Церковью, оказали непосредственное влияние на Иоганна Арндта, автора значительной книги «Об истинном христианстве». Тридцать четвертая глава сочинения – почти дословно воспроизведенный трактат Вайгеля «О молитве». Идеи В. Вайгеля и И. Арндта, их критическое отношение к внешней институционной церкви, примат благочестия над правоверием, стали питательной средой для пиетистов, крупного духовного движения в среде лютеранства и реформатства, появившегося в конце XVII века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Хегглунд Б. История западного богословия // Пер. на рус. В. Ю. Володин. – СПб.: Лютеранское наследие, 2008. – 468 с.
2. Шайбле Ф. Филипп Меланхтон – реформатор и гуманист // Пер. с нем. Анны Брискиной-Мюллер. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 520 с.
3. Шафф Ф. История христианской церкви // Пер. О. А. Рыбакова – СПб.: Библия для всех, 2009. – 463 с.
4. Baur F.C. Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. – Tübingen, 1838. – S. 764.
5. Möller W.E. Andreas Osiander. Leben und ausgewahlte Schriften. – Elberfeld 1870, Neudr. Nieuwkoop 1965 (Leben und ausgewahlte Schriften der Vater und Begrilnder der lutherischen Kirche; 5). – S. 568.
6. Osiander A. Band I. Schriften und Briefe 1522 bis Marz 1525. – Gütersloh, 1975. – S. 613.
7. Osiander A. Band VIII. Schriften und Briefe April 1543 bis Ende 1548. – Gütersloh, 1990. – S. 723.
8. Osiander A. Band IX. Schriften und Briefe 1549 bis August 1551. – Gütersloh, 1994. – S. 799.
9. Ritschl A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung. – Bonn, 1870. – S. 638.
10. Stupperich M. Osiander in Preussen 1549–1552. – Berlin, 1973. – S. 403.
11. Thomasius G. Die christliche Dogmangeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. – Erlangen, 1876. – S. 484.

ЗАПАДНОРУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В АНДРЕЕВСКОМ УЧИЛИЩЕ С 1649 г.: АНТИЛАТИНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИЛИ ПРОЛАТИНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ?

Немшон Сергей Владимирович

аспирант кафедры истории Церкви Сретенской духовной академии,

РФ, г. Москва

Аннотация: Целью исследования является выявления идей, лежащих у истоков формирования феномена западнорусского богословия в Андреевском училище с 1649 г. Поставленная цель обусловила задачи исследования: изучение богословских взглядов западнорусских теологов в контексте влияния учеников Андреевского училища на развитие богословской мысли в Московском государстве. С применением принципа историзма и общенаучных методов предпринято исследование развития западнорусского богословия Андреевском училище с 1649 г. Актуальность исследования заключается в дискуссионных аспектах формирования богословских взглядов в Московском государстве в середине XVII столетия. В работе автор обращает внимание на многогранность и сложность развития богословской мысли исследуемого периода. В результате исследования выявлены суждения в прежних трудах, требующие уточнения и дополнительного изучения. Предложен современный и объективный взгляд на научно-богословскую деятельность западнорусских богословов в московском Андреевском училище. Изучены причины появления пролатинских взглядов в богослужебных текстах евхаристического канона и исследованы причины устранения раннее внесенных изменений. В выводах аргументировано доказывается православная позиция западнорусских богословов в контексте противостояния латинскому влиянию.

Ключевые слова: западнорусское богословие; православная теология; Андреевское училище; XVII век; антилатинские взгляды.

WESTERN RUSSIAN THEOLOGY AT THE ST. ANDREW'S SCHOOL SINCE 1649: ANTI-LATIN VIEWS OR PRO-LATIN THEOLOGY?

Nemshon Sergey V.

Abstract: The aim of the study is to identify the ideas underlying the formation of the phenomenon of Western Russian theology at St. Andrew's College since 1649. The

goal set determined the objectives of the study: the study of the theological views of Western Russian theologians in the context of the influence of St. Andrew's School students on the development of theological thought in the Moscow state. Using the principle of historicism and general scientific methods, a study of the development of Western Russian theology at St. Andrew's College since 1649 has been undertaken. The relevance of the research lies in the debatable aspects of the formation of theological views in the Moscow state in the middle of the XVII century. In the work, the author draws attention to the versatility and complexity of the development of theological thought of the period under study. As a result of the study, judgments in previous works that require clarification and additional study were revealed. A modern and objective view of the scientific and theological activity of Western Russian theologians at the St. Andrew's College in Moscow is proposed. The reasons for the appearance of pro-Latin views in the liturgical texts of the Eucharistic canon are studied and the reasons for the elimination of earlier changes are investigated. The conclusions substantiate the Orthodox position of Western Russian theologians in the context of opposition to Latin influence.
Keywords: Western Russian theology; Orthodox theology; St. Andrew's College; XVII century; anti-Latin views.

В XVII веке на развитие богословской мысли в Московском государстве оказало значительное влияние западнорусское православное богословие. В то же время само православное богословие на западнорусских землях развивалась в противоречивый и сложный период становления богословской мысли на западнорусских землях – эпохи, наступивший после принятия Брестской церковной унии 1596 года [1, с. 66]. Последствия влияния западнорусского богословия и сегодня вызывают богословские споры, что определило актуальность исследуемой темы.

Религиозная мысль в Московском государстве в конце XVII столетия оказалось перед выбором, который детерминировал вектор дальнейшего развития православного богословия. Победа над пролатинской богословской партией на московском соборе 1690 г. сформировалась во многом благодаря трудам инока Евфимия Чудовского, ученика Андреевского училища. Необходимо отметить, что активная научно-богословская деятельность в Москве началась в 1649 г., когда Андреевское училище возглавил иеромонах Епифаний Славинецкий «державшегося строго восточного мнения о времени приложения

Святых Даров» [3, с. 960], как об этом пишет профессор И. А. Карабинов. В то же время иеромонах Епифаний Славинецкий прибыл в Москву в 1649 г. по благословению митр. Сильвестра (Косова), о котором современная польская историография утверждает следующее: «Będąc bliskim światu kultury katolickiej, znając, szanując i w wielu kwestiach podzielając jej tradycję» (перевод с польского на русский автора: «близкий к миру католической культуры, знающий, уважающий и во многом разделяющий ее традиции») [8, с. 98]. Данная антиномия нуждается в дополнительном исследовании.

Очевидно, противостояния «грекофилов» и «латинствующих» в Московском государстве XVII века отразились в богословских и исторических исследованиях разных эпох. Однако в современных трудах посвященных данной теме нет взаимопонимание ученых по целому ряду вопросов. Классическое общее деление на «грекофилов» (выходцев из Андреевского училища) и «западников», традиционно сложившееся в историографии, не отражает всей сложности картины второй половины XVII века. При этом нередко в современных исследованиях, апологетов православной мысли XVII столетия, ошибочно относят к сторонникам латинского богословия. Проблематику формирует и неверная оценка противостояния двух богословских путей в Московском государстве: православного «западнорусского богословия» последователей митрополита Сильвестра (Косова) и пролатинского направления последователей богослова Симеона (Полоцкого). Проблема обусловлена и отсутствием в современной историографии самого определения «западнорусское богословие». При этом глубоко не рассматривается тот факт, что западнорусское богословие внутри себя имело различные свои составляющие, с диаметрально противоположными богословскими взглядами – религиозно-культурные ориентации Slavia Orthodoxa и Slavia Latina[13]. Вопросы вызывает и следующее положение в современной украино-польской историографии, позиционирующей видного русского интеллектуала XVII века митрополита Сильвестр (Косов),

13 Slavia Orthodoxa – термин, предложенный Р. Пиккио для обозначения культурно-языковых ситуаций у южно- и восточнославянских народов (болгар, сербов, черногорцев; русских, украинцев, белорусов), исповедовавших православие в его византийской редакции. Slavia Latina – термин, предложенный им же для обозначения культурно-языковых ситуаций у западно- и южнославянских народов (поляков, чехов, словаков, хорват, словенцев), входивших в сферу западнохристианского (позже — католического) влияния. См: Пиккио, Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Закольская Н.Н.; Калугин В.В. – М., 2003. – С. 9.

как католического богослова: «находящегося в заложников радикальной московской партии» [8, с. 98]. Данное утверждения нуждается в дополнительном исследовании источников, ввиду непосредственного участия митрополита Сильвестра (Косова) в развитии научно-богословской деятельности московского Андреевского училища с 1649 г.

Действительно, именно митрополит Сильвестр (Косов) любящий науку и богословие, а также ревнуя о распространении православного образования в единоверном Московском государстве и обратился к царю Алексею Михайловичу, направив теологов Епифания Славинецкого, Арсения Сатановского и других западнорусских богословов и, как замечает историк С. Т. Голубев: «С трогательной просьбой («изряднее бьет челом паче всех прошений своих») о том, чтобы «государь змиловался, пожаловал», – повелел в Москве учредить монастырь, в котором бы киево-братские иноки обучали детей греческой и славянской грамоте: ибо «такое дело Богу угодно будет, царскому величеству честно и во всех странах преславно», «в надежде, что Ваше царское величество не захочет отринуть благочестивых иноков, которых сам Иерусалимский патриарх Паисий, бывший у нас, признал весьма потребными для Церкви» [2, с. 15]. При этом богословское влияния митр. Сильвестра (Косова) на развитие научно-богословской деятельности в московском Андреевском училище после 1649 г. не исследованы. Также глубоко не изучены аспекты богословия Андреевской школы. Таким образом становится не ясным, на чьи именно богословские взгляды опирались в своей научно-богословской деятельности западнорусские богословы: Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский.

Как правило богословские взгляды отдельных представителей западнорусского богословия и выходцев из Киево-Могилянской коллегии не дифференцируются. Богословское влияние в Москве с 1649 г, зачастую, рассматривается исключительно, как наследие митрополита Петра (Могилы) в свете западного влияния. Данное обобщение затрудняет понимание развитие богословской мысли в Московском государстве. В то же время анализ богословских взглядов митрополита Сильвестра (Косова) свидетельствует, что его воззрения, изложенные в «Дидаскалии» (1653 г., отображенные в репринтном издании 1715 г.) имеют принципиальные отличия от воззрений митрополита Петра (Могилы) (в Служебнике 1639г. и Требнике 1646 г.) Отличие двух западнорусских богословов касается времени приложения Святых Даров – в приведенных Служебниках митр. Петра (Могилы) изложен латинский взгляд.

В то же время исследуя богословские взгляды непосредственного инициатора развития научно-богословской деятельности в Андреевском училище – митр. Сильвестра (Косова) и других западнорусских богословов, необходимо процитировать слова патролога протоиерея Георгия Флоровского, которы писал в XX в.: «Могила и его сподвижники были откровенными и решительными западниками. Это западничество есть своеобразное униатство… столкновение двух религиозно-психологических и религиозно-культурных установок или ориентаций, – западнической и эллино-славянской… все снова и снова сговаривались и совещались с униатами» [6, с. 74]. Выявлено, что подобные обвинения звучали и в XVII в., однако не имели аргументации. На что святитель Филарет (Гумилевский) в своем исследовании отвечает: «Иезуиты и униаты от злости на успехи Киевской коллегии рассевали в народе клеветы, будто науки ее – науки еретические, и учители – кальвинисты или социане. Обманутые ими простаки попы и казаки шумели: к чему заводят латинское и польское училище?». При этих обстоятельствах Сильвестр Косов пишет, что учители коллегии твердо следуют учению православной церкви» [5, с. 197]. Принципиальность и твердость в православной вере преподавателей Киевской коллегии данного периода подчеркивает и митрополит Макарий (Булгаков) в своем труде «История Русской Церкви» [4, с. 571]. Более того, исследования показали, что большую часть архипастырской деятельности митр. Сильвестра посвящена борьбе с унией. Непримиримое противостояние с униатством подтверждают судебные документы и сохранившиеся жалобы королю от униатского архиерея, а также анализ личной переписки митр. Сильвестра (Косова) с его оппонентом – униатским архиереем Антонием Селявой (занимавшего параллельную униатскую кафедру, которая, в свою очередь, пыталась дублировать каноническую православную кафедру).

Также не подтверждаются положения современной польской историографии о прокатолической позиции инициатора развития научно-богословской деятельности в Андреевском училище. Сохранились архивные документы, которые позволили выявить принципиальную антикатолическую и антиуниатскую позицию митр. Сильвестра (Косова). Выявлена очередная жалоба в отошении Сиьвестра (Косова) на имя польского короля от униатского архиепископа Антония Селявы от 23 мая 1636 г. Документ свидетельсвует, что из-за деятельности Косова, как пишет униат: «жители из унии возвращаются в Православие» [7, с. 212].

Также необходимо отметить, что традиционное обобщение западнорусских богословов и позиционирование их, как «пролатинских» не дает ответ, почему же тогда иеромонах Епифаний Славинецкий, придерживался православного взгляда о времени приложении Святых Даров (в отличии от изложенного мнения в Служебнике митр. Петра (Могилы) 1639 г.). Таким образом «Вавилонское пленение русского богословия» о. Георгия Флоровского и характеристика всего западнорусского богословия, как ошибочного, затрудняет понимание всех аспектов богословских споров внутри самого западнорусского богословия. В то же время необходимо подчеркнуть, что именно инок Евфимий Чудовский, представитель Андреевской школы и ученик Епифания Славинецкого, опираясь, в том числе и на богословские взгляды митр. Сильвестра (Косова) изложенные в труде «Дидаскалия» (и переписанный иноком Евфимией), отстоял православное учение о времени приложения Святых Даров на московском Соборе 1690 г.

В своем исследовании профессор Карабинов пишет, что справщик Евфимий учился в Андреевском училище под богословским влиянием иеромонаха Епифания Славинецкого: «Влияние знаменитого киевского ученого Епифания Славинецкого, подготовившего главного московского справщика второй половины XVII в., монаха Евфимия» [3, с. 958]. Как было отмечено выше, иеромонах Епифаний Славинецкий возглавивший Андреевское училище и которого направил в Москву митр. Сильвестр, держался «строго восточного мнения о времени приложения Святых Даров» [3, с. 960]. Однако данное обстоятельство и дальнейшие действия инока Евфимия приводит профессора И.А. Карабинова в недоумение: «Эти факты не согласуются с налетом хлебопоклоннического воззрения в редактированном им (иноком Евфимием Чудовском) «Чиновнике». Возникшая проблематика и непоследовательность в действиях инока Евфимия, в дальнейшем, не комментируется профессор И.А. Карабиновым и на данный вопрос исследователь не дает ответа. Однако обнаруженные тенденции в Чиновнике заставляют думать, что «Евфимий работал не единолочино, не без руководства и внушений», как указывает сам Карабинов [3, с. 960]. Нельзя исключить, что на инока Евфимия, ученика Андреевского училища, могли оказывать внешнего давления в виде «руководства и внушений». Вопрос внешнего влияния на деятельность справщика инока Евфимия требует отдельного исследования, так как остается не ясным, почему под пером ученика иеромонах Епифания Славинецкого (как мы указали «державшегося строгого восточного мнения о

времени приложения Святых Даров») в московский Чиновник архиерейского священнослужения проник латинский взгляд на момент приложения Святых Даров [3, с. 958]?

Профессор И.А. Карабинов приводит следующие сведения: «Чиновник архиерейского священнослужения» рассмотренном и одобренном на соборе русских святителей 1675 г , под председательством патр. Иоакима». Далее указывается: «на полях белого списка (т.е уже изданного печатником варианта) «справить в служебниках», «чин причащения написать в служебниках», «списать с Киевского» 1639 г. Необходимо подчеркнуть, что Служебник 1639 г. митрополита Петра (Могилы) содержит взгляд западных богословов на момент приложения. Таким образом можно предположить, что в данном случаи на инока Евфмия Чудовского могло оказывалось давление: «не без руководства и внушений» [3, с. 960]. Возникает тогда вопрос, где и кто оказывал давление на монаха? Ответ очевиден из текста: «на соборе русских святителей 1675 г.[14] под председательством патр. Иоакима», дано указание иноку Евфимию «списать с Киевского» 1639 г. [3, с. 958]. Данное предположение дает ответ на вопрос почему ученик западнорусского богослова Епифания Славинецкого менял текст. Дальнейшие изменение религиозной и политической конъектуры, в том числе (в контексте низложения царевны Софьи и опалы ее окружения, − латинствующих ученых) привело к торжеству православного взгляда на момент приложения Святых Даров. В победе православной точки зрения ключевую роль сыграл ученик Андреевского училища инок Евфимий Чудовский, который стал продолжателем богословских воззрений западнорусского богослова иеромонаха Епифания Славинецкого.

Таким образом, необходимо сделать следующие выводы. Западнорусское богословие оказало принципиальное влияние на развитие научно-богословской деятельности в московском Андреевском училище с 1649 г. Выявлены ошибочные суждения в современной польской историографии в отношении митр. Сильвестра (Косова) – инициатора развития научно-богословской деятельности в Москве. Предложен объективный взгляд на деятельность западнорусских богословов. Опровергнуты обвинения в пролатинских взглядах. Выяв-

14 Служебник 1676 г. имел два выхода—14 августа и 1 октября, „Чиновник“ вышел в 1677, но начал печататься в 1675 г. (Дела Архива Моск. Синод. Типогр. №№ 70, 72 и 75).

лены детерминанты взносимых изменений в тексты анафоры иноком Евфимией Чудовским. Изучены причины появления пролатинских взглядов в текстах евхаристического канона, а именно – оказанное давление на ученика Андреевского училища со стороны председательствующих на Соборе 1675 г.: «не без руководства и внушений». Также исследованы причины устранения раннее внесенных пролатинских воззрений и последующее утверждение православного положения о времени приложения Святых Даров. Подчеркивается особая роль инока Евфимия Чудовского (ученика западнорусского богослова Епифания Славинецкого, возглавившего Андреевское училище в 1649 г.) в опровержении латинских воззрений на московском Соборе 1690 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Апанович К.О.* Киевская митрополия и восточные патриархи после Брестской унии (1596–1632 гг.) / К. О. Апанович. – Минск: Издательство Минской духовной академии, 2019. – 187 с.
2. *Голубев С.Т.* Отзыв о сочинении В.О. Эйнгорна: Очерки из истории Малороссии в XVII в. – 1. Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. – Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1902. – с. 51.
3. *Карабинов И.А.* Св. чаша на литургии преждеосвященных Даров // Христианское чтение. – 1915. – № 7-8. – С. 953-964.
4. *Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский.* «История Русской Церкви». – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996. – Т. 6. – С. 571.
5. *Филарет (Гумилевский), святитель, архиепископ Черниговский.* Обзор русской духовной литературы: Книги первая и вторая. 862–1863 / Соч. Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского: Издание третье, с поправками и дополнениями автора. – СПб., 1884. – 511 с.
6. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия / С предисл. Н. Лосского. – Москва: Институт Русской цивилизации, 2009. – 848 с.
7. Уния в документах. Сб. /сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. – Мн.: Лучи Софии 1997. – С. 212.
8. *Sinkevych, Nataliia.* Ostatni patriota Rzeczypospolitej na Kijowskim tronie metropolitarnym – Sylwester Kossów i jego spojrzenia polityczne i wyznaniowe, Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Reczypospolitej / red. A. Gronek, A. Nowak. – Kraków, 2019. – P. 98.

ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА ИЗУЧЕНИЯ ПАСТЫРСКОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО СЛУЖЕНИЯ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

Полянский Александр Александрович

студент 2 курса магистратуры Калужской духовной семинарии,

РФ, г. Калуга

Аннотация: Одним из самых выдающихся пастырей Церкви и примером исполнения заповедей Господних через служение нуждающимся был и остается святой праведный Иоанн Кронштадтский. Он создал объекты социальной помощи нуждающимся, где вместо разовой помощи проситель получал кров, пищу и работу, а также возможности для пасторского, духовного, интеллектуального и эстетического роста. В результате в России было создано более 100 институтов. Этот опыт благотворительной деятельности является основой для решения многих проблем современного общества.

Ключевые слова: Иоанн Кронштаский, общественное служение, исторические труды, духовно-нравственное воспитание.

SOURCE BASE FOR THE STUDY OF THE PASTORAL AND PUBLIC MINISTRY OF ST. JOHN OF KRONSTADT

Polyansky Alexander A.

Abstract: One of the most outstanding pastors of the Church and an example of the fulfillment of the commandments of the Lord through service to the needy was and remains the holy righteous John of Kronstadt. He created social assistance facilities for the needy, where instead of one-time assistance, the petitioner received shelter, food and work, as well as opportunities for pastoral, spiritual, intellectual and aesthetic growth. As a result, more than 100 institutes were created in Russia. This experience of charitable activity is the basis for solving many problems of modern society.

Keywords: John of Kronstadt, public service, historical works, spiritual and moral education.

Проблема духовно-нравственного воспитания сегодня является предметом многочисленных научно-теоретических исследований, связанных с рассмотрением его объективной значимости как основы духовного и культурного развития личности и общества в целом. Сегодня, когда признано, что в обществе отсутствует единое мировоззрение и воспитательные ориентиры, что развитие характера вне культурно-исторических основ народа невозможно, ученые и педагоги обратились к национальным традициям духовно-нравственного воспитания и образования детей.

