

Московский Патриархат
Русская Православная Церковь
Пензенская Митрополия
Пензенская духовная семинария
Научно-богословский журнал

ISSN 2410-0153

ISSN 2411-6556 (Online)

Нива Господня

Вестник Пензенской Духовной Семинарии

Выпуск 3 (1) 2017

Пенза

2017

ISSN 2410-0153

ISSN 2411-6556 (Online)

Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии»

Учредитель и издатель – Пензенская духовная семинария

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77-59359 от 8.09.2014.

Материалы журнала размещаются на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Главный редактор – митрополит Пензенский и Нижнеломовский Серафим, ректор Пензенской духовной семинарии.

Редакционный совет:

протоиерей Николай Грошев, первый проректор ПДС, заместитель главного редактора;

Гагаев П.А., проректор по научной работе ПДС, д.п.н., профессор, заместитель главного редактора;

иеромонах Феодосий (Юрьев), куратор раздела «Богословие. Религиозная философия», ответственный секретарь;

Маслова И.И., профессор ПДС, д.и.н., куратор раздела «Исторические науки»;

протоиерей Александр Филиппов, проректор по учебной работе ПДС, куратор раздела «Педагогические науки»;

протоиерей Вадим Ершов, проректор по воспитательной работе ПДС, кандидат богословия, куратор раздела «Из жизни Пензенской Духовной Семинарии»;

иеромонах Фаддей (Голосных), куратор раздела «Религиоведение»;

Дворжанский А.И., преподаватель кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин ПДС, куратор раздела «История Пензенской епархии»;

Рассказова Л.В., главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области, кандидат культурологии, куратор раздела «Православие и русская культура»;

Горланов Г.Е., заведующий кафедрой литературы ПГУ, д.ф.н., профессор, куратор раздела «Православие и русская литература».

«Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» является научным изданием, в котором публикуются работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех желающих подробнее узнать о современной жизни Церкви.

Содержание

Библеистика

Добыкин Д.Г.

Библиотека библеиста.....7

Протоиерей Вадим Ершов

Предназначение ко спасению в Послании к Римлянам и учение
об абсолютном предопределении..... 18

Богословие

Иеромонах Феодосий (Юрьев)

Учение об обожении у раннехристианских отцов Церкви..... 26

Священник Максим Кузнецов

Природа человека в богословии преподобного
Максима Исповедника 39

Религиоведение

Священник Павел Колесников

Суфизм как мистическое учение ислама..... 45

История Христианской Церкви

Горайко А.В.

Иоанн Златоуст и императорский двор:
проблемы взаимоотношений..... 50

Церковь и история России

Священник Александр Мазырин

К вопросу о выборе церковной юрисдикции
архиепископом Иоанном Рижским: чем была плоха
Константинопольская Патриархия63

Дружинин В.В.
Жизнеописание подвижника благочестия священника
Иоанна Афанасьевича Димитревского (Пензенская епархия).....72

Церковь и современная Россия

Протоиерей Максим Козлов
Русская Православная Церковь и современная
российская государственность77

Коваль Е.А.
Православная Церковь в условиях информационной войны91

Протоиерей Андрей Фадеев
Особенности воспитательной системы в духовных учебных
заведениях в их соотношении с практикой воспитания
в учреждениях ВС России 99

Священник Павел Бочков
Краткий обзор неканонических православных юрисдикций,
действующих на территории Пензенской митрополии 107

Священник Александр Рысин
Будни сельского священника 119

Православие и русская образованность

Налетова Н.Ю., Фролова Ю.С.
Книжное просвещение в Древней Руси 126

Меньшиков В.М.
Об опыте реализации целевой региональной системы
духовно-нравственного воспитания Курской области 133

Саратовцева Н.В.
Православие в вузе – традиция российского образования 140

Православие и русская культура

Гагаев А.А., Гагаев П.А.
Православный художественный текст и душа человеческая 150

Выдающиеся выпускники Пензенской духовной семинарии

Гурьянова Л.Б.

Н.И. Ильминский. Идите и научите все народы.....156

Пензенская духовная семинария: учение, наставление, послушание

Гагаев П.А., иеромонах Фаддей (Голосных)

О деятельности студенческого научно-богословского общества
имени Иоанна Богослова в 2016-17 учебном году.....165

Критика

Горланов Г.Е.