Для трудов отца Иоанна характерен целостный взгляд на человека, его природу, сущность и предназначение [1, с. 364]. Подразумевается, что соответствие человека Богу является сущностной основой человечества. Понимание достоинства и величия человеческой личности как образа Божьего предполагает веру во внутреннее преображение каждого человека, в возможность проявления любви и сострадания ко всем людям. Понимание центральной роли сердца в духовной жизни и познавательной деятельности человека основано на понимании того, что сердце является центром духовной природы человека. Труды Иоанна относятся к свободному опыту признания моральных истин и указывают путь к самопознанию и самоочищению через способы понимания и работы с негативными проявлениями человеческой природы и личности. В Церкви достигается полная реализация божественности, взаимной любви и свободы.

Важной частью просветительской деятельности святого Иоанна Кронштадтского является его литературное наследие. Его работы отличает интенсивное эмоциональное понимание духовных явлений и совершенно уникальный стиль повествования, отражающий харизматический талант отца Иоанна. Духовно-практический характер работы отца Иоанна определяет ее высокий воспитательный потенциал. Просветительское значение его духовного наследия заключается в распространении важной науки о нравственном самосовершенствовании личности.

Важнейшим источником и основой его литературной деятельности в целом была Библия и священные традиции православной церкви, выраженные в библейской и литургической литературе. Эти религиозные и нравственные истины преломились в личном духовном опыте отца Иоанна и стали предметом его ежедневных высказываний, размышлений, проповедей и поучений. (Темами литературных произведений отца Иоанна являются разнообразные доктринальные,

антропологические, психологические, педагогические, социологические темы, раскрытые им через призму его внутреннего, духовного опыта «жизни во Христе».

Наиболее полной из публикаций отца Иоанна является его Полное собрание сочинений в шести томах. Его современное издание содержит два дневника (тома 1-2) и четыре тома слов, проповедей и бесед (тома 3-6), в частности, том 1 содержит дневник «Моя жизнь во Христе», том 2 – дневник «Мысли о Церкви и православном богослужении. Путь к Богу». Том 3 содержит доктринальные дискурсы, изречения и поучения; том 4 содержит полный цикл ежегодных дискурсов, поучений и бесед; том 5 содержит поучения, изречения и беседы для торжественных праздников, церковных фестивалей и различных случаев; том 6 содержит изречения и поучения, представленные по случаю Ватиканской мессы 1896-1901 гг. Проповеди и поучения Иоанна Кронштадтского, приуроченные к праздникам церковного календаря, открывают человеку самое главное: христианский путь спасения через добродетельную жизнь. В частности, слова, речи и публичные мероприятия по различным поводам дают ценную информацию о пастырской и просветительской деятельности отца Иоанна.

Самыми важными и обширными трудами Иоанна Кронштадтского являются дневниковые записи, которые он регулярно вел на протяжении всей своей жизни. Часть содержания его дневников была опубликована. Выдержки из них были подготовлены самим отцом Иоанном или лицами, которым он опубликовал рукописи. Выдержки из дневников были сделаны в соответствии с тематикой, создав интересную теологическую, моральную и доктринальную коллекцию. «Моя жизнь во Христе», «Богопознание и самопознание, приобретаемые из опыта», «Правда о Боге, о мире, о церкви, о душе человеческой», «Христианская философия», «Созерцания и чувства христианской души», «Созерцательное подвижничество», «Живой колос с духовной нивы» и другие.

Труды отца Иоанна, каким мы знаем его сегодня, дополнены полными изданиями всех его личных дневников и заметок, долгое время недоступных исследователям. Оригинальные рукописи дневников, которые никогда не предназначались для публикации, содержат ценный биографический материал о внешней и внутренней жизни отца Иоанна и представляют особый интерес для исследователей личности и творческого наследия святого Иоанна Кронштадского. В то же время изучается заочная часть его наследия – его переписка с различ-

ными людьми по широкому кругу вопросов, от духовно личных до общественно значимых.

Жизнь и деятельность святого Иоанна Кронштадтского являются образцом истинной и искренней веры и религиозной жизни по отношению к Богу, а также великим примером аскетизма в исполнении заповедей Господа через материальное, а также духовное служение бедным [7, с. 359].

Отец Иоанн Кронштадтский создал сложную и всеобъемлющую систему поддержки нуждающихся. Независимо от вероисповедания, пола, возраста, семейного положения, наличия детей, физического или образовательного статуса, просители получали не милостыню, монеты или хлеб, а реальный шанс наладить свою жизнь. Нуждающиеся получали не только жилье и еду, но и постоянную, посильную работу.

Таким образом, Иоанн Кронштадтский является создателем совершенно новой для своего времени социальной технологии, способной решить многие проблемы современной России.

Подводя итог историческим аспектам благотворительной деятельности Иоанна, следует отметить, что это интересная тема, которую следует изучить более глубоко. Особое место можно также отвести изучению развития благотворительной мысли и практики отца Иоанна в современном обществе. Говоря о необходимости общественного интереса к вопросам благотворительности и меценатства, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл заявил, что «социальное служение и меценатство входят в число приоритетов государства и должны быть реализованы совместными усилиями всего мира, включая государство, бизнесменов и религиозные организации» [10, с. 33].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Беловолов Г., прот., Большакова С.Е., Хондзинский П., свящ.* Иоанн Кронштадтский // ПЭ. – 2010. – Т. 24. – С. 353-382.
2. *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб.; Кронштадт: Воскресеніе, 2000.
3. *Восторгов И., сщмч.* Кронштадтский светоч и газетные гиены. Слово, произнесенное 6 декабря 1907 г. в Кронштадтском Андреевском соборе.
4. *Зайцев Б.К.* Святая Русь: Избранная духовная проза. Книга странствий. Повести и рассказы. Дневник писателя // Зайцев Б.К. Собрание сочинений. В одиннадцати томах. Т. М.: Русская книга, 2000. – 528 с.
5. *Зыбин А.А.* Иоанн Ильич Сергиев, протоиерей, ключарь Кронштадтского Андреевского собора. – Петроград: Типография В. Ерофеева, 1907.
6. *Зыбин А.А.* Отец Иоанн Кронштадтский // Петербургский листок. – 1890.
7. *Ильяшенко Ф., свящ. Фирсов С.Л.* Иоанн Кронштадтский. Социально-просветительская и благотворительная деятельность // Православная энциклопедия. Т. 24. – М.: Издательство ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. – С. 353-362.
8. *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2005.
9. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси*. Интерес к Марксу обоснован / Интервью сайту «Милосердие.ру»; подг. И. Лухманова
10. *Лосский В.Н.* Мистическое богословие // БТ. – 1972. – Вып. 8. – С. 9-128.
11. *Семёнов-Тян-Шанский А., свящ.* Отец Иоанн Кронштадтский. – Нью-Йорк: изд. имени Чехова, 1955.
12. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. – Париж: YMCA-press, 1983.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ АВТОКЕФАЛИИ ЦЕРКВИ

Тельпис Николай Георгиевич
кандидат богословия, доцент Церковно-исторической кафедры Санкт-Петербургской Православной Духовной Семинарии и Академии, доцент кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
РФ, г. Санкт-Петербург

Аннотация: Первоначально термином «автокефалия» обозначали области, территории или города и их население, которые ни в чем не зависят от императора, ни от какого-либо другого правителя. В дальнейшем понятие «автокефалии» относилось относилось к некоему лицу, облеченному функцией власти. В церковном употреблении слово «автокефалия» впервые используется с первой четверти VI века и к XII веку ясно выражает идею канонически независимой и самоуправляемой церкви. Однако задолго до использования самого термина «автокефалия» в результате развития Церкви и отдельных поместных церквей в различных провинциях Римской империи приходит понимание «автокефальности» как уже существующей реальности. Язык Нового Завета применяет слово «церковь» как сакраментальную церковную полноту каждой общины. Избрание и хиротония требовали более или менее присутствия и согласия нескольких епископов-соседей, что позволило после реформы административного деления при Диоклетиане, Церкви организоваться с наличием первенствующих епископов в крупных центрах провинций. Таким образом в начале IV века формируется система автокефалий, что было достаточно удобным построением Церкви для того времени.
Ключевые слова: автокефалия; церковь; соборы; каноны соборов

THE EMERGE OF THE CHURCH AUTOCEPHALY

Telpis Nikolai G.

Abstract: Originally, the term «autocephaly» meant regions, territories or cities and their populations, which in no way depend on the emperor or any other ruler. In the future, the concept of «autocephaly» referred to a certain person endowed with the function of power. In ecclesiastical usage, the word «autocephaly» has been used for the first time since the first quarter of the sixth century and by the twelfth century clearly expresses the idea of a canonically independent and self-governing church. However, long before the use of the term «autocephaly» itself, as a result of the development of the Church and individual local churches in various provinces of the Roman Empire, an understanding of «autocephaly» as an already existing reality comes. The language of the New Testament applies the word «church» as the sacramental ecclesiastical completeness of each community. Election and consecration required more or less the presence and consent of several neighboring bishops, which allowed, after the reform of the administrative division under Diocletian, the Church to organize with the presence of the first bishops in the major centers of the provinces. Thus, at the beginning of the IV century, a system of autocephaly was formed, which was quite a convenient construction of the Church for that time.
Keywords: autocephaly; church; cathedrals; canons of cathedrals.

В течении последнего времени в православном мире периодически возникают споры об образовании новых автокефальных церквей. Споры явно показывают, насколько разносторонними являются разногласия по данному вопросу. Другими словами, ключевым является вопрос о самой автокефалии и возможных вариантах ее провозглашения.

Необходимо отметить, что проблема автокефалии для православного мира совершенно не нова, он существует по крайней мере с IV века, то есть с того времени, когда церковные структуры становятся официальными элементами Римской империи. Церкви-матери, находящиеся в крупных городах империи, вынуждены выстраивать гибкие политические и в тоже время кафолические взаимоотношения с церквями вне пределов Римского государства. Создание новых церковных общин за пределами империи часто было источником серьезного как государственного, так и церковного напряжения. В одних случаях, право четко разграничивало компетенции церковных властей и прерогативы императорской власти, в других, Церковь допускала преобладающую роль Империи. Примером государственного императива может служить процесс формирования крупных церковных округов и определения их границ. Правительство Византийской империи рассматривало принадлежность к Константинопольскому патриархату христиан соседних и более дальних стран как наиважнейший фактор культурно-политического влияния. Такая позиция не являлась выражением получения выгоды или иными мелочными мотивами, но представляла собой определенную политико-культурную философию

римского государства. Конечно, Василевс не рассматривался как глава Церкви, но он, безусловно, считался получившим от Христа определенные полномочия управлять Церковью от имени Вселенной (экумены), что должно было приниматься христианскими странами, которые находились в религиозной и культурной орбите Византии. Теория универсальности власти василевса выражается в известной грамоте патриарха Антония IV Московскому великому князю Василию Димитриевичу: «нет ничего хорошего, сын мой, если ты говоришь: “мы имеем Церковь, а не царя”. Невозможно христианам иметь Церковь, но не иметь царя. Ибо царство и Церковь находятся в тесном союзе и общении между собою, и невозможно отделить их друг от друга» [3].

Слово «автокефалия» в древних текстах не встречается, оно появляется уже в поздневизантийский период и употребляется как прилагательное с артиклем – «τό αὐτοκέφαλον». Формируется слово от существительного «κεφαλή», означающего «глава» и местоимения прилагательного «αὐτός», – «сам». Подобные филологические образования очень характерны для греческого языка, как, впрочем, и для большого количества других языков. Смысл самого понятия «автокефалия» означает «имеющего собственную главу» или «самоуправляемого».

Первоначально термином «автокефалия» обозначали области, территории или города и их население, которые ни в чем не зависят от императора, ни от какого-либо другого правителя. Земли империи и обитающие на них люди даже после захвата варварами все равно считались «имперскими» и рано или поздно, но власть василевса должна будет распространиться и на них. Император Константин Багрянородный (945-969) в своей известной работе «Об управлении империей» описывает подчинение Далмации с окружающими славянскими народами Римской империи при Императоре Ираклии и, затем, при небрежности и неопытности Михаила Травля крепости Далмации и местные славянские племена становятся самоуправляемыми и независимыми от власти императора, то есть «автокефальными» – «κάστρα οἰκοῦντες γεγόνασιν αὐτοκέφαλοι, μήτε τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων». Положение самостоятельности, «автокефальности» регионов Константин Багрянородный подчёркивает выражением «τινὶ μὴ ὑποκείμενοι» – «никому не подчиненные», правда, суверенитет от империи не абсолютный, а своеобразный и определенный («ἰδιόρρυθμος») [1, с. 124].

«Автокефалия» также относилась к некоторым правителям, которые, находясь на периферии римского мира, обладали некоторой самостоятельностью. Император Константин Багрянородный описывает борьбу царя, признанного Византией как «архонта архонтов», Великой Армении Смбата I Багратида (Симватия, 890-914) с абассидским эмиром Юсуфом ибн Абу-с-Саджем (Апосатэ) и гибель армянского царя. Один из кайситских князей, Абу-Савада (Апосеватас), бывший вассал Смбата, правитель крепости Манцикерт, городов Халиат, Перкри и Арцес на озере Ван воспользовался ситуацией и становится «господином» и независимым, то есть «автокефальным» правителем («ἐκράτησεν αὐθεντῶς καὶ κυρίως ὡς δεσπότης καὶ αὐτοκέφαλος»). Однако, Византия рассматривала Великую Армению как временно захваченную Арабским халифатом и, вскоре, Абу-Савада, несмотря на статус «автокефальности», как и его два брата признали власть василевса и подчинились ему («ὑπετάγη τῷ βασιλεῖ»). «Автокефалия» данных правителей только подчеркивает восприятие единства этих армянских областей с Римской империи. Разумеется, далекие и варварские территории или правители, не имевшие никакого отношения к Римской империи, «автокефальными» не называются.

В церковном употреблении слово «автокефалия» впервые использует Феодор Анагност в первой четверти VI века во второй книге своей «Церковной истории». Он говорит о нахождении на Кипре под рожковым деревом мощей апостола Варнавы, на груди которого лежало Евангелие от Матфея, на основании чего «киприоты добились того, чтобы их метрополия стала автокефальной и перестала подчиняться Антиохии» (относит к 478 году; «Εξ ης προφάσεως και περιγεγόνασι Κύπριοι το αυτοκέφαλος είναι την κατά αυτούς μητρόπολιν και μη τελείν υπό Αντιόχειαν»)[15].

Понятие «автокефалии» на протяжении длительного времени употреблялось как юридический термин и относилось к некоему лицу, облеченному функцией власти, или к учреждению, обладающему легитимной независимостью, возможностью следовать «своим правом» («sui juris»). Именно юридическим выражением «свое право» («sui juris») термин «автокефалия» и переводится на латинский язык[16], хотя и относится к каноническим особенностям Восточных церквей.

«Экфесис» Псевдо-Епифания (список и иерархический ранг митрополий и епископств церкви, составленный и дополненный во время

15 Кипрская церковь стала автокефальной и независимой от Антиохийской епархии задолго до обнаружения мощей апостола Варнавы. PG 86, col. 184. Θεοδωρου Αναγνωστου Εκκλησιαστικης Ιστοριας Βιβλιου β

16 «metropolis ipsorum libera esset ac sui juris Antiochence sedi amplius subjaceret». PG 86, col.183.

правления императора Ираклия 610-641 на основании работы патриарха Епифания Константинопольского, 520-535) называет некоторых иерархов «автокефальными архиепископами», что указывает на вполне отличительный канонический статус. «Автокефальный архиепископ» («αυτοκέφαλος αρχιεπίσκοπος») не зависел от власти митрополита той области, в которой находилась его кафедра, а подчинялся непосредственно константинопольскому патриарху. К подобному положению относились кафедры таких известных городов как Тимиса (Скифия), Смирны (Асия), Милета (Кария), Аркадиополя (Европос), Севастополиса (Авасгия) и многих других, в основном запада Малой Азии, Балканского полуострова и берегов Черного моря[17]. Понятно, что предоставленная «автокефалия» подразумевает независимость епископа именно и только от митрополита данной области. К XIII веку наименование «автокефальный архиепископ» полностью исчезает, а епископы, непосредственно подчиненные патриарху, именуются как «митрополиты», причем независимо от того, есть ли у них подчиненные им кафедры (суффраганы) или таковых вовсе не имеется. Данное употребление «автокефалии» останется своеобразностью употребления византийской церковью.

«Автокефалия» в более современном смысле формируется к XII веку, когда автор знаменитой «Синтагмы» («Устройство пяти патриархатов») Нил Доксопатр (+1154) ясно выражает идею канонически независимой и самоуправляемой церкви. Нил обращается к известию того же Феодора Анагноста о суверенности Кипрской церкви и утверждает, что остров «остался совершенно автокефальным» («αυτοκέφαλος παντελώς») и не «престолом подданых» («θρόνο των υποκειμένη»), а «самовластным» («αυτεξούσιος»). Суверенитет Кипрской церкви объясняется пребыванием и кончиной здесь апостола Варнавы, обретением мощей апостола, нахождением на его груди Евангелия от Марка и наличием древних тринадцати епископов, что подчеркивает полноту служение церкви[18]. Несколько ниже Нил подтверждает автокефальный канонический статус Кипра, приводя аналогию с положением современной ему Болгарии, как преемнице более древнего Болгарского царства, и добавляет уточнение о принятиях хиротоний строго от местных иерархов[19].

17 См. *Gelzer H.* Texte der Notitiae Episcopatuum Muenchen 1901 SS. 535-536.

18 См. Notititis Patriarchatum. PG 132. Col.1097.

19 Ibid.

Второй Вселенский собор вторым своим правилом областным епископам («διοίκησιν ἐπισκόπους») запрещает «простирать своей власти на другие Церкви, вне своих областей, и смешивать Церкви», а «дела каждого округа будет управлять окружной собор, как определено в Никее» («εὔδηλον ὡς τὰ καθ᾽ ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα»). Следует заметить, что διοίκησις (dioecesis, диоцез) и ἐπαρχία (provincia, епархия) соответствуют гражданско-политическому делению Римской империи конца IV века, времени составления канона (381 год) – диоцез представлял собой обширную область из нескольких провинций, а епархия, соответственно, была одной из возможных частей диоцеза. Церковный предстоятель диоцеза в результате развития церкви имел в своем подчинении нескольких епархиальных иерархов (суффраганов), а канон Второго Вселенского собора регламентирует рамки его управления епархиальными предстоятелями в границах данного диоцеза.

Знаменитый византийский канонист Феодор Вальсамон, патриарх Антиохийский (+1199) в объяснении второго правила Второго Вселенского собора обращает внимание, что «согласно настоящего канона, в прежние времена все областные митрополиты были автокефальными и избирались своими синодами» («σημείωσαι οὖν ἀπό τοῦ παρόνος κανόνος, ότι τό παλαιόν πάντες οί τών ἐπαρχιών μητροπολίται αύτοκέφαλοι ήσαν, καί υπό τών οικείων συνόδον εκείροτονοῦντο»). Ссылка Вальсомона на «прошлые времена» и, равно, отцов Второго Вселенского собора к решениям Первого Вселенского собора, явно указывает на то, что к концу XII века состоялось ясное и отчетливое понимание «автокефальности» церкви – «автокефалия» является результатом развития церкви, точнее ее «кафоличности», и возникла задолго до того, как стали применять термин «автокефалия» в строго каноническом смысле. Сущность «автокефалии» сводится к простому и, одновременно, апостольскому принципу – епископы определенной территории (диоцеза) избираются и рукополагаются собранием епископов (синодом) данного диоцеза. Предстоятель диоцеза также избирается и рукополагается собранием епископов данной территории и не должен получать утверждение другого примата.

Другими словами, в результате развития Церкви и отдельных поместных церквей в различных провинциях Римской империи приходит понимание «автокефальности» как уже существующей реальности, что произошло задолго до использования самого термина «автокефалия». Система «автокефальности» действовала с одинаковой силой на

Западе и на Востоке, с той лишь разницей, что на Западе централизм Рима со временем ее подавил и атрофировал. Понятие «поместные церкви» является гораздо более современным и обозначает в восточной традиции, чаще всего, автокефальные или автономные церкви.