Опыт прочтения русской классической литературы на
историко-культурной православной основе.....167

Наши авторы 172

**Требования к оформлению рукописей для публикации
в журнале «Нива Господня. Вестник Пензенской
духовной семинарии»173**

Библистика

УДК 002.02: 22

Добыкин Д.Г.,

Санкт-Петербургская духовная академия

Библиотека библеиста

Статья посвящена рассмотрению инструментария библеиста: переводов и изданий Библии на различных языках, библейских словарей и энциклопедий, комментариев к Священному Писанию, а также библейских компьютерных программ, без использования которых на сегодняшний день невозможно профессиональное изучение библейского текста.

Ключевые слова: переводы Библии, издания Библии, библейские словари, библейские энциклопедии, библейские комментарии, библейские компьютерные программы.

D. Dobykin,

Saint Petersburg Theological Academy

Biblical Scholar's Library

The article is devoted to the "biblical scholar's toolkit": translations and editions of the Bible in various languages, biblical dictionaries and encyclopedias, commentaries on the Holy Scripture and biblical software, the absence of which today makes it impossible to study the Biblical text professionally.

Keywords: translations of the Bible, editions of the Bible, biblical dictionaries, Biblical encyclopedias, biblical commentaries, biblical software programs.

При чтении Библии часто возникают вопросы о значении слов, стихов или отрывков. Для того чтобы найти истинное значение прочитанного текста, необходимо обращаться к дополнительной литературе. Сейчас на русском языке уже издано много книг по библистике, и сделать выбор достаточно сложно.

При составлении библиотеки библеисту, во-первых, надо помнить, что «пособия надо принимать только за средства к изысканию истины, а не за самую истину, которая только еще ищется» [1, с.13]. Во-вторых, следуя правилу апостола: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21) – стоит обращаться и к тем пособиям, которые написаны неправославными. Конечно, в первую очередь надо обращаться к святоотеческим толкованиям, затем к православным ученым-богословам и только потом ко всем остальным. Блж. Августин советует употреблять для дела Божия даже творения языческих мудрецов, если они в каких-либо случаях могут ему служить (Христианская наука, II, 40) [2, с.128]. Свт. Василий Великий дает христианским юношам наставление, каким именно образом можно пользоваться языческими писаниями в деле христианского учения (Беседа XXII, К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений) [3, с.719–729].

Обращение к инославным пособиям давняя отечественная традиция. Если открыть серьезную дореволюционную книгу по библистике и познакомиться с библиографией, то можно увидеть следующее. На первом месте это, конечно, святые отцы. На втором – список русскоязычных статей и книг. Он обычно небольшой, так как русская библистика начала развиваться только с XIX века. А потом идет огромный список западной литературы,

протестантской и католической. Русские библеисты спокойно пользовались наработками западной библеистики, выбирая в ней то, что соответствует православному учению. Именно этим принципом и должен руководствоваться православный экзегет, используя инославную литературу.

Все книги, описанные в этом обзоре, изданы на русском языке. Автор сделал такую подборку сознательно, так как считает, что их проще приобрести, и они доступны тем, кто не знает иностранных языков [4, с.64–124].

Текст Ветхого и Нового Завета на библейских языках. Любой библейский перевод является интерпретацией. Поэтому экзегету важно обращаться к оригинальному библейскому тексту.

Лучшее издание еврейского текста – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (сокращенно BHS).

Для Нового Завета существуют два критических издания текста. Это издание Нестле-Аланда (NA), выдержавшее на данный момент 28 изданий, и издание Объединенных библейских обществ (UBS), выдержало 5 изданий.

Текст в обоих изданиях примерно один и то же, но научный аппарат, однако, отличается. Нестле-Аланд больше подходит для изучения библейского текста с целью его последующего толкования, UBS предназначена в первую очередь для переводчиков.

Для православного экзегета нужно иметь в библиотеке и Септуагинту – греческий текст Ветхого Завета (LXX). Стандартной является Септуагинта, изданная Альфредом Ральфсом.