Язык Нового Завета применяет слово «церковь» (Εκκλησία) весьма разнообразно. В первую очередь слово «Церковь» обозначает всю совокупность народа Божия, как сокращение фразы «εκκλησία του Θεού» («церковь Божия», 1 Кор.1:2; 10:32; 11:22; 15:9; 2 Кор.1:1; Гал.1:13). «Церковью Божией» первоначально называла себя Иерусалимская церковь (1 Кор. 15:9), которая считала себя эсхатологической общиной спасения. Впоследствии выражение «церковь Божия» стало применяться и к другим христианским общинам (1 Фес.2:14). По аналогии с Ветхим Заветом, иногда εκκλησία подразумевает под собой церковное собрание, например, когда апостол Павел говорит христианам Коринфа: «когда вы собираетесь в церковь…» (1 Кор.11:18). Наконец, «церковь» может обозначать всю поместную группу христиан, что часто подчеркивается точным обозначением города или провинции, используя множественное число тогда, когда имеется ввиду больше, чем одна христианская община: «церкви галатийские» (Гал.1:2), «церкви асийские» (1 Кор.16:19), «церкви македонские» (2 Кор.8:1), «церкви иудейские» (Гал.1:22). Использование термина «εκκλησία» по отношению к конкретным христианским собраниям уже в апостольское время выражает глубокую духовную реальность – сакраментальную церковную полноту каждой общины. Так, например, слова апостола Павла «церкви Божии в Иудее» (1 Фес.2:14) и «церковь Божия, находящаяся в Коринфе» (1 Кор.1:2) говорят о конкретных, поместных церквях и, одновременно, – о причастности всех местных церквей к единству, стоящем выше разделений на народы и страны. Единство местных церквей выражается в единстве веры и крещения, а апостол запрещает называться Кифовым, Аполлосовым или Павловым, как если бы Христос мог быть разделен (1 Кор.16:1-4).

Игнатий Богоносец (+107) продолжает традицию подобного двойного по значению употребления слова «церковь» – как поместные общины христиан и как вселенская, кафолическая полнота. Чаще всего он называет родную церковь «церковью Сирии» (Магнез.14; Трал.13:1; Римл.9:1), в некоторых случаях – «церковью Антиохии» (Ефес.21:2; Смирн.11:1), в одном случае – «церковью Антиохии в Сирии» (Поликарп.7:1), себя обозначает «епископом Сирии» («επίσκοπος

Συρίας», Римл.2:1), что скорее всего говорит об отождествлении и взаимозаменяемости терминов «церковь Сирии» и «церковь Антиохии».

Отцы Третьего Вселенского собора говорят не об епископате Кипрской Церкви, а о «главах святых Церкви на Кипре». Только к XII веку появляются выражения «Церковь Иверии», «Церковь Болгарии», «Церковь Кипра». Конечно, это не означает изменение экклезиологии, но подразумевает автокефальное образование как существенную структуру вселенской Церкви. Автокефалия становится развитым выражением поместных церквей, связанных именно с епископской природой церковной организации. Важным становится отношения автокефальных округов друг с другом.

Избрание и хиротония требовали более или менее присутствия и согласия нескольких епископов-соседей. Уже в древние времена мнение епископа крупного города имело особое значение по причине первоначальной «апостольской» проповеди в этих центрах. Это соответствовало гражданскому построению Империи.

Реформа административного деления при Диоклетиане (284-305), разделившая провинции на более мелкие округа (έπαρχία) позволила и Церкви организоваться с наличием первенствующих епископов (примасов) в крупных центрах провинций («μητροπολίτης επίσκοπος») и епископах в небольших городах. Задача «митрополитисов» заключалась в созыве синодов в диоцезах, председательстве на них, в контроле за избранием и хиротониями епископов.

4-ый канон Первого Вселенского собора (325) говорит: «Подобает предпочтительно епископу быть установленному всеми епископами провинции; но если это оказывается затрудненным, будь то из-за крайней нужды, или длины пути, пусть соберутся по крайней мере трое и, с письменного согласия отсутствующих, да приступают к хиротонии. Подтверждение содеянного принадлежит в каждой провинции епископу митрополии» [2, с. 85]. Таким образом в начале IV века формируется система автокефалий, что было достаточно удобным построением для того времени. Прагматичность правила подтверждает 9-ый канон Антиохийского собора (341): «Епископ, председательствующий в митрополии пользуется заботой всей провинции, ибо в митрополию едут со всех сторон те, у которых есть дела. Поэтому представляется, что он должен занимать первое место ради чести» [2, с. 256].

Древняя система территориальных округов, принятая церковью, не может оправдать деление церквей по национальному критерию. 34-ое

«Апостольское» правило говорит, что «Епископы каждого народа да знают, кто из них первый». Греческое слово «этнос» (ἔθνος), «народ» здесь, как и в многих других случаях, означает не национальность, а население данной области, например, Асии, Фригии или Карии.

Митрополии, совпадающие с гражданским административным делением, должны были сохранять уже установившиеся привилегии и обязанности. Однако уже Первый Вселенский собор (325) своим 6-ым правилом подтверждает более высокое право трех кафедр (Рима, Александрии и Антиохии), чей авторитет уже к IV веку превосходил размеры одной провинции. Отцы Никейского собора, безусловно, говорят о трех исключениях, тогда как в других местах гражданские провинции являются рамками для выборов епископов и ведения текущих дел. Построение древних автокефалий первоначально не предусматривает наличие «патриархальной» кафедры, имеющей власть высшей инстанции над митрополиями. Однако значимость Рима, Александрии, Антиохии, а. равно, Константинополя и Иерусалима, вырастает на «прерогативах чести» (τά πρεσβεία τής τιμής) что станет началом формирования знаменитой системы «пяти патриархатов», которая в юридическом формировании завершится на Четвертом Вселенском соборе (451).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. De administrando imperio §29. издание Моравчик Г. – Вашингтон, 1967.
2. *Бенешевич В.Н.* Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem palaeoslovenicam, adjecto texto graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exerato: XIV титулов без толкований. Т. 1. – СПб, 1906.
3. Русская историческая библиотека. Т. VI. Приложение № 40. – СПб, 1880. – С. 266-276.

Секция 5

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ

ПРЕДСТАВИТЕЛИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ НА ВСЕРОССИЙСКОМ ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917-1918 гг.

Евгений Агеев, иерей
кандидат теологии,
РФ, г. Москва

Аннотация: В статье рассказано о составе делегации Владимирской епархии на Всероссийском Поместном Соборе 1917–1918 гг., о предсоборной биографии и последующих судьбах членов Собора, не только избранных от духовенства и мирян Владимирской епархии, но и об уроженцах Владимирской губернии, о выпускниках Владимирской духовной семинарии, а также о тех, кто окончил свои земные труды на Владимирской земле.

Ключевые слова: Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг., участники Собора, Владимирская епархия, Владимирская духовная семинария.

REPRESENTATIVES OF THE VLADIMIR DIOCESE AT THE ALL-RUSSIAN LOCAL CHURCH COUNCIL 1917-1918

Ageev Evgeny A.

Abstract: The article tells about the delegation of the Vladimir diocese at the All-Russian Local Church Council of 1917–1918, about the pre-conciliar biography and the subsequent fate of the members of the Council, not only elected from the clergy and laity of the Vladimir diocese, but also about the natives of the Vladimir province, about graduates of the Vladimir Theological Seminary, and also about those who completed their earthly labors on the Vladimir land.

Keywords: All-Russian Local Church Council 1917–1918, members of the Council, Vladimir Diocese, Vladimir Theological Seminary.

Всероссийский Поместный церковный собор 1917–1918 гг. стал выдающимся событием в жизни Православной Церкви в России XX в. Собрав весь цвет огромного церковного народа, он своими решениями определил жизнь нашей Церкви на столетия вперед. Новоспасский монастырь по благословению Святейшего Патриарха Кирилла продолжает издание документов Поместного собора. Вышло в

свет уже 15 томов, отражающих как работу на пленарных заседаниях Собора, так и в различных отделах. Готовится к печати еще столько же томов. За последний год подготовлен к печати справочный био- и библиографический том, содержащий сведения обо всех участниках Собора, которых более 600 человек. Он станет коллективным портретом Собора и, надеемся, будет востребован во всех епархиях нашей Церкви, поскольку вся огромная Российская Церковь направила на Собор своих делегатов.

Я уверен, что во многих епархиях, в том числе и во Владимирской, хорошо знают большинство участников Собора, представлявших духовенство и верующих из их краев. Однако, всегда полезны обобщения, которые помогают лучше увидеть даже хорошо знакомые факты и оценить их. Владимирская епархия, которая в начале XX века была значительно больше даже нынешней Владимирской митрополии, конечно, была многолюдна и широко представлена на Соборе, как своими официальными избранниками, так и уроженцами. Мной насчитано 19 человек, судьбы которых непосредственно относились к Владимирской епархии (в границах начала XX века).

В первую очередь назовем членов официальной делегации. Как известно, согласно положению, разработанному Святейшим Синодом летом 1917 г. каждую епархию представляли 6 делегатов, из которых три представителя духовенства и три представителя мирян. Двое представителей духовенства и представители мирян избирались на епархиальных собраниях, проходивших в июле – начале августа 1917 г. Членом Собора по должности становился правящий архиерей. Как раз в августе 1917 г. архиепископом Владимирским и Шуйским был избран Сергий (Страгородский), бывший до этого на Финляндской кафедре. За пять дней до начала Собора он был утвержден Синодом, и таким образом представил Владимирскую епархию и на Соборе, и в его Епископском совещании. Он председательствовал в отделе церковного суда и был избран членом Священного Синода [15, с. 54-71].

От духовенства Владимирской епархии были избраны два представителя: прот. Н. А. Преображенский и псаломщик А. В. Авдиев.

Прот. Николай Александрович Преображенский (1868–1937), уроженец села Архангел Меленковского уезда, выпускник Муромского духовного училища и Владимирской духовной семинарии, кандидат богословия Московской духовной академии, с 1898 года служил в Коврове настоятелем храма Феодоровской иконы, преподавал в учебных заведениях Коврова. Он участвовал в 1-й и 3-й сессиях, в 1920–30-х гг. неоднократно арестовывался, прошел тюрьму, ссылки, умер на поселении [15].

Псаломщик Александр Васильевич Авдиев, 1891 года рождения, родом из Курской губернии, где он окончил Белгородское духовное училище и Курскую духовную семинарию, после окончания Московской духовной академии со степенью кандидата богословия в 1916 г., отправился на фронт санитаром и псаломщиком походной церкви. После года службы он приехал в село Орехово Покровского уезда, где стал псаломщиком храма Рождества Богородицы и учителем в местных церковно-приходских школах. Участвовал во всех трех сессиях, но с сентября 1918 г. его судьба неизвестна.

Представители от мирян:

Преподаватель Владимирской семинарии Василий Гаврилович Добронравов (1861–1919), уроженец Юрьевского уезда, окончил Переславское духовное училище, Владимирскую духовную семинарию, Санкт-Петербургскую духовную академию, кандидат богословия. Три года преподавал в Архангельской духовной семинарии, с 1888 г. – 30 лет во Владимирской духовной семинарии, и других учебных заведениях города. Имел множество трудов по местной церковной истории, самый известный из них: изданное совместно с Березиным в конце XIX века пятитомное «Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии». Скончался во Владимире от туберкулеза [4]. Его родная сестра – преподобномученица Арсения, игуменья Сергиевского Воскресенско-Федоровского монастыря близ Шуи [6, с. 446].

Неофит Владимирович Малицкий (1871-1935), выходец с Волыни, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии и археологического института, кандидат богословия, во Владимирской духовной семинарии преподавал с 1896 г., автор множества работ по древней и местной церковной истории. Участвовал во всех трех сессиях, но только до 13 августа 1918 г. В 1920-х гг. лектор, преподаватель, архивист во Владимире, заведующий губернским архивом, но не оставлял участия в церковной жизни, в частности, делал доклад на епархиальном съезде в 1923 г. За это был выслан в 1931 г. в Тюмень, но и там преподавал в сельскохозяйственном техникуме до своей кончины в 1935 г. [5, с. 5-10].

Алексей Николаевич Овсянников (1862–1933), уроженец Нижнего Новгорода, выпускник Санкт-Петербургского университета. С 1904 г. преподавал в гимназиях города Шуи. Основал там краеведческий музей, был первым директором, с 1924 г. жил и работал в губернском архиве в Иваново. Также участвовал во всех трех сессиях Собора.

Двое монашествующих клириков Владимирской епархии были избраны делегатами на Собор от монашества. Один из них широко известен – это святитель, тогда игумен Афанасий (Сахаров) [6, с. 699-704]. Изначально он был избран только заместителем членов Собора, а участником Собора стал после того как другой представитель от монашества архиепископ Антоний (Храповицкий), был повторно избран на Харьковскую кафедру, и таким образом стал членом Собора по должности. Замена произошла еще летом в начале Собора, но в 1-й сессии свт. Афанасий не участвовал, был вызван только на 2-ю и 3-ю сессии.

Другой представитель от монашества менее известен, это тогдашний наместник Боголюбова монастыря архимандрит Александр (Григорьев, 1874-1938). Он родом из Рязанской губернии, окончил Московскую духовную академию, кандидат богословия, очень недолго, меньше года был ректором Томской духовной семинарии, но дальше его учебно-административная карьера замедлилась, он был на разных должностях в разных семинариях и монастырях как в столице, так и в провинции, с 1915 г. наместник Спасо-Евфимиева Суздальского монастыря, через год – Боголюбского монастыря. На Соборе он участвовал активно, также был на всех сессиях, но после революции, в 1920 г. заявил о намерении снять сан, работал в ЗАГСе, снова возвращался в монастырь, примкнул к обновленчеству, служил по разным сельским приходам Владимирской епархии. Конец жизни в 1930-х годах он провел в тюрьмах и ссылках, наконец, был расстрелян в Енисейске [14, с. 65-66, 72-73, 80, 86; 1; 3].

Конечно, нужно сказать о свмч. Николае (Добронравове) [11, с. 212-215]. В то время он был известным московским протоиереем и еще в июне 1917 г. стал членом Предсоборного совета, и членом Собора по должности.

Наконец, необходимо перечислить других выпускников Владимирской духовной семинарии и уроженцев Владимирской земли – членов Собора.

Епископ Костромской Евгений (Бережков, 1864–1924), уроженец села Мостцы Владимирского уезда, окончил Владимирскую духовную семинарию в 1884 г., участвовал в 1-й и 2-й сессиях, затем по болезни ушел на покой [8, с. 62-63].

Архиепископ Алеутский и Северо-Американский Евдоким (Мещерский, 1869-1935), уроженец села Казнево Меленковского уезда, выпускник Владимирской духовной семинарии 1887 г., летом 1918 г.

был назначен на Нижегородскую кафедру, затем был одним из лидеров обновленческого раскола [8, с. 115-117].

Архиепископ Рижский, затем Рязанский Иоанн (Смирнов, 1844-1919), уроженец села Красно Муромского уезда, выпускник 1863 г., уже осенью 1917 г. был назначен на Рязанскую кафедру, где и скончался [9, с. 442-443].

Епископ Кременецкий, затем митрополит Варшавский, Дионисий (Валединский, 1876–1960), родом из Мурома, окончил Муромское духовное училище. В 1917 г. был викарием Волынской епархии, на Собор был избран от монашества, но не смог приехать на Собор [7, с. 284-286].

Прот. Петр Миртов (1871-1925), уроженец села Чаадаева Муромского уезда, выпускник 1891 г., основатель Всероссийского Александро-Невского братства трезвости, представитель Петроградской епархии, был избран заместителем членов Высшего Церковного Совета, стал членом ВЦС в 1918 г., умер и похоронен в Москве у Ильинского храма в Черкизово [2].

Профессор Иван Алексеевич Карабинов (1878-1937), родился в селе Федоровском Юрьевского уезда, выпускник 1899 г., профессор церковной археологии и литургики в Петроградской духовной академии, член Предсоборного совета. Обвинялся вместе с митр. Вениамином на процессе 1922 г., но был оправдан, прошел тюрьмы и ссылки, расстрелян [10, с. 614-615].

Иван Алексеевич Виноградов (родился в 1861), представитель Тифлисской епархии, уроженец села Лобцово Юрьевского уезда, выпускник 1881 г. Был только на 1-й сессии, дальнейшая судьба неизвестна.

Граф Пётр Николаевич Апраксин (1876-1962) был сыном Владимирского губернского предводителя дворянства, хотя сам родился в Италии. Избран на Собор от мирян Московской епархии, деятель Белого движения и РПЦЗ, строитель храма Царственных мучеников в Брюсселе [16, с. 329-330].

Наконец, члены Собора, которые закончили свою жизнь на Владимирщине:

Епископ Мстёрский Амвросий (Сосновцев, 1868-1928), единоверческий священник из Самары, с 1921 г. викарий Владимирской епархии, был в ссылке, умер и похоронен в Мстёре [17].

Исповедник протоиерей Петр Чельцов (1888–1972), делегат от Смоленской епархии, с 1936 г. жил и служил в Курловском и Гусь-Хрустальном районах [13].

Таким образом, Владимирская духовная семинария тесно связана с историей Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг., ее преподаватели и выпускники приняли активное участие в работе Собора, их память заслуживает увековечивания в стенах семинарии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Боль и память. Книга памяти жертв политических репрессий Владимирской области. Т. 1. – Владимир, 2001.
2. *Ильюнина Л.* Прот. Петр Миртов. – М., 2019.
3. Книга памяти жертв политических репрессий Красноярского края. Т. 2. – Красноярск, 2005.
4. *Попова М.* Краевед В.Г. Добронравов и его портрет работы художника Н.Н. Николаева. – Владимир, 1999.
5. Портрет краеведа // Старая столица. – 2016. – Вып. 10. – С. 5-10.
6. Православная энциклопедия. Т. III. – М., 2001.
7. Православная энциклопедия. Т. XV. – М., 2007.
8. Православная энциклопедия. Т. XVII. – М., 2008.
9. Православная энциклопедия. Т. XXIII. – М., 2010.
10. Православная энциклопедия. Т. XXX. – М., 2012.
11. Православная энциклопедия. Т. L. – М., 2018.
12. Православная энциклопедия. Т. LXIII. – М., 2021.
13. Св. прав. пресвитер Петр Чельцов, исповедник. – М., 2001.
14. Св.-Боголюбов монастырь. – М., 2000. – С. 65-66, 72-73, 80, 86;
15. *Фролова Э.* Судьба прот. Николая Преображенского // Государство, общество, Церковь в истории России XX века. Материалы XIII Международной научной конференции. – Иваново, 2014.
16. Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 года. – М., 2018.
17. *Юферев Е.* Три поездки в Мстёру // Правда православия. – 2012. – № 2 (73). – С. 13-19.

КОНФРОНТАЦИЯ ТИХОНОВСКОЙ ЦЕРКВИ И ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ В 1922-1925 гг.

Кириллова Любовь Владимировна
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, археологии и краеведения ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
РФ, г. Владимир
Маракушин Арсений Романович
студент 3 курса ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье был рассмотрен период с 1922 по 1925 гг. на территории Владимирской епархии, в период когда обновленческий раскол возымел сильнейшее влияние и мог заменить РПЦ на территории советского государства. Рассмотрена конфронтация обновленческого и Тихоновского движений. Несмотря на всевозможные уловки, притязания и попытки уничтожить Тихоновское движение, обновленчеству не удалось закрепиться на территории Владимирской епархии, так и оставшись лишь инструментом советских властей в борьбе с Церковью и не став альтернативой Тихоновской Церкви.

Ключевые слова: Владимирская епархия; обновленчество; еп. Афанасий (Сахаров); ВЦУ; «Живая Церковь».

THE CONFRONTATION OF THE TIKHON CHURCH AND THE RENOVATIONIST MOVEMENT ON THE TERRITORY OF THE VLADIMIR DIOCESE IN 1922-1925

Kirillova Lyubov V., Marakushin Arseniy R.

Abstract: The article examines the period from 1922 to 1925 on the territory of the Vladimir diocese, during the period when the Renovationist schism had a

strong influence and could replace the ROC on the territory of the Soviet state. The confrontation of the Renovationist and Tikhonov movements is considered. Despite all sorts of tricks, claims and attempts to destroy the Tikhon movement, Renovationism failed to gain a foothold on the territory of the Vladimir diocese, and remained only an instrument of the Soviet authorities in the fight against the Church and did not become an alternative to the Tikhon Church.
Keywords: Vladimir Diocese; Renovationism; Bishop Athanasius (Sakharov); HCA; «Living Church».

К началу событий 1917 г., Русская Православная Церковь (РПЦ) на протяжении 200 лет находилась в Синодальном периоде. В октябре 1917 г. фактически закончилось время подчинения Церкви государству. Одним из важнейших событий стало восстановление Собором Патриаршества в Русской Церкви 4 ноября 1917 г. Смена государственного строя оказала существенное воздействие на положение Церкви, – произошло снижение степени ее влияния, в связи с чем данный период можно охарактеризовать как начало гонений на Церковь со стороны Советского государства.

Большим ударом для Церкви стало принятие 23 января 1918 г. Декрета Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Следующим ударом по РПЦ стал декрет об изъятии церковных ценностей. Летом 1921 г. на встрече с патр. Тихоном были обговорена поддержка Церкви в вопросе организации помощи голодающим юга, а сам Тихон становился председателем «Всероссийского комитета помощи голодающим». Однако уже в августе того же года Всероссийский комитет помощи голодающим расформировывают, а на его место встает «Центральный комитет помощи голодающим» при ВЦИК, там были сформированы запросы к патр. Тихону с воззванием предоставить церковные ценности на нужды голодающих.

Президиум ВЦИК выпустило постановление от 16 февраля 1922 г. «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим», основным положением которого было немедленное изъятие местными советами церковного имущества из золота, серебра и драгоценных камней, в связи с данным декретом патр. Тихон обратился к верующим 28 февраля 1922 г., где говорил о том, что пожертвование

священных предметов есть святотатство, и карается лишением сана для священства, и отлучением от церкви для мирян. С конца марта и по май патр. Тихона вызывали на Лубянку, где проводили допрос, и уже в мае патр. Тихон был арестован.

Советские власти для борьбы с РПЦ в лице патр. Тихона активно использовали своих временных союзников – обновленцев. Накануне ареста к нему поздним вечером 12 мая пришла группа священников во главе с Красницким с «предложением», учитывая его арест, назначить своим заместителем еп. Антонина (Грановского), немного перефразировав прямые требование ГПУ, понимая церковные каноны по смене управления. Патр. согласился на условия Обновленцев, еще не зная об их истинных намерениях. После данных событий патр. Тихона отправляют в Донской монастырь в Москве, где находился под строгой изоляцией. Это поспособствовало обновленцам в их деятельности в попытках захвата власти в церкви. 14 мая они выпустили воззвание «Верующим сынам Православной церкви России» в котором они высказывали идею о немедленном созыве поместного собора для суда над «виновниками церковной разрухи», а уже 15 мая их делегацию принял председатель ВЦИК Калинин, который одобрил их прошение. На следующий же день было официально создано ВЦУ (Высшее Церковное Управление), состоявшее полностью из представителей обновленческого движения.

16 июня 1922 г. выходит Воззвание «Меморандум трех», которое было подписано архиеп. Владимирским и Шуйским митр. Сергием (Страгородским), а также архиеп. Евдокимом (Мещерским) и архиеп. Серафимом (Мещеряковым) о признании ВЦУ. Стоит понимать, что фактически главным оппонентом обновленческого движения во Владимирской епархии этого времени становится еп. Афанасий (Сахаров), и если до воззвания 16 июня он мог опираться на правящего архиерея – Сергия (Страгородского), то теперь он остался фактически один [5, с. 39]. Основным деятелем же со стороны обновленческого движения можно назвать прот. Михаила (Тихонравова), уполномоченным ВЦУ на территории Владимирской епархии.

В течение нескольких месяцев не до конца понятна политика, проводимая митр. Сергием (Страгородским) в отношении ВЦУ, и обновленческого движения. С одной стороны он признал ВЦУ, а с другой, в резолюции от 25 августа приводит следующие слова – ««Можно признавать ВЦУ и не быть членом Живой Церкви. Можно сочувствовать вообще Живой Церкви и считать неприемлемыми для

себя постановления съезда...». По этим словам, хотелось бы отметить, во-первых, уже заявления об не монолитности обновленческого движения, что станет одной из причин неудачи раскольников, а во-вторых, попытку митр. Сергия (Страгородского) проводить аккуратную политику некого компромисса между сторонниками обновленцев и Тихоновцев [5, с. 53].

В той же резолюции он так же пишет – «Я ничего не имею против вступления нашего духовенства в группу Живая Церковь, в особенности в качестве сочувствующих, с ограничениями, указанными в моем обращении к ВЦУ.». Известно, что митр. Сергий (Страгородский) в тот же день в своем заявлении пишет об своих требованиях к ВЦУ, связанных с постановлениями обновленческого собора (противоречащих канонам и откровенно признающие еретические учения как допустимые), а именно пересмотра этих решений и призывом не раскалывать церковь, признавая необходимость обновления церкви, но не путем ереси. Данное заявление является попыткой компромиссного взгляда на раскол. Уже чуть позднее 30 августа благочинный г. Владимира прот. Алексей (Владычин) пишет о ситуации во Владимирской епархии следующим образом:

1. Правящего архиерея не убирали. Полномочия правящих архиереев не изменялись, следовательно, все духовенство признает и выполняет указания правящего Архиерея.

2. Правящий Архиерей признает ВЦУ и признает прот. Михаила (Тихонравова) уполномоченным ВЦУ на территории Владимирской епархии. Но также митр. Сергий (Страгородский) прекращает общение с теми из представителей духовенства, кто признает решения обновленческого съезда 1922 года (описанные выше).

3. Все предложения духовенству от прот. Михаила (Тихонравова) должны быть либо предложены правящему архиерею, либо рассмотрены приходскими собраниями каждой церкви города Владимира. До этого времени прот. Алексей (Владычин) считает невозможным подписание устава «Живой Церкви» ввиду «Нарушения долга подчиненности и разрушения канонической связи с епископом» [5, с. 56-58].

К этому времени стоит понимать, что обновленческое движение не получило еще широкого распространения в Владимирской епархии. Исходя из сводки отделения Секретного отдела ГПУ «О расколе духовенства» за период с 15 июля по 20 августа 1922 года, во Владимирской епархии широкое распространение обновленческое движение получило только в Суздальском уезде, слабая ячейка существовала в Александровском уезде, и в Муромском уезде, где некий священник Воскресенский выпустил воззвание о полном развале церкви, руководимой высшей иерархией, к этому воззванию подписались еще несколько священников из Муромского уезда. Вновь отмечается противодействие обновленческому движению двух епп. – еп. Афанасий (Сахаров) и еп. Василий (Зуммер) [6, с. 311-312].

Известно, что для еп. Афанасия (Сахарова) этот период был действительно тяжелым, фактически оставшись один, ему приходилось поддерживать свою паству, вокруг него собрались некоторые деятели Владимирской епархии, которые поддерживали еп. Афанасия, естественно, человек, который в открытую говорил о непризнании ВЦУ был костью в горле обновленческого движения. Так, например, 18 августа со слов еп. Афанасия к нему прибыл прот. Михаил (Тихонравов), который привез устав «Живой Церкви» и предложил подписать его, судя по всему, так же со его стороны звучали угрозы [5, с. 43]. Отказав ему, еп. Афанасий стал одной из приоритетных целей для устранения сопротивления обновленчеству, так уже 14 сентября прот. Михаил (Тихонравов) пишет заявление во Владимирское ОГПУ, в котором доносил на еп. Афанасия (Сахарова) о его враждебном отношении и дискредитации движения начатое группою «Живая Церковь», и просит принять меры к тому, чтобы еп. Афанасий (Сахаров) прекратил свою агитацию против обновленческого движения и членов группы «Живая Церковь» [5, с. 65-67]. Уже 23 сентября был произведен обыск на квартире еп. Афанасия (Сахарова), и в тот же день он был арестован. С этого момента началась чистка тех, кто поддерживал еп. Афанасия (Сахарова), в числе этих лиц стали – прот. Алексей (Владычин) (резкие высказывания в сторону обновленцев, возил письма еп. Афанасия (Сахарова) митр. Сергию (Страгородскому) в Нижний Новгород), иером. Герман (Зацепин) (обвиняли в удержании предметов ранее бывшие у еп. Афанасия (Сахарова) и принадлежащие Епархиальному церковному начальству), а также игум. Успенского Княгинина женского монастыря Олимпиада (обвиняли в неподчинении ВЦУ и распространению ложных слухов) [5, с. 72-74]. Что интересно, первый донос был признан недостаточны обоснованием для ареста, ввиду отсутствия контрреволюционной деятельности, и уже через год (летом 1923 года) был составлен новый донос, уже прямо говоривший о том, что вышеупомянутые лица организовывают контррев. агитацию [5, с. 48].

Помимо конечно же привлечения светской власти в деле устранения от управления Тихоновцев, обновленцы вполне вели и внутренние интриги и перестановки с целью укрепления своих позиций во Владимирской епархии. Так, например, был убран с должности благочинного прот. Алексей (Владычин), 3 октября ему приходит письмо от еп. Антонина (Грановского) с указанием организации во Владимире отдела союза «Церковное возрождение», на которое было отвечено отказом. Уже 7 октября выходит постановление обновленческого Владимирского управления об увольнении от должности благочинного г. Владимира прот. Алексея (Владычина) и назначение на его место прот. Михаила (Тихонравова), что временно укрепило позицию обновленчества во Владимире [5, с. 70-71].

Внутри обновленческого движения случился внутренний раскол, на движение прот. Красницкого «Живая Церковь» и на союз «Церковное возрождение» еп. Антония (Грановского), пользуясь этим митр Сергий (Страгородский) решил поддержать еп. Антония (Грановского), говоря о том, что движение «Живая Церковь» так и не получила распространения среди верующих и духовенства Владимирской епархии. В том же письме от 30 сентября 1922 г. митр. Сергий (Страгородский) ходатайствовал за еп. Серафима (Руженцева), чтобы его оставили епископом Муромским [5, с. 68-70]. Интересно то, что спустя недолгое время Сергия (Страгородского) ВЦУ уводят от управления Владимирской епархией, и назначают управляющим Владимирской епархией еп. Серафима (Руженцева) указом от 14 октября 1922 года [5, с. 71].

На выборах в ЕУ конечно же большинство выбор выбрано обновленцев, стоит конечно отметить что обновленцев группы «Живая Церковь», нежели союза «Церковное возрождение», этот вывод можно сделать исходя из письма свт. Афанасия (Сахарова) митр. Сергию (Страгородскому), «Посему, имея в виду бывшие сегодня в г. Владимире выборы членов Епархиального управления, проведенные по указке откуда-то совне, а не по Вашим указаниям…» [5, с. 64-65], вспоминая так же то, что митр. Сергий (Страгородский) решил поддержать еп. Антонина (Грановского) то становиться ясно что большей частью выборных членов стали именно представители группы «Живая Церковь», с которой сам правящий архиерей уже был не в лучших отношениях, говоря прямо, прервав общение с большей частью из них.

Представители группы «Живая Церковь» впоследствии так же избавились и от одного из оплотов Тихоновского движения, а именно монастыри. 10 декабря 1922 г. прошла губернская конференция группы «Живая Церковь», и приняла постановление о ликвидации всех монастырей Владимирской епархии и передаче всех зданий гражданским властям, что было напечатано даже в газете «Призыв» от 15 февраля 1923 г., у властей благодаря этому постановлению появился дополнительный повод для притеснения Церкви, и закрытию монастырей, число которых и так было значительно сокращенно до этого [1, с. 244]. Хотя та же упоминаемая ранее личность игум. Олимпиады (Медведевой) всячески противилась закрытию и подчинению ВЦУ.

Находившийся все это время в тюрьме свт. Афанасий (Сахаров), ожидал своей дальнейшей судьбы. 9 ноября 1922 г. в заключении по делу еп. Афанасия (Сахарова) сказано, что хоть конкретных фактов предъявленного ему обвинения следствием не доказано, принимая во внимание то, что он относиться к числу высших церковных иерархов, ведущих все время контррев. политику и мешающие делу церковного обновления, его нахождение во Владимирской епархии с политической точки зрения не допустимо, а потому его должно выслать в административном порядке в Зырянскую область сроком на два года, в конце апреля 1923 г. это было воплощено [5, с. 52].

Судьба митр. Сергия (Страгородского) как правящего архиерея Владимирской епархии заканчивается с принесением им покаянием патриарху Тихону в августе 1923 г., и дальнейшим пребываем в Москве, и затем назначением на Нижегородскую епархию в 1924 г.

Что касаемо Советской власти в борьбе между обновленцами и Тихоновцами, становиться ясно что она активно поддерживала обновленцев только в 1922 г., в дальнейшем изменившаяся тактика по отношению к религии в целом (от осуждения религии к тотальной дискредитации) привела к тому что роль обновленцев как способ подорвать авторитет церкви была сведена к минимуму, а с точки зрения СМИ того времени что обновленцы что Тихоновцы стали одним, врагом народа, которого требуется убрать из советского общества. Так было и вплоть до того пока обновленческий раскол вновь не понадобился для борьбы с церковью в последующих годах [4, с. 78]. На управление Владимирской епархией после митр. Сергия (Страгородского) был поставлен архиеп. Николай (Добронравов), человек, который пробыл правящим архиереем Владимирской епархии вплоть до 1926 г., и был уже арестован несколько раз, и с 1925 г. не приступал к управлению Владимирской епархией [1, с. 240]. 14 июня 1924 г. архиепископ был освобожден. В этом же году он был назначен архиеп. Владимирским и Суздальским, однако так и не прибыл во Владимир-

скую землю, оставаясь в Москве и только изредка участвовал в судьбе Владимирской епархии.

Тем временем само противостояние во Владимирской епархии между обновленцами и Тихоновцами уже закончило свою острою фазу. Конечно, еще были прецеденты, та же передача Успенского собора во Владимире обновленческой общине 23 апреля 1924 г. [1, с. 244], однако в целом установилась ситуация при которой обновленцы более не могли получить большего влияния и только его теряли, данных об этом времени очень обрывочны и немногочисленны. Однако хорошим примером ситуации во Владимирской епархии (по крайне мере в одной из ее частей) является отчет еп. Переславского Дамиана (Воскресенского) Патриаршему Местоблюстителю митр. Крутицкому Петру (Полянскому) о состоянии Переславского вик-ства Владимирской епархии в 1925-1926 гг. В нем он приводит занимательную статистику по Александровскому и Переславскому уездах на момент его прибытия в епархию: в Александровском уезде 8 приходов из 92 обновленческие, в Переславском уезде 2 прихода из 109 обновленческие. Так же в своем отчете он описывает случаи переходов с 1923 по 1925 гг. священников к обновленцам, либо сослужения с ними и возвращения их в общение через покаяние. Некоторым образом открывает нам кто занимался обновленческим движением в этих уездах и даже говорит об их судьбе, почти никто из них не остался к 1925 г. в обновленческом движении либо уже не живы [2, с. 139-140]. Может информация и фрагментарная, но отлично показывающая общую тенденцию развития обновленчества во Владимирской епархии, а именно что оно не смогло закрепить за собой большую часть верующих и духовенства, несмотря на все свои усилия и даже активную поддержку государства в начале этого раскола.

Противостояние Тихоновской Церкви и обновленческого раскола за период 1922-1925 гг. на канонической территории Владимирской епархии показало, что обновленческое движение оказалось несостоятельным и не способным закрепиться на территории Владимирской епархии по следующим причинам: Нецелостность обновленческого движения (внутренние интриги в ВЦУ отразившиеся и на ситуации во Владимирской епархии, разделив способные кадры на несколько фракций), непринятие обновленчества среди верующих и духовенства (принятие по не знанию или от отчаяния, и при первой же возможности большая часть верующих отпадает от обновленчества), зависимость от поддержки государства (в начале очень многое для

раскола стало возможным благодаря советской власти, однако уже очень вскоре сама советская власть сводит поддержку к минимуму и сама начинает дискредитировать обновленческое движение). В свою очередь Тихоновская Церковь сумела сохранить свои позиции, не смотря на огромные потери кадров, уступка в позициях управления епархией поначалу и активные притеснения со стороны государства, однако благодаря большому вкладу в защиту православной веры со стороны многих выдающихся деятелей этой эпохи (епископов, иереев и мирян) удалось защитить Владимирскую землю от плотного проникновения ереси.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Аринин Е.И., Арсенина О.В., Горбачук Г.Н., Добровольская В.Е., Маркова Н.М., Мартьянова С.А., Минин С.Н., Февралева Л.А., Федотова М.Я.* Религия и религиозность во Владимирском регионе. Коллективная монография. – Владимир:ВлГУ. – 2013. – 413 с.
2. Вестник ПСТГУ II: История Русской Православной Церкви. – Вып.6 (55). –2013. – 165 с.
3. Воззвание «прогрессивного» духовенства «Верующим сынам Православной церкви России» 13 мая 1922 г. Конфессиональная политика советского государства. 1917-1991 гг. Документы и материалы: в 6т. Т. 1 в 4 кн.: 1917-1924 гг. Кн. 4 : Религиозные объединения, духовенство и верующие, общественные организации и граждане о вероисповедной политике советского государства и религиозной ситуации в стране. – М.: Политическая энциклопедия, 2018. – 568 с.
4. *Калюжная О.В.* Отражение деятельности обновленческого движения в прессе Владимирской губернии в 1922-1923 гг. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология иискусствоведение. Вопросы теории и практики. В 2-х ч. Ч. 2.-. – Тамбов: Грамота, 2017. – с. 75-78.
5. *Косик В.И.* Богословский сборник – выпуск 6. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2000. – 331 с.
6. Сводка №3 VI отделения Секретного отдела ГПУ «О расколе духовенства» за период с 15 июля по 20 августа 1922 г. 14 сентября 1922 г. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. В 2-х кн. Кн. 2. – М.: РОССПЭН; Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998.
7. *Цыплин В.* История Русской Церкви книга девятая 1917-1997 гг. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Монастыря, 1997. –1872 с.

ЖИЗНЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА (ПО МАТЕРИАЛАМ «ВЛАДИМИРСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» И ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ)

Макарова Дарья Юрьевна
кандидат исторических наук, зав. кафедрой церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: В статье представлены краткие выдержки о жизни Владимирской духовной семинарии из двух источников: «Владимирских епархиальных ведомостей» и Государственного архива Владимирской области. Рассмотрены различные торжественные мероприятия, проходившие в семинарии, финансово-хозяйственные проблемы, деятельность Исторической группы при духовной школе, характеристики учащихся и ряд других вопросов.
Ключевые слова: Владимирская духовная семинария, «Владимирские епархиальные ведомости», Историческая группа при Владимирской духовной семинарии, Владимирская и Суздальская епархия.

THE LIFE OF THE VLADIMIR THEOLOGICAL SEMINARY AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY (BASED ON THE MATERIALS OF THE VLADIMIR DIOCESAN GAZETTE AND THE STATE ARCHIVE OF THE VLADIMIR REGION)

Makarova Daria Y.

Abstract: The article presents brief excerpts about the life of the Vladimir Theological Seminary from two sources: the Vladimir Diocesan Gazette and the State Archive of the Vladimir Region. Various solemn events held at the seminary, financial and economic problems, the activities of the Historical Group at the theological School, characteristics of students and a number of other issues are considered.
Keywords: Vladimir Theological Seminary, Vladimir Diocesan Gazette, Historical Group at Vladimir Theological Seminary, Vladimir and Suzdal diocese.

Материалы о жизни Владимирской духовной школы, представленные в главном печатном органе Владимирской и Суздальской епархии, и в Государственном областном архиве, отличаются по характеру и содержанию.

Например, статьи «Владимирских епархиальных ведомостей» нередко были посвящены торжественным мероприятиям, проводимым в семинарии, ее профессорско-преподавательскому составу, хозяйственным и финансовым вопросам, досугу воспитанников, статистическим сведениям и т.д. В целом материалы достаточно эмоциональны, детальны и интересны по содержанию.

Документы Государственного архива Владимирской области, относящиеся к семинарии, сосредоточены в первую очередь в фонде 454 – «Владимирская духовная семинария» – и представляют собой материалы по делопроизводству (рапорты, отчеты), финансам, журналы педагогических и распорядительных собраний, списки учащихся и характеристики на них, планы и программы занятий и т.д.

В качестве примера можно привести выдержку из дела №49 описи 3 указанного фонда, где представлены характеристики воспитанников 6 класса 1907-1908 учебного года. Среди прочего, памятуя об участии семинаристов в волнениях 1905 г., интересно отметить свидетельства о либеральных и социалистических взглядах некоторых учащихся:

«АРХАНГЕЛЬСКИЙ АНАТОЛИЙ – способностей выше средних, но недостаточно усерден – особенно к изучению богословских предметов; по характеру замкнут и недоверчив; особенно не исправен был в посещении молитв и богослужений; замечался и в употреблении спиртных напитков, хотя и не имеет привязанности к ним; *направления либеральнаго*.

БЕРШОВ НИКОЛАЙ – довольно выдержанный юноша; внешне всегда старался быть вежливым и даже почтительным; при объяснениях и замечаниях старался держаться корректно и спокойно, хотя иногда и просвечивало в нем резкое недовольство в душе; по характеру жив и общителен; способностей хороших и занимался усердно, заметно добиваясь перваго разряда; *направления либеральнаго*.

БЕЛЯЕВ ИВАН – способностей посредственных, прилежания – особенно к богословским предметам – весьма недостаточнаго; внешне в дисциплинарном отношении всячески старался казаться исправным, хотя это и не всегда удавалось ему; в душе же *был проникнут недовольством семинарским строем и являлся обыкновенно одним из первых участников всяких протестов и волнений; есть предположе-*

ние, что он был делегатом Владимирской Семинарии на Московском съезде семинаристов; сильно увлекался современными социало-либеральными идеями.

КОРОЧКИН СЕРГЕЙ – замкнутый и скрытный, способностей очень хороших. Много занимается самообразованием и саморазвитием. *Увлекается книгами по социальным вопросам современности, любил также читать книги богословско-философского содержания с отрицательным рационалистическим и атеистическим направлением, откуда и черпает заранее облюбованные идеи; в поведении внешне был очень исправен, но в душе проникнут недовольством и близко стоял к партии семинаристов, старавшейся устраивать протесты и безпорядки в Семинарии, хотя внешне и не выставлялся вперед; можно думать, что Корочкин был даже одним из руководителей этой партии.*

СИМСКИЙ ИВАН – хороших способностей и развит умственно; прилежен; много читает; немного горд и заносчив; против замечаний всегда протестует и возражает, как бы ни были несомненны проступок и справедливость сделанного по поводу его замечания; *сильно увлекается социально-либеральными идеями последняго времени; в семинарском движении 1905-6 и 1906-7 уч. г. принимал очень деятельное участие;* семинарской дисциплине подчинялся с большим трудом» [1, л. 1-3] (*курсив автора*).

Здесь уместно вспомнить о волнениях в семинарии в марте 1905 г., когда учащимися была выработана для представления начальству обширная петиция. Первая часть этой петиции касалась различных прав семинаристов и, в частности, свободного доступа их в высшие светские учебные заведения. Вторая часть вскрывала различные проблемы в учебном строе семинарии, указывались необходимые меры для их устранения. Заключение петиции содержало резкую критику воспитательной системы: «Воспитатели и воспитанники составляют два противоположных лагеря, замкнутых, проникнутых взаимным недоверием. Отношения сводятся к формальному чиновническому исполнению своих обязанностей, т.е. с одной стороны оказывают начальническое давление в пользу неукоснительного соблюдения правил инструкции, а с другой стороны заботятся о внешнем, по возможности, корректном выполнении правил, часто с ропотом и озлоблением и всегда с отсутствием охоты и любви. Корень такого зла заключается в ненормальности воспитательного режима, в том, что дело воспитания втиснуто в безжизненную форму бюрократизма. У нас есть чиновное начальство, но нет воспитателей в истинном смысле этого слова. Укладывая наше поведение в свои узкие рамки, семинарский режим нравственно калечит, отчасти и самих воспитателей, но главным образом нас, воспитанников. Он давит, гнетет нас, сковывает и предупреждает каждое наше движение ценою крупных и мелких огорчений, принижая человеческую личность и мешая ее полному нормальному развитию» [11].

Затем предъявлялся ряд требований по поводу воспитательной стороны жизни семинарии, личной свободы учащихся и т.д. Петиция заканчивалась предупреждением, что если перечисленные требования не будут удовлетворены, то с 1 сентября следующего учебного года занятия будут прекращены.

В мае после экзаменов воспитанники были распущены по домам. Дальнейшие выступления были невозможны до начала занятий [11]. Однако забастовки различного характера и масштаба продолжались вплоть до окончания революции.

Возвращаясь к характеристикам семинаристов 1907-1908 учебного года, представленным в ГАВО, отметим, что все же основная часть воспитанников оценивалась как достаточно благонадежная:

«АЛЯКРИНСКИЙ СЕРГЕЙ – симпатичный, но болезненный юноша; *всегда вежлив и скромен;* в течение всего семинарскаго курса вел себя отлично, *учебным делом занимался усердно.*

ВИНОГРАДОВ ЛЕОНИД – *скромный, безвредный* человек; способностей и развития посредственных, но *очень прилежен; в поведении был всегда исправен.*

ДОБРОЦВЕТОВ МИХАИЛ – живой, порывистый и невыдержанный юноша, иногда бывает не совсем деликатен и не воздержан на язык; в остальном симпатичный юноша, *исполнительный, общительный, предупредительный и неиспорченный.* Способностей хороших.

ЗВЕРЕВ ПАВЕЛ – всегда *тих, скромен, вежлив, послушен* – вообще по поведению один из лучших учеников способностей средних, *усерден*» [1, л. 1-1об.] (*курсив автора*).

Если говорить об отражении семинарской жизни на страницах «Владимирских епархиальных ведомостей», здесь хочется упомянуть прежде всего о мероприятиях самого разного характера. Помимо ежегодных традиционных молебнов и торжеств на начало учебного года, проходили и литературные, и музыкальные встречи, не всегда связанные непосредственно с историей или жизнью семинарии. 10 мая 1902 года состоялось чествование памяти русских писателей

Н.В. Гоголя и В.А. Жуковского. Торжество было посвящено 50-летию со дня их кончины. Утром 10 мая в семинарской церкви духовником семинарии была совершена заупокойная литургия. В 12 часов в семинарском зале состоялся торжественный акт. Преподавателем словесности В.М. Березиным была произнесена речь, посвященная памяти В.А. Жуковского. После речи хором воспитанников семинарии были исполнены гимн Жуковскому (муз. Пахиопуло), «Розы расцветают» (слова Жуковского, муз. Гинзбурга), «Русь» (слова Гоголя, муз. свящ. Лисицина). Между пением воспитанниками семинарии были прочитаны стихотворения. Акт закончился пением русского народного гимна [9, с. 325-327].

Ежегодной традицией была организация музыкально-литературных вечеров и концертов. 11 сентября 1907 года на вечер пришло больше людей, чем в предшествующие годы, так что в зале едва хватило места. Сольные номера аккомпанировал бывший воспитанник семинарии П.А. Ставровский, специально приехавший на концерт из Москвы. Из выступления хора особо обратило на себя внимания исполнение произведений народного творчества в художественной обработке [2, с. 772-773].

Еще одним видом досуга воспитанников семинарии, носящим в том числе образовательный характер, стала деятельность Исторической группы, «члены которой пожелали посвятить свои учебные досуги изучению и разработке местной истории. Поставив для себя целью осветить по мере возможности далекое прошлое родного края, Историческая группа воспитанников семинарии в то же время постепенно изучает древнейшие памятники гор. Владимира и его губернии» [10, с. 860].

В 1910 г. году группа совершила целый ряд выездов по губернии. Так, 28 марта ей были осмотрены святыни и достопримечательности богатого памятниками церковной древности Владимирского Успенского собора. 4 апреля – Дмитриевский собор г. Владимира. Необходимые объяснения, касавшиеся древней стенной живописи, старинных вещей, наружных оборонных украшений (Дмитриевский собор), истории постройки и реставраций этих соборов, давал ответственный руководитель группы преподаватель семинарии Н.В. Малицкий.

В начале учебного года – 12 и 19 сентября, – члены группы под руководством преподавателей Н.В. Малицкого и С.К. Молчанова осматривали местный исторический Музей.

Наконец, 23 октября была предпринята первая поездка с научными и религиозными целями за пределы города Владимира – в Боголюбов

монастырь. Участвующих в экскурсии набралось около 50 человек, в том числе большинство членов Исторической группы. Экскурсантов в качестве руководителей сопровождали исправляющий должность ректора инспектор семинарии А.Ф. Скворцов, и. д. инспектора И.Г. Левкоев, преподаватели: Н.В. Малицкий, С.К. Молчанов и помощники инспектора: С.К. Мурашов и Д.В. Смирнов. В Боголюбово первым делом экскурсанты осмотрели Покровскую церковь, историю которой подробно осветил для учащихся Н.В. Малицкий [10, с. 861]. Несмотря на увлекательную историческую справку и экскурсию по церкви, посещение оставило после себя тяжелые впечатления из-за крайнего обветшания и запущенности храма.

После этого семинаристы посетили литургию и панихиду в новом Рождественском соборе Боголюбова монастыря и отслужили там молебен с акафистом перед иконой Боголюбской Божией Матери. За всеми службами пел хор воспитанников. По окончании молебна преподаватель Н.В. Малицкий сообщил присутствующим вкратце исторические сведения о чудотворной иконе Божией Матери [10, с. 863].

Далее была совершена экскурсия в Великокняжескую комнату и смежные с ней сени. В 1770 г. на стенах и сводах молельни была воспроизведена в картинах история предательства и убийства князя Андрея Боголюбского [10, с. 864]. Затем был осмотрен старый Рождественский храм, созданный Андреем Боголюбским в 1158 г.

Последней достопримечательностью Боголюбова монастыря стал святой шатер, расположенный около Рождественской церкви, с кандей из цельного белого камня. По преданию из этой чаши святой благоверный князь Андрей брал деньги для раздачи рабочим, строившим Боголюбовскую обитель, а также из неё наделял деньгами и бедных. Другое предание утверждает, что чаша поставлена на том месте, где раскинут был шатер князя Андрея, в котором явилась ему Богоматерь среди глубокой ночи.

Осмотр памятников и святынь Боголюбова монастыря прошел достаточно быстро и был окончен уже до обеда [10, с. 866].

Спустя небольшое время после экскурсии, 7 ноября 1910 г. в 11:30 часов дня в здании семинарии состоялось собрание исторической группы воспитанников Владимирской духовной семинарии в присутствии и под руководством ответственных преподавателей Н.В. Малицкого и С.К. Молчанова. На собрании были заслушаны доклады трех воспитанников старших классов семинарии, касавшиеся в основном истории сел Владимирской губернии. Послушать доклады со-

бралось много воспитанников семинарии, в том числе не входящих в состав исторической группы [8, с. 866-867].

Из заметок и сообщений о хозяйственно-финансовой жизни духовной школы можно узнать, в частности, о стоимости проживания в епархиальном общежитии при семинарии. В статье от 16 июня 1907 года содержится обращение от хозяйственного комитета общежития: «Во исполнение резолюции Его Высокопреосвященства от 9 июня 1907 г. за №786 Хозяйственный Комитет Епархиального Семинарского Общежития сим доводит до сведения епархиального духовенства, что с будущего 1907-08 уч. г. воспитанники семинарии, желающие жить в Епархиальном Общежитии, обязаны за свое содержание в Общежитии вносить в Комитет: первую плату в количестве 20 р. тут же при поступлении в Общежитие, и во всяком случае не позднее 1 декабря, вторую плату в количестве 15 руб. сряду по возвращении после Святок и третью плату в количестве 10 р. тотчас же после св. Пасхи» [6, с. 133]. Для сравнения: в 9-м номере размещено объявление от Правления Владимирской духовной семинарии о наличии свободного места надзирателя за воспитанниками семинарии. Желающие из студентов семинарии занять это место должны были подать прошение на имя ректора. Надзирателю полагались 420 руб. жалованья в год, казенная квартира и стол [3, с. 59]. Как видим, по сравнению с жалованием надзирателя оплата общежития представляла собой небольшую сумму.

В №11 за 1913 год приведена отчётность по «Правлению общества вспомоществования нуждающимся воспитанникам Владимирской Духовной Семинарии». В тексте можно найти информацию о составе Общества:

1) почетных пожизненных членов – 35 человек;
2) действительных пожизненных – 22;
3) действительных – 31;
4) членов соревнователей – 141.

Всего в Обществе состояло 229 человек [7, с. 1]. В состав Правления Общества в отчетном году входили: Председатель Правления о. протоиерей Василий Васильевич Косаткин, товарищ Председателя о. Ректор Семинарии протоиерей Павел Петрович Борисовский. Члены Правления: Инспектор Семинарии Алексей Федорович Скворцов, член семинарского Правления от духовенства, священник Сретенской церкви Солдатской слободы о. Михаил Стефанович Беляев, протоиерей Троицкой г. Владимира церкви о. Алексей Васильевич Беляев, священник городской Ризположенской церкви, преподаватель семинарии о. Сергий Алексеевич Троицкий, врач Александр Васильевич Смирнов. Преподаватели семинарии: Неофит Владимирович Малицкий, казначей Общества Иван Григорьевич Левкоев, секретарь Правления Общества Сергей Алексеевич Троицкий.

Деятельность общества состояла в:

- рассмотрении на собраниях Правления прошений воспитанников семинарии, обращавшихся к помощи Общества;
- в удовлетворении их нужд по мере необходимости и возможности;
- в обращениях к благотворителям;
- в наблюдении за движением денежных сумм Общества.

Несмотря на то, что Владимирская духовная семинария в начале прошлого века переживала наряду с другими духовными учебными заведениями определенный кризисный период, одним из признаков которого стало участие семинаристов в волнениях периода первой русской революции и выдвигаемые ими требования, желающих поступить в семинарию было немало. В заметке «От Правления духовной семинарии» №30 «Ведомостей» от 25 июля 1909 г. указано, что из-за переполненности первого курса семинарии дальнейший прием в учебное заведение закрыт [4, с. 240].

В связи с этим был поставлен вопрос об открытии четвертого отделения при I классе семинарии. В заметке «От правления Владимирской духовной семинарии» «Ведомостей» № 51-52 от 19 декабря 1909 г. говорится об образовании особой Комиссии по данному вопросу.

Обсудив на заседании Комиссии 24 ноября проблему, правление семинарии постановило: «В виду того, что в текущем учебном году не все училищные воспитанники, удостоенные перевода в семинарию, были приняты в I класс семинарии за недостатком мест, пред началом же 1910-1911 учебного года следует ожидать еще большего поступления учеников, как это показывают приводимые Комиссией данные о количестве обучающихся в 4 классе духовных училищ епархии, Правление семинарии находит необходимым открыть четвертое отделение при I классе семинарии с будущего 1910-1911 учебного года» [5, с. 317].

В той же заметке поднимается вопрос о том, на какие средства может быть открыто четвертое отделение и где его поместить. Правлением, в частности, предполагалось, что «отделение может быть открыто только на местные епархиальные средства, так как в семинарии имеется уже 7 параллельных отделений, содержимых на средства Святейшего Синода, и потому рассчитывать на средства Святейшего

Синода для открытия нового отделения весьма трудно. С открытием четвертого отделения при I классе Владимирская семинария будет еще многолюдней, желательно было бы для усиления наблюдения за воспитанниками открыть должности шестого помощника Инспектора семинарии или третьего надзирателя семинарии» [5, с. 317].

Далее говорится, что «все расходы по содержанию вновь открываемого отделения Правление определяет следующим образом:

а) на жалованье шестого помощника Инспектора семинарии 840 руб. в год при готовой квартире с соответствующими прибавками по выслуге лет или же третьего надзирателя семинарии 420 руб. в год при готовой квартире и столе;

б) в вознаграждение о. Ректору и г. Инспектору семинарии по 120 р. Каждому – 240 руб. в год;

в) на оплату уроков 1610 руб.;

г) единовременно на обзаведение классной комнаты до 250 р.» [5, с. 317].

С тем, чтобы собрать местные епархиальные средства для открытия и содержания отделения, архиепископ Владимирский и Суздальский Николай (Налимов) издал резолюцию от 3 декабря 1909 года за № 1574 следующего содержания: «Предлагаю напечатать в Епархиальных Ведомостях и поэтому приглашаю духовенство епархии на благочинных собраниях обсудить вопрос об изыскании средств потребных на содержание предположенного к открытию отделения – четвертого – при первом классе; заключения собраний по этому делу имеют быть доставлены в Правление семинарии не позже 1 числа марта 1909 г.» [5, с. 318].

Как мы видим, «Владимирские епархиальные ведомости» и Государственный архив Владимирской области хотя и дают достаточно разнообразную и интересную информацию о жизни духовной школы, однако нередко эти сведения бывают обрывисты и не позволяют составить полноценную картину. Тем не менее ценность их как исторических источников не подвергается сомнению. В настоящей статье совершен только краткий экскурс по представленным источникам. Стоит заметить, что как «Владимирские епархиальные ведомости», так и ГАВО содержат много интересного материала для дальнейшего изучения и анализа истории и деятельности Владимирской духовной семинарии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Архивные источники

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 454. Оп.3. Д. 49.

Владимирские епархиальные ведомости

2. Музыкально-литературный вечер во Владимирской духовной семинарии 11-го ноября 1907 года // Владимирские Епархиальные Ведомости. Отдел неофициальный. – 1907. – № 46. – С. 772-773.
3. От Правления Владимирской духовной семинарии // Владимирские Епархиальные Ведомости. Отдел официальный. – 1907. – № 9. – С. 59.
4. От Правления Владимирской духовной семинарии // Владимирские Епархиальные Ведомости. Отдел официальный. – 1909. – № 30. – С. 240.
5. От Правления Владимирской духовной семинарии // Владимирские Епархиальные Ведомости. Отдел официальный. – 1909. – № 51-52. – С. 317-318.
6. От хозяйственного комитета епархиального общежития при Владимирской духовной семинарии // Владимирские Епархиальные Ведомости. Отдел официальный. – 1907. – № 24. – С. 133.
7. Отчет Правления общества вспомоществования нуждающимся воспитанникам Владимирской Духовной Семинарии за 1912-й год // Владимирские Епархиальные ведомости. – 1913. – № 11. – С. 1-12.
8. Собрание исторической группы воспитанников Владимирской духовной семинарии (рубрика «Епархиальная хроника») // Владимирские Епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. – 1910. – № 46. – С. 866-867.
9. Чествование памяти Н.В. Гоголя и В.А. Жуковского во Владимирской Духовной Семинарии // Владимирские Епархиальные Ведомости. Часть неофициальная. – 1902. – № 10. – С. 325-327.
10. Экскурсия воспитанников Владимирской духовной семинарии в Боголюбов монастырь // Владимирские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. – 1910. – № 46. – С. 860-866.

Интернет-ресурсы

11. Волнения во Владимирской духовной семинарии [Электронный ресурс]. – http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/vladimir/i/37-1-0-2924 (дата обращения 02.03.2023).

АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ОБТЕМПЕРАНСКИЙ: ПУТЬ ЖИЗНИ ПО ОКОНЧАНИИ ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Новиков Сергей Владимирович
проректор по общим вопросам, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии,
РФ, г. Екатеринбург

Аннотация: Статья посвящена истории жизни и трудам Александра Ивановича Обтемперанского – выпускника Владимирской духовной семинарии и Киевской духовной академии. По окончании учебных заведений, Александр Иванович продолжил свои труды сначала во Владимирской губернии, а с 1900 года переехал в Екатеринбург, в котором и трудился до конца своих дней. Автор рассматривает деятельность Обтемперанского в Екатеринбургской и Ирбитской епархии на видных церковных должностях с 1900 по 1918 годы, а также повествует о нюансах его семейной жизни и обстоятельствах смерти в 1936 году. Главными источниками для автора стали формулярные списки о службе, документы, сведения из Екатеринбургских и Владимирских епархиальных ведомостей, а также воспоминания родственников Александра Ивановича Обтемперанского, проживающих в настоящее время в Екатеринбурге.
Ключевые слова: Александр Иванович Обтемперанский; епархиальный миссионер; помощник смотрителя; Екатеринбургское духовное училище; Владимирская духовная семинария; Киевская духовная академия; духовное образование; Екатеринбург.

ALEXANDER IVANOVICH OBTEMPERANSKY: LIFE AFTER GRADUATING FROM VLADIMIR THEOLOGICAL SEMINARY

Novikov Sergei V.

Abstract: The article deals with the life and works of Alexander Ivanovich Obtemperansky, a graduate of Vladimir Theological Seminary and Kyiv Theological Academy. After graduating from the educational institutions Alexander Ivanovich continued his work in the Vladimir Governorate and in 1900 he moved to Yekaterinburg where he worked till the end of his life. The author studies Obtemperansky's activity in the Yekaterinburg and Irbit diocese where he occupied prominent positions from 1900 to 1918. He also examines Obtemperansky's family life and the details of his death in 1936. The main sources to research were official service lists, documents and information from the Yekaterinburg and Vladimir diocesan records as well as memories of Alexander Obtemperansky's relatives who live in Yekaterinburg at present.
Keywords: Alexander Ivanovich Obtemperansky; diocesan missionary; assistant superintendent; Yekaterinburg Theological School; Vladimir Theological Seminary; Kyiv Theological Academy; ecclesiastical education; Yekaterinburg.

Александр Иванович Обтемперанский – уроженец села Боровицы, Гороховецкого уезда Владимирской губернии, [3, л. 1] сын священника Иоанна Обтемперанского, является важной фигурой для православного Екатеринбурга, но и равно для Владимирской духовной семинарии, которую он окончил в 1889 году одним из лучших на своем курсе. Прилежный ученик решает продолжить обучение и поступает в Киевскую духовную академию. Учебу в академии завершает также успешно, как и в семинарии и выпускается со степенью кандидата богословия в 1893 году [3, л. 1; 4, с. 183]. На свое кандидатское сочинение «Василий Клирик, как писатель житий в XVI веке» Александр Иванович получил положительные отзывы преподавателей Киевской духовной академии доцента Н. Маккавейского и экстраординарного профессора В. Малинина [2, с. 208-212]. Кандидатское сочинение Александра Ивановича Обтемперанского хранится в рукописном виде в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. Вернадского и его копия имеется в распоряжении автора настоящего исследования, однако этот материал заслуживает отдельной публикации. Мы же продолжим рассматривать жизнь Александра Ивановича после окончания им духовной академии.

В 1893 году Александр Обтемперанский возвращается в родную Владимирскую губернию. Он оставляет след о своем служении и во Владимирских епархиальных ведомостях в 1893 году, в которых вышла его заметка «Начало, последующая судьба и окончательное устройство школы в селе Боровицах, Гороховецкого уезда» [9, с. 616-618]. Во Владимирской губернии он трудится с 1894 года на должностях помощника

учительницы в Гороховецкой царской школе без жалования, надзирателя в Суздальском духовном училище, а затем надзирателя Владимирской духовной семинарии [3, л. 1]. В 1895 году в соответствии с Высочайшим приказом назначается учителем Петровского духовного училища, в котором продолжит трудиться до 18 декабря 1900 года [3, л. 1]. Дальнейшие перемены по службе будут связаны с его переездом в г. Екатеринбург, где он и проведет остаток своей жизни.

В 1900 году Александр Иванович назначен на должность Екатеринбургского епархиального миссионера [10, л. 3]. Мы предполагаем, что назначение на эту должность связано с личным знакомством Александра Ивановича Обтемперанского с преосвященным Иринеем (Ордой), возглавлявшим в те годы Екатеринбургскую и Ирбитскую кафедру. Дело в том, что в годы обучения Александра Ивановича в Киевской духовной академии, епископ Ириней (Орда) был Киевским викарием и этот факт, вероятно, мог повлиять на приглашение Обтемперанского в Екатеринбург. Стоит отметить, что Александр Иванович Обтемперанский приехал в Екатеринбург на должность, которую ранее до него занимал другой человек – Сергей Николаевич Романовский (1862-1912), не очень хорошо зарекомендовавший себя как среди епархиального руководства, так и среди старообрядцев, что было отражено в старообрядческих письмах, направленных преосвященному Иринею [6, л. 1-96]. Более подробно об упоминаемых письмах можно прочитать в ранее публиковавшихся материалах [13, с. 70–86; 14, с. 398–407]. Это говорит о том, что Александру Ивановичу пришлось занять достаточно сложную должность, на которой требовалось не только профессионально выполнять поставленные перед ним епархией задачи, но и примирить враждебно настроенных к Церкви старообрядцев. И дальнейшие труды Александра Ивановича на этом поприще, показали, что он справился со своей задачей успешно. Эту должность он занимал с 1900 по 1905 гг. и успел сделать очень многое, в частности, благодаря его трудам, к православной вере присоединились более ста раскольников, за что Александр Иванович Обтемперанский был награжден орденом святой Анны III степени [3, с. 395]. Многочисленные беседы со старообрядцами, встречи, присоединения старообрядцев к Церкви, публикация материалов в Екатеринбургских епархиальных ведомостях и отдельными брошюрами – это лишь часть тех трудов, которыми Александр Иванович отметился на этой должности.

В 1903 г., за выслугу лет, епархиальный миссионер был произведен в чин коллежского советника со старшинством, согласно Высочайшему приказу по гражданскому ведомству от 19 декабря 1903 г. № 95 [11, л. 5].

В 1905 году Александр Иванович Обтемперанский становится помощником смотрителя Екатеринбургского духовного училища [10, л. 5]. В этой должности он трудился с прежней отдачей, совмещая свои труды с преподавательской деятельностью. Александр Иванович преподавал воспитанникам 3 класса училища отечественную историю и гражданскую [10, л. 5] и даже написал учебное пособие по своему предмету. Учебник получил широкое распространение и был издан трижды, в том числе и в московской типографии. Ранее учебное пособие Александра Ивановича Обтемперанского было рассмотрено нами в отдельной публикации [7, с. 396-404].

В 1908 г. согласно Высочайшему указу № 6 по гражданскому ведомству от 21 января за выслугу лет Александр Иванович был произведен в чин статского советника со старшинством [10, л. 5-5об.].

Должность помощника смотрителя Александр Иванович занимал до 1912 года [10, л. 7]. В 1910 году Александр Иванович подал в Училищный совет при Святейшем Синоде прошение о назначении его на освободившуюся должность Костромского епархиального наблюдателя церковных школ [11, л. 10-10об.], однако этому переводу не суждено было случиться. Вероятно, по той причине, что ему была предложена точно такая же должность в Екатеринбурге, к исполнению которой он был определен в

А.И. Обтемперанский

1912 году [11, л. 15]. Епархиальный наблюдатель за церковными школами следил за тем, как осуществляется работа в школах епархии, проводил курсы для преподавателей церковных школ, повышая их квалификацию. Фотография Александра Ивановича Обтемперанского была найдена благодаря этим самым курсам, потому что на выпускной виньетке были изображены руководители, преподаватели и выпускники, успешно завершившие это обучение.

В 1918 году Александр Иванович перестает занимать должность наблюдателя церковных школ епархии. В связи с декретом об отделении школы от Церкви и упразднением консистории в Екатеринбурге [5, с. 258], ему было предложено занять должность в бракоразводном столе епархии. О дальнейшей судьбе Александра Ивановича в Екатеринбурге нам известно очень мало, сведений о его трудах не имеется вовсе.

Нами было отмечено, что Александр Иванович написал ряд статей и книг, пока трудился в Екатеринбургской епархии. Хотелось бы уточнить, что его многочисленные труды, посвященные главным образом полемике со старообрядцами [8, с. 57-60], труды по истории Отечества, отдельные заметки к выдающимся датам и событиям в нашем государстве и Церкви, требуют отдельных исследований, что, безусловно, представляет интерес для нас, однако описать их в настоящей статье не представляется возможным.

Известно, что Александр Иванович был большим семьянином и был женат на дочери екатеринбургского священника Зинаиде Вениаминовне Хламовой. В семье Обтемперанских было десять детей, однако точные сведения удалось восстановить только о пятерых из них [10, л. 2]. Об остальных детях семьи Обтемперанских стало известно благодаря внучке Александра Ивановича Обтемперанского – Татьяне Алексеевне Дьяченко, которая в настоящее время продолжает проживать в Екатеринбурге. Татьяна Алексеевна также сообщила нам о том, что Александр Иванович скончался в 1936 году [12] и был похоронен на Ивановском кладбище Екатеринбурга, а также о том, что его могила была утрачена еще в конце девяностых годов. Несмотря на это, нами был осуществлен поиск захоронения, который вскоре дал положительные плоды, и могила была найдена. Сообщила внучка Александра Ивановича и об обстоятельствах его смерти. Александр Иванович пришел в свой дом в обеденный перерыв, отобедал, стал играть с внуками и скончался от того, что случилась некая непроходимость в желудке. Точная причина смерти по-прежнему не известна.

Особым поводом для радости автору настоящего исследования стало воссоединение утраченной связи семьи Обтемперанских со своим предком – Александром Ивановичем Обтемперанским. В мае 2018 года на его могиле была отслужена заупокойная лития, а совсем вскоре место захоронения посетили внучка, правнучка и праправнучка Александра Ивановича.

В настоящее время продолжается работа по поиску сведений, относящихся к жизни и трудам Александра Ивановича Обтемперанского. Особый интерес для нас вызывают годы его обучения во Владимирской духовной семинарии, а также период жизни Александра Ивановича с 1918 по 1936 годы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Биографический словарь выпускников Киевской духовной акаде-мии 1819-1920-е гг.: материалы из собрания проф. Протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 томах. Том 2. К-П / составитель В.И. Ульяновский. – Киев: КДА, 2015. – 624 с.
2. Извлечение из протоколов совета Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год // Киев. – 1893. С. 208-212.
3. Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского. (ИР НБУВ). Ф. 175. Д. 1799. Л. 1-23.
4. *Крайняя О.А.* Диссертационный фонд Киевской духовной академии в институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского // Труды Киевской духовной академии. – 2009. – № 11. – С. 164-192.
5. Ликвидация духовной Консистории // Известия Екатеринбургской церкви. – 1918. – № 14. – С. 258.
6. Несколько писем, посланных в августе и сентябре 1901 года старообрядцами владыке Иринею, епископу Екатеринбургскому и Ирбитскому // Сборник. Конволют. ЕДС, инв. № 52255. Л. 1-96.
7. *Новиков С.В.* Обзор курсов по гражданской и церковной истории России А.И. Обтемперанского: материалы VIII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6-9 февраля 2020 г.) / С.В. Новиков // Церковь. Богословие. История. – 2020. – № 1. – С. 396-404.
8. *Новиков С.В. Полемика А.И.* Обтемперанского со старообрядцами на страницах Екатеринбургских епархиальных ведомостей: материалы XII международной студенческой научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 13 мая 2020 г.) / С.В. Новиков // Актуальные вопросы церковной науки. – 2020. – № 1. – С. 57-60.

9. *Обтемперанский А.И.* Начало, последующая судьба и окончательное устройство школы в селе Боровицах, Гороховецкого уезда / Обтемперанский А.И. // Владимирские Епархиальные Ведомости. –1893 г. – № 21. Часть неоф. – С. 616-618.
10. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 1-8 (Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя школ церковно-приходских и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского).
11. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 802. Оп. 10. Д. 286. Л. 1-15 (Учебного комитета при Святейшем Синоде № 286 дело 1911 г. О службе окончившего в 1893 г. курс кандидата Киевской духовной академии Александра Обтемперанского).
12. Свидетельство о смерти А.И. Обтемперанского IV-АИ № 802126 от 26 августа 2019 г.
13. *Мангилев П.И., прот.* Гектографированные издания в собрании редких книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2022. – № 40. – С. 70-86.
14. *Мангилев П.И., прот.* Сборник старообрядческих сочинений, из-данных на гектографе, из библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии // Церковь. Богословие. История: мат-лы III Междунар. науч.-богосл. конф. – Екатеринбург, 2015. – С. 398-407.

МИХАИЛ ВАСИЛЬЕВИЧ КАЗАНСКИЙ – БАКТЕРИОЛОГ ИМПЕРАТОРСКОГО КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА[20]

Трушин Максим Викторович
кандидат биологических наук, доцент, доцент кафедры генетики Казанского федерального университета,
РФ, г. Казань

Аннотация: Целью настоящей работы было освещение некоторых моментов биографии Михаила Васильевича Казанского, казанского бактериолога и краеведа. В работе были использованы архивные и другие исторические источники. Результатом проведенной работы явилась реконструкция некоторых элементов его биографии. На основании представленного материала можно сделать вывод о разносторонних интересах М.В. Казанского, который проявил себя не только как врач-исследователь, но и как краевед и историк.
Ключевые слова: Михаил Васильевич Казанский, бактериология, Императорский Казанский университет.

MIKHAIL VASILYEVICH KAZANSKY – BACTERIOLOGIST OF THE IMPERIAL KAZAN UNIVERSITY

Trushin Maxim V.

Abstract: The purpose of this work was to highlight some aspects of the biography of Mikhail Vasilyevich Kazansky, a Kazan bacteriologist and local historian. Archival and other historical sources were used in the work. The result of the work carried out was the reconstruction of some elements of his biography. Based on the presented material, we can conclude about the versatile interests of M.V. Kazansky, who proved himself not only as a medical researcher, but also as at ethnographer and historian.
Keywords: Mikhail Vasilyevich Kazansky, bacteriology, Imperial Kazan University.

20 Автор выражает сердечную благодарность Василию Вячеславовичу Красильщикову, к.ф.-м.н., доцен-ту, проректору по научной работе Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии за предоставлен-ные материалы по биографии М.В. Казанского.

Сведения о рождении Михаила Васильевича Казанского можно почерпнуть из метрической книги с. Большие Всегодичи Ковровского уезда Владимирской губернии – 16 мая 1860 г., что уточняет данные, размещенные в [1]. Крещен Михаил был на следующий день после рождения. Крестный отец Михаила Васильевича – протоиерей города Судогда Владимирской губернии. Отец Михаила Васильевича – священник Василий Андреевич Казанский, сын священника Успенского собора г. Переславля Андрея Павловича Казанского (родился 12.08.1797 г. в с. Просеницы Меленковского уезда Владимирской губернии) и Екатерины Михайловны (в девичестве – Флоринской) (род. в 1804 г.). Василий Андреевич рос в большой семье – его братьями и сестрами были (Казанская) Александра Андреевна (род. после 1825 г.), (Казанская) Анна Андреевна (род. после 1825 г.), (Казанская) Елизавета Андреевна (род. после 1825 г.), Добротворская (Казанская) Ольга Андреевна (род. 1832 г.), Покровская (Казанская) Любовь Андреевна (род. 1834 г.), Казанский Фёдор Андреевич (род. 1836 г.), Переборова (Казанская) Надежда Андреевна (род. 1839 г.) и Казанский Иван Андреевич (род. 1846 г.р.).

Отец Михаила Васильевича – Василий Андреевич – родился 30 марта 1828 г., в 1850 г. завершил обучение во Владимирской духовной семинарии по первому разряду (с отличием), рукоположен был в 1853 г., в 1856 г. стал протоиереем и Благочинным, награжден правом ношения наперсного креста и орденом Анны III степени. 13 лет был депутатом съездов духовенства и не раз председателем съезда. Занимался общественной и благотворительной деятельностью. В 1893 г. по старости Василий Андреевич ушел за штат. Мать Михаила Васильевича – Трифена Викторовна, родилась в 1832 г., из священнической семьи, ее отец – священник того же села Виктор Федорович Тихонравов. В семье Василия Андреевича и Трифены Викторовны было (кроме Михаила) еще шестеро детей: Мария (род. в 1854 г.), Григорий (род. в 1860 г.), Федор (род. в 1862 г.), Виктор (род. в 1866 г.), Дмитрий (род. в 1869 г.), Анна (род. в 1871 г.). Родители Михаила Васильевича умерли в самом начале XX в. – Василий Андреевич скончался 24 октября 1903 г., а Трифена Викторовна преставилась в возрасте 72 лет 15 июля 1904 г. Оба были похоронены при церкви [1].

Братья Казанские обучались во Владимирской Духовной семинарии. Григорий, старший брат, закончил 4 класса семинарии в 1876 году, Михаил – в 1878 г. Там же обучались и Федор с Виктором. Михаил Васильевич, как и старший брат Григорий (который продолжил

свое обучение в Санкт-Петербургской медико-хирургической академии) после окончания 4 класса Владимирской семинарии решил посвятить себя медицине и отправился в Казань для поступления на медицинский факультет Императорского Казанского университета. Во время обучения особый интерес Михаил Васильевич проявил к патологии и бактериологии. Его основной темой работы стала бактериология холеры. В течение 1895-1899 гг. он опубликовал свои исследования под названием «Значение бактериологического способа распознавания азиатской холеры». Работа вышла в «Ученых записках Казанского университета», за нее он был удостоен докторской степени. Учителем М.В. Казанского был Николай Матвеевич Любимов, известный казанский патолог и бактериолог. После его кончины Михаил Васильевич выступил с памятной речью [3]. Однако, М.В. Казанский стал известен еще как краевед и историк науки – в 1899 г. он выпустил свой «Путеводитель по Казани (с 12 рисунками и 5 портретами)» [4]. Труд был написан специально для членов VII Съезда Общества русских врачей по поручению Организационного комитета Съезда. В этой книге описана история как Казанской губернии, так и история медицины и науки в целом в Казанском университете.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Грамматин А.С.* История трех известных родов духовенства Владимирской епархии / Ред. А.А. Бенедиктов. – Москва, 2009. – 104 с.
2. *Казанский М.* Значение бактериологического способа распознавания азиатской холеры // Ученые записки Казанского университета. – 1895. XII, стр. 83-152. 1896. I. стр. 111-138: II, стр. 145-180: III, стр. 71-112; IV, стр. 17-64; V, стр. 1-68; VI-VII, стр. 1-64; VIII-IX, стр. 37-100; X, стр. 1-64; XI, стр. 43-108 1897. I, стр. 1-68; II, стр. 1-60; III, стр. 1-60, IV, стр. 1-66; V-VI. стр. 109-176; VII-VIII, стр. 33-124; IX, стр. 1-94; XI, стр. 1-72; XII, стр. 1-48. 1898. II, стр. 49-144; V-VI, стр. 129–416; VII-VIII, стр. 417-528. 1899. IV, стр. 529-560; V-VI, стр. 561-752; VII-VIII, стр. 753-832.
3. *Казанский М.В.* Болезнь, смерть и похороны профессора и ректора университета Н.М. Любимова // Казанский медицинский журнал. – 1907 – № 7 (2-6) – С. 189-281.
4. *Казанский М.В.* Путеводитель по Казани. – Казань: изд-во Императорского Казанского университета, 1899. – 384 с.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУРОМСКОЙ ЕПАРХИИ В СФЕРЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С ВООРУЖЕННЫМИ СИЛАМИ РОССИИ, ПРАВООХРАНИТЕЛЬНЫМИ ОРГАНАМИ И КАЗАЧЕСТВОМ В 2017-2021 ГОДАХ (НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА МАТЕРИАЛОВ ЕПАРХИАЛЬНОГО АРХИВА)

Никита Швец, диакон
студент 4 курса Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир
Макарова Дарья Юрьевна
кандидат исторических наук, зав. кафедрой церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Муромская епархия ведет регулярную и плодотворную работу в различных сферах взаимоотношений с государством и обществом. В статье обозначена роль епархии в жизни Вооруженных сил России, правоохранительных органов и местного казачества в 2017-2021 годах. Приведены примеры мероприятий, совместных богослужений и других видов взаимодействия в рассматриваемый период.

Ключевые слова: Муромская епархия, взаимоотношения Церкви с Вооруженными силами России, взаимоотношения Церкви с правоохранительными органами,взаимоотношения Церкви с казачеством, Церковь во Владимирской области.

ACTIVITIES OF THE DIOCESE OF MUROM IN THE FIELD OF RELATIONS WITH THE ARMED FORCES OF RUSSIA, LAW ENFORCEMENT AGENCIES AND THE COSSACKS IN 2017-2021 (BASED ON THE ANALYSIS OF THE MATERIALS OF THE DIOCESAN ARCHIVE)

Shvets Nikita A., Makarova Daria Y.

Abstract: The Diocese of Murom conducts regular and fruitful work in various spheres of relations with the state and society. The article outlines the role of the diocese in the life of the Russian Armed Forces, law enforcement agencies and local Cossacks in 2017-2021. Examples of events, joint services and other types of interaction during the period under review are given.

Keywords: Murom diocese, the relationship of the Church with the Armed Forces of Russia, the relationship of the Church with law enforcement agencies, the relationship of the Church with the Cossacks, the Church in the Vladimir region.

16 июля 2013 года решением Священного Синода была образована самостоятельная Муромская епархия путем выделения из состава Владимирской епархии. Епархия объединяет приходы в административных границах: Вязниковского, Гороховецкого, Муромского, Меленковского и Селивановского районов на востоке Владимирской области. Входит в состав Владимирской митрополии. Правящему архиерею Синод постановил титуловаться: «Муромский и Вязниковский». С 2013 г. епископом Муромским и Вязниковским, викарием Владимирской епархии, является Преосвященный Нил [6].

В епархии регулярно ведется работа с частями Вооруженных сил России, местными правоохранительными органами и казачеством.

На территории Муромской епархии находятся четыре воинские части, которые располагаются в Меленковском и Муромском районах. Все они окормляются духовенством епархии.

Части, окормляемые несколько раз в год:

1. в/ч понтонно-мостовой бригады.

Части, окормляемые еженедельно:

1. в/ч гвардейско-инженерно-саперной бригады;
2. в/ч понтонно-переправочного батальона 45-й Отдельной Гвардейской инженерной бригады;
3. в/ч в деревне Злобино Меленковского района.

С войсковыми частями и соединениями Вооруженных Сил и МВД, а также областными и районными подразделениями УВД взаимодей-

ствие заключалось в совершении богослужений (Литургии, молебнов и панихид) и Таинств в храмах, часовнях и молитвенных комнатах, расположенных на территории войсковых частей.

Например, в ноябре 2018 г. Преосвященный Владыка Нил совершил ежегодный молебен в часовне в честь Архистратига Божьего Михаила при Межмуниципальном отделе Министерства внутренних дел России «Муромский». Вместе с епископом молились начальник отдела, полковник полиции Руденко Александр Владимирович, а также личный состав [2, л. 32].

2 декабря 2019 года Владыка совершил акафист Божией матери в храме вмч. Георгия Победоносца воинской части № 11361-4 Понтонно-переправочного батальона. В этом же году состоялся традиционный молебен для сотрудников МЧС в часовне в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина». По окончании молебна епископ Нил обратился к собравшимся с приветственным словом, поблагодарил за сотрудничество и пожелал мужества и Божьей помощи всем пожарным и спасателям в их благородном деле спасения людей, вступая в неравный бой со стихией. Затем Владыка окропил святой водой личный состав подразделения и пожарную технику [3, л. 29].

14 декабря 2020 года – начало нового учебного периода в понтонно-переправочном батальоне 45-й гвардейской Берлинской орденов Кутузова, Богдана Хмельницкого, Александра Невского и Красной Звезды отдельной инженерной бригады Западного военного округа. Здесь был совершен молебен и окроплен святой водой личный состав, казармы, оружие и военная техника [7].

Во Владимирской области также есть ряд военных комиссариатов (военкоматов). В течение рассматриваемого периода с 2017 по 2021 гг. с ними проводилась следующая работа:

- совершение богослужений (Божественной Литургии, панихид, молебнов и др. служб и треб) в областных военкоматах и других отделах комиссариатов;
- благословение при отправке молодого пополнения к постоянному месту срочной службы;
- участие в проведении дня призывника весной и осенью, в ходе которого совершались совместные выезды с призывниками в близлежащие воинские подразделения;
- проведение лекций и бесед с допризывной молодежью и сотрудниками отделов военного комиссариата;
- проведение встреч с участниками Великой Отечественной войны, боевых действий и Чернобыльских событий. [1, л. 50].

Практически во всех военных комиссариатах имеется иконные уголки. При отправках и других мероприятиях призывникам по надобности вручались нательные крестики, иконки и краткие карманные молитвословы.

Еще одно направление деятельности епархии – работа с исправительными учреждениями. Они имеются только в Вязниковском районе. Исправительная колония № 4 располагается на территории Вязниковского приходского благочиния. 2 октября 1997 года архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий освятил храм в честь Рождества Христова на ее территории. Ответственный по храму – священник Георгий Иванович Костюк. В храме два раза в месяц проводится Божественная литургия, ведутся беседы с осужденными и сотрудниками, совершаются Крещения, раздается духовная литература, иконы. В Благочинии действует колония №9 в п. Чудиново. На территории колонии находится храм в честь вмц. Анастасии Узорешительницы [3, л. 43].

В 2021 году в исправительных учреждениях Владимирской области прошли просветительские мероприятия и богослужения, приуроченные к Рождеству Христову.

В КП-9 д. Чудиново при содействии администрации состоялась встреча с православным священником Михаилом Малышевым (руководитель отдела по взаимодействию с УФСИН в Муромской епархии), который провел просветительскую беседу об этом православном празднике, представил видеофильм, передал в библиотеку учреждения православные книги о богослужении [5, л. 33].

В работе епархиальных органов по взаимодействию с казачеством одним из приоритетных направлений является их воцерковление и духовный рост. В декабре 2014 года при единодушном принятии «Положения о формировании епархиальных отделов по взаимодействию с казачеством», рекомендованного Московской Патриархией, образовался соответствующий отдел при Муромской Епархии.

В период с 2017 по 2021 года казаки принимали участие в организации и праздновании престольных праздников, обеспечивая также охрану порядка. Совместно с духовенством принимали активное участие в различных мероприятиях, организуемых учебными заведениями со статусом «казачье», фестивалях и конкурсах, спортивных соревнованиях. [4, л. 56].

В сентябре 2018 года состоялся рабочий визит войскового священника войскового казачьего общества «Центральное казачье войско», настоятеля храма св. равноап. кн. Владимира при Московском президентском кадетском училище имени М.А. Шолохова иерея Марка Кравченко в Муромскую епархию Владимирской митрополии. В ходе встречи были затронуты вопросы, касающиеся состояния дел в сфере духовного окормления казаков во Владимирском отделе ВКО ЦКВ, взаимоотношения окормляющего духовенства и атаманов казачьих обществ, взаимодей-

ствия отделов ВКО ЦКВ и их духовников друг с другом. Беседа прошла в плодотворной дружественной атмосфере [2, л. 43].

В октябре 2021 года руководитель Епархиального отдела по взаимодействию с казачеством Муромской епархии, протоиерей Олег Крылов, атаман ХКО «Муромец» Сергей Дмитриевич Аношин, приняли участие в вебинаре с Синодальным комитетом по взаимодействию с казачеством, который возглавил Митрополит Ставропольский и Невинномысский Кирилл. Основная тема «Взаимодействие Церкви и казачества на территории Центрального казачьего войска». В ходе вебинара зачитывались доклады духовников и атаманов [5, л. 32].

Казаки и духовенство принимают участие и в общественно-полезных мероприятиях, в основном, инициируемых органами местного самоуправления: от совместного патрулирования (силами казачьих дружин) для поддержания общественного порядка до облагораживания территорий культурного отдыха. Традиционные казачьи мероприятия и памятные даты казачьего календаря занимают важное место во взаимодействии Церкви и казачества. Таким образом, в праздновании памятных дат неотъемлемым компонентом становится участие казаков в совместной молитве, а подрастающему поколению казаков демонстрируется полнота сохранения традиционных устоев, освящения памяти героев-казаков. Участие представителей Церкви в работе органов управления казачьими объединениями на сегодняшний момент основывается на участии казачьего духовенства в работе Кругов.

Подводя итоги, хочется сказать, что епархия ведет регулярную и плодотворную работу в различных сферах взаимоотношений с государством и обществом, в частности, в тех, которые были рассмотрены в статье.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Архивные источники

1. Архив Муромской епархии (АМЕ). Годовой отчет Муромской епархии за 2017 год. Основной том.
2. АМЕ. Годовой отчет Муромской епархии за 2018 год. Основной том.
3. АМЕ. Годовой отчет Муромской епархии за 2019 год. Основной том.
4. АМЕ. Годовой отчет Муромской епархии за 2020 год. Основной том.
5. АМЕ. Годовой отчет Муромской епархии за 2021 год. Основной том.

Интернет-ресурсы

6. Журналы заседания Священного Синода от 16 июня 2013 года // Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/3102896.html (дата обращения 13.02.2023).
7. События Муромской епархии от 14 декабря 2020 года [Электронный ре-сурс]. – URL: http://meparhiya.ru/news/1366/1369 (дата обращения 17.12.2022).

Секция 6

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ В ИЕРУСАЛИМЕ В КОНЦЕ IV ВЕКА СОГЛАСНО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ПАЛОМНИЦЫ ЭГЕРИИ

Кравец Савва Викторович
студент 1 курса магистратуры Санкт-Петербургской Духовной Академии,
РФ, г. Санкт-Петербург

Аннотация: Изучение богослужения древнего времени всегда важно и актуально, так как это открывает что-то новое, позволяет воссоздать более полную картину развития христианского богослужения, а также способствует решению различных проблем, возникающих в церковно-литургической науке. К концу IV века во Святую Землю прибыла паломница Эгерия, подробно описавшая свое путешествие в Палестину в своем путевом дневнике. Ценность сочинения Эгерии заключается в том, что в нем впервые достаточно подробно описывается богослужебная практика Иерусалимской церкви, сложившаяся к концу IV века. Статья посвящена описанию всенощного бдения в Иерусалиме на основании вышеупомянутого памятника христианской паломнической литературы. Цель настоящей статьи заключается в актуализации последних работ и исследований по данной тематике, а также в попытке решения различных вопросов, существующих в церковной науке.

Ключевые слова: Эгерия, Иерусалимская церковь, всенощное бдение, богослужение, паломничество, литургия, Армянский лекционарий, бдение.

ALL-NIGHT VIGIL IN JERUSALEM AT THE END OF THE IV CENTURY ACCORDING TO THE TESTIMONY OF THE PILGRIM EGERIA

Kravets Savva V.

Abstract: The study of the service of ancient times is always important and relevant, as it opens up something new, allows you to recreate a more complete picture of the development of Christian worship, and also contributes to the solution of various problems that arise in church liturgical science. By the end of the 4th century, the pilgrim Egeria arrived in the Holy Land, describing in detail her journey to Palestine in her travel diary. The value of Egeria's work lies in the fact that for the first time it describes in sufficient detail the liturgical practice of the Jerusalem Church, which had developed by the end of the 4th century. The article is devoted to the description of the all-night vigil in Jerusalem on the basis of the above-

mentioned monument of Christian pilgrimage literature. The purpose of this article is to update the latest works and research on this topic, as well as to try to solve various issues that exist in science.
Keywords: Egeria, Jerusalem church, all-night vigil, service, pilgrimage, liturgy, Armenian Lectionary, vigil.

«Паломничество Эгерии» – фундаментальный исторический памятник IV века, относящийся к жанру христианской паломнической литературы. Во многом благодаря сочинению Эгерии ученым литургистам удается ответить на вопрос: «Что же из себя представляло богослужение в Иерусалимской церкви в конце IV века»?

Всенощное бдение – это продолжительный период ожидания перед главным литургическим событием, который первые христиане заполняли пением псалмов, произношением молитв, а также чтением Священного Писания, причем, иногда, такое бдение повторялось несколько раз, если в этом была необходимость [7, с. 62].

Эгерия упоминает несколько всенощных бдений в течение годового богослужебного цикла в Иерусалиме, а также несколько более коротких, которые, в свою очередь, отличались от ночных «монашеских» молитвенных последований [7, с. 62]. «Паломничество Эгерии» помогает увидеть четкую разницу между еженедельным воскресным богослужениям и праздничными ночными бдениями. Более короткие бдения совершались рано утром в каждый воскресный день и, по всей видимости, предназначались для еженедельного празднования Воскресения Христова. Такие богослужения совершались у гроба Спасителя и завершались чтением одного из евангельских повествований о страстях и Воскресении Господа Иисуса Христа [3, с. 19].

В день Господень еще до пения петухов верующие собирались перед дверьми храма Воскресения, чтобы еще до начала бдения петь антифоны, исполнять гимны и читать молитвы [3, с. 18]. Об этом прямо пишет Эгерия в своем путевом дневнике: «На седьмой же день, то есть в Воскресенье, до пения петухов, собирается все множество народа… И поются песни, также как и антифоны, а после каждой песни и антифона произносятся молитвы» [5, с. 167]. После того, как первый раз пропел петух, приходил епископ, который вместе с народом входил в Анастасис.

Перед евангельским чтением верующие последовательно исполняли три псалма, с молитвой после каждого из них. Молитва чаще всего состояла из короткого периода молчания и богослужебного текста, во время которого христиане преклоняли колени. Такая практика являлась типичной частью древнехристианского богослужения [6, с. 44]. Эгерия не сообщает подробностей настоящей практики, однако, скорее всего, таким же образом поступали и в Иерусалиме. Паломница также не указывает какие именно псалмы использовались во время всенощного бдения, но она отмечает, что «монашеская практика» заключалась в использовании псалмов в последовательном порядке из Псалтири [7, с. 62].

В Великом посту еженедельное всенощное бдение, начинавшееся с вечерней службы в пятницу вечером и заканчивавшееся в субботу утром, имело непостоянную структуру с чередованием псалмов и чтений из Священного Писания. Такое бдение начиналось после возвращения епископа вместе с духовенством и народом с Сиона, как раз ко времени начала вечерней [7, с. 63]. Вот, что об этом пишет паломница: «И в течение этих недель совершается бдение в Воскресении от вечернего часа пятницы, когда приходят с Сиона с псалмопением, до утра субботы, когда совершается литургия в Воскресении» [5, с. 173]. Рано утром в субботу после бдения Божественная литургия совершалась в Анастасисе.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин упоминает о том, что на протяжении всего литургического года в среде палестинского монашества совершались одинаковые бдения, из чего следует, что обычай Иерусалима был великопостным продолжением для всей поместной Церкви того, что ее монашеские общины совершали весь год самостоятельно. Святой Иоанн дает более подробное описание таких бдений чем Эгерия. Из его описания следует, что монахи разделяют бдения на три части, чтобы посредством этого разнообразия распределить усилия и облегчить физическую усталость тела отдыхом. Стоя, монахи поют три псалма антифонно, затем, сидя на земле или в очень низком положении, один из них повторяет три псалма, а остальные отвечают, причем каждый псалом произносится одним из братьев, которые сменяют друг друга по очереди [2, с. 48-49].

Ни паломница Эгерия, ни преподобный Иоанн Кассиан прямо не упоминают о молитве после каждого псалма, хотя скорее всего, это было так. Помимо этого, они не говорят о том, сколько раз блок псалмов повторялся на протяжении ночи. Можно предположить, что коли-

чество повторов каждый раз изменялось, чтобы полностью заполнить ночной период [7, с. 63].

Службы, добавленные на Страстной седмице, приняли такую же структуру бдения, однако, они совершались днем, а не ночью. В предшествующую субботу в Лазарии было послеобеденное собрание, на котором «читаются гимны и антифоны, соответствующие дню и месту, а также читаются все соответствующие дню чтения» [5, с. 174]. Тоже самое происходило и в Вербное воскресенье, когда народ собирался на Елеоне и там находился с седьмого по девятый час. В девятый час верующие переходили в Имвомон, где до одиннадцатого часа «также читаются гимны и антифоны, соответствующие этому месту и дню, также читаются и молитвы» [4, с. 81].

С понедельника по среду в Мартириуме также происходили подобные собрания, продолжавшиеся четыре часа, с девятого часа дня до первого часа ночи, а также служба такого же рода в девятом часу Страстной пятницы. Эгерия перечисляет точно такие же элементы для более продолжительного бдения в ночь с четверга на пятницу Страстной седмицы как на Елеоне, так и на Имвомоне, а также для более короткого дневного бдения вновь на Елеоне в праздник Пятидесятницы. Армянский лекционарий, датируемый исследователями кон. IV-нач. V веков, сообщает про совершение всенощного бдения в Великий четверг только на Елеоне, а не Имвомоне. К этому времени бдение состояло только из псалмов (без чтений), причем псалмы были разделены на 5 групп, каждая из которых включала в себя три псалма. Важно отметить, что после каждой группы псалмов читалась молитва с коленопреклонением. Единственным чтением здесь было Ин. 13:16-18:1, в полночь после бдения [7, с. 63-64].

Третье всенощное бдение совершалось в главные праздники – Богоявления и Пасхи. И хотя несколько страниц из рукописи Эгерии, относящихся к первому, отсутствует, и она не предоставляет каких-либо подробностей о втором, Армянский лекционарий в очередной раз помогает заполнить эти пробелы, показывая, что эти бдения были сосредоточены в основном на чтении книг из Ветхого Завета, а не на псалмопении. На Богоявление читались: Быт 1:29–3:20; Ис 7:10–18; Исх 14:24–15:21; Мих 5:2–7; Притч 1:1–9; Ис 9:5b–7; Ис 11:1–9; Ис 35:4–8; Ис 40:10–17; Ис 42:1–8a; за ними следует Дан 3:1–90, разделенный на три части с небиблейскими антифонами между каждой частью. Всенощное бдение на Богоявление, вероятнее всего, было смоделировано по образцу бдения на Пасху, так как первое, третье и

заключительное чтения встречаются там же, но как первое, пятое и заключительное, включая точно такое же разделение чтения из книги пророка Даниила на три части с такими же антифонами. Можно предположить, что причина, по которой два из этих пасхальных чтений повторялись и на Богоявление, может быть как музыкальной, так и богословской, поскольку в 3-й главе книги пророка Даниила содержится песнь трех отроков, а чтение из книги Исход заканчивалось на 15-й главе, в которой находится песнь Моисея. На пасхальном бдении чтений было двенадцать, а не одиннадцать (как на Богоявление): Быт 1:1–3:24; Быт 22:1–18; Исх 12:1–24; Ион 1:1–4: 11; Исх 14:24–15:21; Ис 60:1–13; Иов 38:1–28; 2 Цар 2:1–22; Иер 31:31–34; Нав 1:1–9; Иез 37:1–14; Дан 3:1–90 [7, с. 64].

В древних рукописях не упоминается пение псалмов на Богоявленском бдении, однако, существует предположение, что части 118-го псалма могли использоваться перед каждым чтением во время богослужения на Пасху. Поскольку заголовки последнего прямо указывают на то, что каждое чтение сопровождалось молитвой с коленопреклонением [7, с. 64]. В своем труде путешественница Эгерия упоминает еще одно всенощное бдение, которое совершалось в Вифлееме на сороковой день после Пасхи. Но, каким бы не был этот праздник, паломница не сообщает о нем никаких подробностей: «В самый же день четыредесятницы после пасхи, то есть в четверг, накануне все, после шестого часа, то есть в среду, идут в Вифлеем для празднования бдения. Бдение же совершается в Вифлееме в церкви, в каковой церкви находится пещера, где родился Господь» [5, с. 186]. Николай Фомич Красносельцев в своем исследовании указывает на то, что на сороковой день после Пасхи Иерусалимская церковь торжественно вспоминала событие Вознесения Господня [3, с. 36]. Но если согласиться с такой точкой зрения, возникает ряд вопросов: почему праздничное бдение совершалось именно в Вифлееме? Если торжественное богослужение было посвящено восхождению Христа на небо, тогда почему оно не совершалось на Елеонской горе, в том самом месте, где исторически вознесся Спаситель?

Главная служба дня, которая начиналась в полдень Страстной Пятницы и продолжалась в течение трех часов, имела схожую структуру с вышеупомянутыми праздничными бдениями, однако, в этот раз богослужение включало в себя также чтения из Нового Завета [1, с. 270]. Эгерия пишет, что все чтения касаются страданий Иисуса Христа, это – чтение Псалмов (скорее всего те, которые восприни-

мались как мессианские пророчества), чтение Соборных Посланий, книги Деяний, а также Евангелия. «Сперва читается из псалмов, где говорится о страданиях Господа, читаются места из апостола, или из посланий апостольских, или из деяний, где они говорят о страданиях Господа, также и из евангелий, места, где Он страдает» [5, с.182]. Эгерия добавляет, что к чтениям постоянно присоединялось пение гимнов и произнесение молитв.

Армянский лекционарий указывает на схему из восьми псалмов, восьми пророческих чтений и восьми чтений из Нового Завета, традиционно расположенных в группах по три. За каждым псалмом следовало пророческое чтение, затем чтение из Нового Завета, а после – коленопреклоненная молитва, завершающая группу. Последние четыре группы включали в себя повествование о страстях Иисуса Христа из каждого из четырех Евангелий. В сирийском литургико-каноническом памятнике конца III – начала IV века, Didascalia Apostolorum, упоминается Пасхальное бдение, состоящее из чтения псалмов, пророков и Евангелия. Таким образом, это указывает на то, что подобный образец бдения мог быть широко распространен в регионе [7, с. 64].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Грищук В., прот.* Богослужения годичного круга Иерусалимской Церкви в IV веке по свидетельству паломницы Эгерии // Актуальные вопросы церковной науки. – № 2. – 2020. – С. 266-273.
2. *Иоанн (Кассиан), прп.* О постановлениях монастырских. Труд преподобного Иоанна Кассиана, переведенный святителем Игнатием Брянчаниновым. – М.: Правило веры, 2016. – 384 с.
3. *Красносельцев Н.Ф.* Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века. – Казань: Типография Императорского университета, 1888. – 46 с.
4. *Хорошилов А.О.* Богослужебные традиции Господских праздников по свидетельствам памятника «Паломничество Эгерии». – СПб.: СПбПДА, 2012. – 134 с.
5. *Этерия (Сильвия Аквитанка).* Паломничество по святым местам конца IV века. Издание, перевод и объяснение Помяловский И. В. // Православный палестинский сборник. Вып. 20. – СПб.: Типография В. Киршбаума, 1889. – 340 с.
6. *Galadza D.* Liturgy and Byzantinization in Jerusalem. Oxford early Christian studies. – Oxford.: Oxford university press, 2018.
7. *McGowan A. Bradshaw P.F.* The Pilgrimage of Egeria. A New Translation of the Itinerarium Egeriae with Introduction and Commentary – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic, 2018.

ХРАМ ГРОБА ГОСПОДНЯ: СТАТУС-КВО И ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕРКВИ В ХРАМЕ ВОСКРЕСЕНИЯ

Аркадий Маковецкий, иерей
доктор церковной истории, доцент кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии,
РФ, г. Владимир

Аннотация: Настоящий доклад обобщает высказывания святых отцов Церкви о духовной пользе паломничества к святыням Палестины, главной из которых является комплекс храма Гроба Господня. Здесь же приводятся впечатления более поздних посетителей Святой Земли, вызванные не в последнюю очередь трагическими для Православной Церкви событиями XX столетия. Далее в докладе приводится перечень христианских конфессий, аккредитованных при храме Гроба Господня, и дается краткий исторический анализ сложившейся ситуации. Особый акцент делается на роли Российский империи в качестве гаранта сохранения прав Православных Церквей при главном Храме Святого града. В заключение автор перечисляет основные права различных христианских конфессий на владение святынями, известными как статус-кво (status-guo).

Ключевые слова: история Поместных Церквей, храм Гроба Господня, Православное Палестинское общество, паломничество, Святая Земля, межхристианские отношения.

THE CHURCH OF THE HOLY SEPULCHRE: THE STATUS QUO AND CHRISTIAN CHURCHES IN THE CHURCH OF THE RESURRECTION

Makovetsky Arkady

Abstract: This report summarizes the statements of the holy church fathers about the spiritual benefits of pilgrimage to the shrines of Palestine, the main of which is the complex of the Church of the Holy Sepulchre. The impressions of later visitors to the Holy Land are given which were caused not least by the tragic events for the Orthodox Church in the twentieth century. Then the report provides a list of Christian denominations accredited to the Church of the Holy Sepulchre and provides a brief historical analysis of the current situation. Special emphasis is placed on the role of the Russian Empire as a guarantor of the rights preservation of Orthodox Churches at the main Church of the Holy City. In conclusion, the

author lists the basic rights of various Christian denominations to own shrines, known as the status quo (status-guo).
Keywords: the history of Local Churches, Church of the Holy Sepulchre, Orthodox Palestinian Society, pilgrimage, Holy Land, inter-Christian relations

Одним из приоритетных направлений деятельности Императорского Православного Палестинского Общества (далее ИППО) на протяжении всей истории его существования была и остается организация паломнических поездок российских паломников в Святую Землю. В связи с этим большой научный интерес представляют все сведения о святынях Палестины, главной их которых, несомненно, является комплекс Храма Гроба Господня и окружающие его древние и относительно новые артефакты.

Блаженный Григорий, патриарх Антиохийский, живший в шестом веке, в «Слове о женах-мироносицах» в частности говорит о важности осмысления величия Гроба Господня следующее: «Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь (Мф.28,6), где диавол получил смертельную рану. Подойдите, посмотрите место, на котором вашего воскресения были начертаны знаки. Подойдите, посмотрите место, где умерщвленной лежала смерть. Подойдите, посмотрите место, где ненасеянное семя, сбросив тело, обильный колос бессмертия произрастило. Подойдите, посмотрите место, всякого царского чертога светлейшее. Подойдите, посмотрите гробницу, безмолвно возвещающую Погребенного силу. Взгляните внутрь гроба, ставшего дверью нетленной жизни. Взгляните внутрь пещеры, из которой вы переселитесь на небо. Отсавьте стенания и слезы. Не ищите живого среди мертвых. Торжествуя победу над смертию, воскликните с ликованием: Смерть! Где твое жало? Ад! где твоя победа? (1 Кор.15,55).» [1, с. 88].

Блаженный Иероним утверждал, что посещение святых мест дает человеку три плода: во-первых, способствует личному благочестию, во-вторых, дает знание и понимание Священного писания и, в-третьих, развивает добродетель [2, с. 189-200].

Назидание в благочестии паломники получают, когда, предстоя у святых мест, через воспоминание и молитву особым образом переживают совершившиеся здесь события Священной истории, когда постигают их спасительное, духовное значение, когда видят здесь

Христа очами веры и выражают свою любовь к Нему благоговением, поклонением и любовию к святым местам.

Что касается знания и понимания Священного Писания, то возможность с писанием в руках самому повторить шествие народа израильского, пройти по стопам ветхозаветных и новозаветных героев и Самого воплотившегося Сына Божия, исследовать библейские места и библейские земли – все это играет важную роль для переводчика писания, для точного перевода библейского текста, для личного уверения в истинности библейских пророчеств. При этом Иерусалим в глазах христианских авторов занимает совершенно особое место. Иероним называет его «нашими Афинами», без которых нельзя достичь вершины христианской учености [3, с. 14].

Наконец, третьим плодом пребывания у святых мест блаженный Иероним называет стяжание добродетели: святые места, библейские святыни и памятники являются всегдашним напоминанием о любви Божией, которая с наибольшей полнотой выразилась в истории спасения человека, и тем самым побуждают к добродетели и святости.

Блаженный Иероним заключает, что без сознательного духовного подвига невозможно автоматически приобщиться святости этих мест. Увидев места, где Сын Божий совершил спасение человека, паломник призван сделать эти святыни сокровищем своего сердца, а эти спасительные события – частью своей духовной жизни, так, чтобы изо дня в день нести свой крест и воскресать со Христом. Вот как он пишет об этом: «Блажен, кто несет в своей груди Крест, Воскресение, место Рождества Христова и место Его Вознесения. Блажен, кто несет Вифлеем в своем сердце, в чьем сердце каждый день рождается Христос. Ведь, что означает Вифлеем? Дом хлеба. Да соделаемся и мы домом Того Хлеба, Который сходит с небес. Христос ежедневно распинается в нас. Блажен тот, в чьем сердце Христос каждый день восстает их мертвых, когда человек за свои прегрешения, даже легкие, приносит ежедневное покаяние. Блажен, кто ежедневно возносится с горы Масличной в Царство Небесное, где растут плодносные оливы Господни, откуда идет свет Христов, где раскинулись масличные рощи Господни» [4, с. 95].

О радости от встречи со святыми местами и людьми, которые благодатью Божией стяжали их в сердце, писал и Святитель Григорий Нисский, вспоминая свое пребывание в Палестине в конце IV столетия. Называя святые места «памятниками великого человеколюбия к нам Господа» и «спасительными символами» Его пребывания во плоти, он так говорил об этом: «Встреча с добрыми и приятными

мне людьми и следы великого человеколюбия к нам Господа, которое показывали мне на месте, были для меня предметом величайшей радости и веселия. Потому, что и в том, что я видел спасительные символы (пребывания здесь во плоти) оживотворившего нас Бога, и в том, что встретил души, в которых духовно созерцаются такие же знамения благодати Господней, что веруешь: поистине, Вифлеем, Голгофа, гора Елеонская, место Воскресения находятся в сердце того, кто имеет Бога. Ибо в ком через добрую совесть вообразился Христос и кто, пригвоздив Божественным страхом плоть свою, сораспявшись Христу и выйдя из телесного гроба, начал ходить в обновлении жизни, в которых видимы памятники человеколюбия о нас Господа» [5].

Интерес представляют и ассоциации более поздних посетителей Святой Земли, вызванные не в последнюю очередь трагическими для Православной Церкви событиями XX столетия. Так архимандрит Киприан (Керн) в своих иерусалимских дневниках отмечает, что Галилейское море являет как бы образ современного ему христианства «под спудом»: «Утром ходил на гору рядом с садом. Дивный восход. В воде[21] камушки гладкие. По берегам растут олеандры дикие. Они очень красивы на сером фоне камней. Галилейское озеро – христианство в современном его облике – под спудом. Ни одной православной церкви кругом всего озера[22]. И молчание бедное когда-то оглашаемого звуками Божественной проповеди. На месте Вифсаиды, Хоразина и Капернаума – пустое место. Под спудом, под спудом… Ушло куда-то христианство под воду, под озеро, на дно морское. Какой-то град Китеж… Были в Капернауме на раскопках (латинских) синагоги. Развалины церкви на месте дома тещи ап. Петра.» [6, с. 51].

Возвращаясь к теме нашего исследования, нужно отметить, что в современном нам комплексе Храма Гроба Господня также отсутствует храм в юрисдикции Русской Православной Церкви. Это объясняется многими историческими причинами и не в последнюю очередь оформившемся еще в 1757 году статус-кво христианских Церквей в Храме Воскресения.

Разделение Церквей и последовавшее завоевание Иерусалима крестоносцами, арабами, мамлюками и османами, привели к тому, что в Храме Воскресения оказались представленные одновременно несколько христианских конфессий:

21 Галилейского моря – примечание автора.

22 В настоящее время на берегу Галилейского озера построен греческий храм Двенадцати апостолов.

– православные греки;
– католики-францисканцы;
– армяне-монофизиты;
– копты;
– сирийцы;
– эфиопы.

На протяжении столетий главные святыни переходили от одной конфессии к другой.

В 1099 году – историческое владение Гробом Господним впервые было отнято у византийской Православной Церкви крестоносцами и передано католикам.

В 1187 году – после изгнания из Иерусалима крестоносцев и возвращения в Святой Град мусульманских властей, святыни снова переданы православным грекам. Постепенно под влиянием финансового и политического давления европейских монархий, святыни снова стали переходить в ведение католиков. Межконфессиональная вражда и конфликты между православными греками, католиками-францисканцами и армянами нередко достигали крайне остроты. Судьбу святынь решала политика, алчность и подкуп: мусульманские власти по собственному усмотрению распоряжались христианскими храмовыми святынями, передавая их тем, в ком видели наиболее выгодных союзников и кто сулил большую прибыль.

В результате владельцы основных святынь и прочих частей Храма Воскресения постоянно сменяли друг друга. В первую очередь эти перемены коснулись Кувуклии, Голгофы и камня Помазания.

С первой половины XVIII века интересы Католической Церкви в Святой Земле активно отстаивала Франция. В 1757 году расширение прав католиков на святые места спровоцировало крупное восстание местного православного населения. Опасаясь возможного резонанса на всей территории Османской империи, турецкий султан своим фирманом уменьшил преимущества францисканцев во владении святыми местами, даровав католикам и православным рекам равные права в Храме Воскресения.

Распределение прав различных христианских конфессий на владение святынями, отраженные в фирмане 1757 года, стало известно как статус-кво (status-guo).

Гарантом сохранения прав православных, закрепленным этим документом, с начала XIX века стала выступать Российская Империя. Во многом благодаря ее политической и финансовой помощи Гре-

ко-Православной Церкви удалось сохранить преимущественный контроль над христианскими святынями в Иерусалиме и Вифлееме.

В 1850 году российский император Николай I отстоял интересы православных и добился сохранения существовавшего положения, когда Франция, Сардиния, Бельгия, Испания и Австрия стремились утвердить преимущественные права за францисканцами. В то время в понятийном аппарате европейской дипломатии появился вопрос «святых мест», названный позже «восточным вопросом» и ставший одной из причин Крымской войны.

Благодаря дипломатическому давлению России Османская Порта выдала новый фирман о распределении прав между Церквами, известный как статус-кво 1852 года и подтверждавший статус-кво 1757 года. Опять же благодаря Российской Империи, этот статус-кво впоследствии был закреплен на международном уровне в текстах Парижского мирного договора 1856 года, подписанного по итогам Крымской войны и Берлинского трактата 1878 года, подписанного после окончания Русско-Турецкой войны, а также был подтвержден турецкими фирманами 1868 и 1869 годов.

Таким образом, сохранившись неизменным с 1757 года, стаус-кво по сей день регулирует права христианских конфессий, их Богослужения и прочую деятельность в Храме Воскресения.

На сегодняшний день в Храме Воскресения представлены те же шесть христианских конфессий[23]. Следуя правилам, означенным в статус-кво, Храм Воскресения разделен между христианскими конфессиями таким образом, что некоторые части Храма принадлежат им полностью и безраздельно, а некоторыми частями Храма пользуются совместно; есть и такие части Храма, право пользования которыми оспаривается доныне разными Церквями.

Наиболее обширные права владения, права собственности, подразумевают под собою возможность проведения строительных и реставрационных работ, установку икон и лампад, церковной утвари и т.д. Статус-кво регламентирует также расписание и порядок богослужений, обязанности конфессий касательно уборки Храма, определяет правила колокольного звона.

Кроме того, документ определяет количество клириков из числа православных греков, католиков и армян, проживающих в жилых помещениях Храма.

23 Православные греки, католики-францискианцы, армяне монофизиты, копты, сирийцы, эфиопы.

Конфессии, основываясь на договоренностях статус-кво, совместно владеют основными частями Храма, то есть:

– площадью перед входом в Храм;
– камнем Помазания;
– коридорами вокруг Кафоликона;
– Кувуклией;
– самим Гробом Господним.

Интересной особенностью свода правил статус-кво является то, что иерархи Церквей из числа паломников, посещающих Гроб Господень, не имеют права самостоятельно совершать богослужения в Храме, без сопровождения одного из местных архиереев.

В заключении уместно привести слова из приветствия Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, сказанные им по случаю празднования 125-летия ИППО: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше (Мф.5,21). Продолжение и укрепление русского православного присутствия в центре мира, у Гроба Господня, требуют честь и достоинство России, верность памяти предков, долг совести и веры. В совместных усилиях Церкви и Императорского Православного Палестинского Общества по возвращению национального достояния в Святой Земле, мы видим необходимую и важную часть работы по возвращению нашему Отечеству подобающего и достойного места в современном мировом сообществе» [7, с. 301].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Patrologia Greaesa. – 88.Col. – 1861.
2. *Karavidopoulos J.* Ierusalem in the Ortodox Teoiogical Tradition // Creek Ortodox Teoiogical Reviev. – 1988. – Vol. 33. – P. 189-200. Письмо XLVI.
3. *Инокиня Екатерина (Копыл).* Храм Гроба господня. Путеводитель: схемы, история, святыни. – Иерусалим, 2020.
4. «59 бесед на Псалмы».
5. «Письмо III,1-2к Евстафии, Амвросии и Василисе».
6. Се восходим во Иерусалим. Иерусалимские дневники архимандрита Киприана (Керна). Октябрь 1928-июнь 1930. Издание Свято-Сергиевского Православного института в Париже и Русского института в Иерусалиме. – Иерусалим: Издательство «Бейт аКерем», 2013.
7. Православный Палестинский Сборник. 106-й выпуск. Издание Императорского Православного Палестинского Общества. – Москва, 2008.

ОБИТЕЛИ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ ПО ДНЕВНИКОВЫМ ЗАПИСЯМ РУССКИХ ПАЛОМНИКОВ

Яков Цветков, чтец
магистр теологии, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской Духовной академии,
РФ, г. Касимов Рязанской обл.

Аннотация: Монашество занимает особое место в жизни Восточных Патриархатов. Иерусалимская Церковь является местом подвига многих Православных подвижником. Во время Османского владычества обители оказались в непростом положении. По мнению исследователей, монастыри Палестины отражали в себе события истории. В связи с чем представляется возможным провести аналитический анализ положения монастырей в XIX веке. При этом большое внимание будет уделено дневниковым записям епископа Порфирия (Успенского), который в качестве первого главы Русской Духовной Миссии в Иерусалиме сделал подробное описание монастырей Святой Земли. Данные сведения представляют большую ценность и позволяют сделать возможным более глубоким анализ церковной жизни в Иерусалимской Церкви.
Ключевые слова: монашество, монастыри, Святая Земля, Палестина, епископ Порфирий (Успенский), Иерусалимская Церковь.

THE MONASTERIES OF THE HOLY LAND ACCORDING TO THE DIARY ENTRIES OF RUSSIAN PILGRIMS

Tsvetkov Yakov Y.

Abstract: Monasticism occupies a special place in the life of the Eastern Patriarchates. The Jerusalem Church is the place of the feat of many Orthodox ascetics. During the Ottoman rule, the monasteries found themselves in a difficult situation. According to researchers, the monasteries of Palestine reflected the events of history. In this connection, it is possible to conduct an analytical analysis of the situation of monasteries in the XIX century. At the same time, much attention will be paid to the diary entries of Bishop Porfiry (Uspensky), who, as the first head of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, made a detailed description of the monasteries of the Holy Land. This information is of great value and makes it possible to make a deeper analysis of church life in the Jerusalem Church.
Keywords: monasticism, monasteries, Holy Land, Palestine, Bishop Porphyry (Assumption), Jerusalem Church.

Монашество и положение монастырей и храмов является одним из важных вопросов состояния Восточной Церкви, поскольку для христианства на Востоке обители играли особо важную роль в сохранении христианских традиций в условиях многовекового мусульманского владычества. Так что можно сказать, что монашество для Палестины всегда являлось одним из основных направлений в развитии церковной жизни Патриархата.

Исходя из этой мысли, в первую очередь, опираясь на дневниковые записи «Книга бытия моего» епископа Порфирия (Успенского), а также русских паломников будет рассмотрено состоянию монастырей, находившихся на территории Иерусалимского Патриархата. Что в конечном итоге позволит на основании рассмотренных материалов провести сравнительно-сопоставительный анализ, цель которого – найти схожие черты в положении монашества в Восточной Церкви в середине XIX столетия.

Прежде чем перейти к рассмотрению самих монастырей, важно еще раз упомянуть, что монашество зародилось в Иерусалимском Патриархате в IV веке по Р.Х. Уже самых первых времен монастыри являлись центрами культурного творчества. Надо полагать, что издревле именно обители были центрами торговли, там проходили ярмарки, развития науки, ремесел. Очевидно, с этим же фактором связан следующий феномен: если на Востоке случалось, что монашество вдруг, вследствие тех или иных причин замирало или полностью исчезало в том или ином регионе, это обстоятельство приводило к постепенной исламизации населения [4, с. 60]. Такое положение дел не могло радовать и доставляло большие неудобства восточным иерархам. Следовательно, от состояния монашества зачастую напрямую зависела культурная жизнь расположенных неподалеку от монастырей христианских поселений.

Во время пребывания в Иерусалимском Патриархате архимандрит Порфирий (Успенский) сделал небольшой обзор мужских и женских монастырей как в Святом граде Иерусалиме, так и за его пределами. Из женских Порфирий отмечает монастырь в честь святителя Василия Великого, где подвизалось около шести монахинь. Обитель преподобного Ефимия Великого «древле был подворьем его лавры» [6, с. 316]. Там было около 10 монахинь. Церковь содержалась в чистоте, была в хорошем состоянии.

Обитель Сейданая – Малая Панагия, где, по свидетельству русского посланника, находится икона Божьей Матери, о которой говорили

сами монахи: «Эта икона попала сюда из Сейданайскаго монастыря, находящегося близ Дамаска» [6, с. 317]. Любопытен данный факт еще и потому, что, по утверждению монахинь из Сейднайского монастыря в Антиохийском Патриархате, подлинная икона Божией Матери хранится у них. Можно предположить, что в тяжелые для монастыря времена монашествующие покинули Сирию и вместе со святыней остановились в Палестине. Но говорить точно, где находится образ Божией Матери весьма затруднительно. Более подробно о данной иконе и ее истории будет сказано позже при описании монастырей Антиохийского патриархата.

По преданию, обитель Большая Панагия, вблизи греческого монастыря Святого Гроба, была построена на месте, где «стояла Богоматерь вместе с прочими женами и зрела Распятие Господа» [6, с. 318].

Особое же внимание архимандрит Порфирий (Успенский) уделил Лавре преподобного Саввы Освященого, расположенной в Иудейской пустыни, где ее в V веке основал преподобный Савва Освященный. В первые века, как отмечает русский путешественник А.С. Норов, «эти дебри были населены многочисленными отшельниками» [3, с. 47-48]. Особенное положение Лавры весьма поражало паломников. Так, например, иеромонах Пахомий отмечал, что Лавра поражает своим «величественно-диким местоположением» [5, с. 89]. В подобных словах о местоположении Лавры высказывается и архимандрит Антонин (Капустин): «Ее надобно представлять в виде щели на дне громадного желоба, так что от вершины береговых утесов ее до верха боковых высот юдоли идет еще более или менее неровная покатость» [1, с. 228]. Так что нельзя не согласиться с очевидцами действительности, которые говорили о диком, неприступном положении святой обители.

Сама Лавра [7, с. 550-560] расположена вблизи так называемого монашеского базара – места, где монахи продавали произведения своих трудов. Изначально это была многопещерная обитель, данное обстоятельство придает лавре «величие и несравненную, единственную в мире пустынность» [6, с. 134]. В лаврском храме Благовещения, по свидетельству автора дневника, была икона Богоматери, «причащающая из святой чаши Савву и других монахов» [6, с. 141], такой иконы в России нет. Здесь, вероятней всего, автор столкнулся с особым иконографическим типом изображения Божией Матери, характерным для данной местности.

Говоря о храме в честь пророка Иоанна Крестителя, архимандрит Порфирий описывает растущую близ него финиковую пальму, по преданию, посаженную самим преподобным Саввой. С ней связано ряд чудес: «Если какая безплодная женщина, после сорокодневного воздержания от брачного ложа и умеренного пощения, съест один финик, а другой даст мужу своему, то она непременно родит» [6, с. 149]. Важно заметить, что данное чудо совершается до сир пор, и в настоящие дни есть множество свидетельств о рождении детей.

В конце своего пребывания в обители русский архимандрит отмечает, что в Лавре «ныне спасаются старцы разных наций: русские, молдаване, болгаре и большею частию греки. Они трезвенны, целомудренны, также им запрещалось иметь в своих кельях кофе, сахар и спиртные напитки» [6, с. 151]. Следовательно, лавра имела строгий устав и была основой добродетельной жизни Иерусалимского Патриархата.

В Яффе по замечанию архимандрита Леонида (Кавелина) есть «монастыри греческий и латинский, находящиеся не в дальнем расстоянии один от другого и от моря, оспаривают себе честь построения на месте дома Симона усмаря и может быть оба имеют на это право, ибо в книге Деяний просто сказано, что дом Симона был на морском берегу» [2, с. 7]. По всей вероятности, речь идет о монастыре св. Георгия, который «находится на самой набережной» [2, с. 11]. Как все восточные монастыри он обширен и расположен применительно к местности без всякой симметрии… у самого барьера над морем дом игумна, в нижнем ярусе монастырских зданий помещения для простых богомольцев» [2, с. 11].

Таким образом, эти примеры служат необходимым основанием для вывода, что монастыри Иерусалимского Патриархата в целом находились в хорошем состоянии, даже при всей своей малочисленности. К общим чертам монашества в Восточной Церкви на рассматриваемой территории можно отнести строгий устав. Нельзя не указать на наличие училищ или школ при монастырях, как для мальчиков, так и для девочек. Таким образом, для Восточной Церкви обители являлись центрами получения образования.

В целом же состояние монастырей основном было бедственным. Противоположная картина наблюдалась только в исключительных случаях и была связана с добросовестным отношением местного населения и подаяниями паломников. В то же самое время проявляется прямая зависимость населения от монастырей, так

как святые обители были во многом для Восточной Церкви центрами культуры. Именно в них зарождались письменность, иконопись, образование местного населения. Упадок монашества, связанный с постоянной сменой правительства в результате военных завоеваний, безусловно, повлиял на положение как местного духовенства, так и паствы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Антонин (Капустин), арх.* Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме. – М.: Индрик, 2007. – 256 с.
2. *Леонид (Кавелин), арх.* Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника. – М., 1873. – 512 с.
3. *Норов А.С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Ч. 2. – СПб.: Типография Александра Смирдина, 1838. – 347 с.
4. *Панченко К.А.* «Темный век» Палестинского монашества: упадок и возрождение ближневосточных монастырей на рубеже мамлюкской и османской эпох // Вестник ПСТГУ. – Вып. 57. – М., 2018. – С. 59-88.
5. *Пахомий, иером.* Путеводитель по святому граду Иерусалиму и вообще по Святым Местам Востока. – СПб.: Типография Э. Аргольда, 1864. – 191 с.
6. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. Т.2. – СПб.: Издание Императорской академии наук, 1895. – 548 с.
7. *Ткачев Е.В.* Лавра // Православная энциклопедия. Т. 39. – М.: ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2015. – С.550-560.