Переводы и издания Библии. Конечно, Библия не является пособием. Она – объект изучения. Однако наряду с другими пособиями, необходимо рассмотреть выбор перевода Библии, так как перевод является попыткой точно передать то, о чем было написано в оригинале. Сколько же нужно использовать переводов? Один перевод или все? Это должен быть перевод для постоянного изучения. На сегодняшний день существует несколько переводов Библии на русский язык, но наиболее популярным остается Синодальный перевод. При выборе перевода стоит помнить, что:

- совершенного перевода не существует, потому что каждый из них имеет свои сильные и слабые стороны;
- наиболее популярный перевод не всегда является наиболее достоверным;
- переводы, сделанные определенной группой людей, заслуживают большего доверия, так как их содержание более достоверно, чем содержание авторского перевода [5, с.38].

Однако наибольшую пользу принесет чтение и сравнение нескольких переводов. При таком чтении можно обнаружить возможные значения слов и фраз и сделать первый шаг к пониманию текста.

При выборе издания стоит обратить внимание на наличие указателя параллельных мест. Благодаря указателю можно найти похожие тексты в нескольких местах Библии. Особенно полезен указатель при чтении Нового Завета, когда нужно найти ссылки на ветхозаветные пророчества.

Есть различные типы параллельных мест.

- Собственно параллельные места. Их так называют, потому что в них говорится почти одно и то же.
- Иллюстративные ссылки. Этот тип ссылок может указывать на

событие или личность и иллюстрирует то, о чем повествует изучаемый стих.

- **Контрастные ссылки.** Ссылки этого типа указывают на противоположное тому, о чем повествует разбираемый вами стих. Они могут выглядеть как противоречие, однако в действительности они подходят к разбираемому вопросу с другой стороны.

При использовании ссылок на параллельные места необходимо всегда проверять контекст стихов, выбираемых в качестве ссылок, иначе из них можно понять не то, что имел в виду автор.

В библейской симфонии (συμφωνία [симфонииа] – «созвучие»), или конкордации (concordatio – «установление согласия»), по алфавиту перечислены слова, встречающиеся в Библии, и указаны места, где они употребляются. Обычно слова приводятся с фрагментом каждой фразы, в которую они входят (за исключением союзов, предлогов и прочих служебных частей речи).

В некоторых симфониях указано, какое еврейское или греческое слово соответствует тому или иному слову в библейском переводе. Очень полезная особенность таких симфоний – это система нумерации, в которой каждому греческому или еврейскому слову Библии присваивается определенный номер. Наиболее широко распространена нумерация еврейских и греческих слов по Иакову Стронгу. Такие номера нужны потому, что есть случаи, когда два или более исходных еврейских или греческих слов передавались на русском языке одним словом, и наоборот, когда одно исходное слово передавалось в русском переводе более чем одним словом. Существуют специальные словари, использующие нумерацию Стронга. Чаще всего их печатают как приложения к симфонии, хотя есть и отдельные издания. При обращении к словарю-указателю можно ознакомиться со значениями и особенностями этих слов и узнать, какими способами они переводились. Лучшая симфония с номерами Стронга вышла в 3 томах в издательстве «Библия для всех».

Кроме алфавитных симфоний существуют предметные, или тематические, симфонии. В них цитаты подобраны не по алфавиту, а по темам. Самая лучшая тематическая симфония – это «Библейский богословский словарь» под редакцией свящ. Василия Михайловского. Достаточно объемный тематический указатель дает Библейский словарь Геце.

Библейские словари и энциклопедии. Библейский словарь больше похож на энциклопедию, чем на обычный толковый словарь. Библейские словари и энциклопедии обращают внимание в первую очередь на имена существительные – имена людей, названия мест и вещей, хотя в некоторых словарях есть также статьи о богословских терминах, не встречающихся в Библии, например «Троица». Хороший библейский словарь даст много исторической и культурной информации.

Очень ценные статьи по библеистике содержатся в «Православной Энциклопедии». К сожалению, единственный православный библейский словарь под редакцией архим. Никифора (Бажанова) сильно устарел, хотя еще может послужить для изучения Писания. На данный момент самым полным словарем является «Большой библейский словарь» под редакцией Уолтера Элуэлла и Филиппа Камфорта с большим количеством подробных статей.

Кроме этого, стоит обратиться и другим словарям. Можно назвать следующие издания.

«Библиологический словарь» в 3 томах прот. Александра Меня. Это справочное издание содержит тематические статьи по библейскому богословию и библейской критике. В него также включены статьи о богословах и ученых, священнослужителях, церковных писателях и историках, художниках, переводчиках и издателях – тех, чьи труды так или иначе имеют отношение к Библии. В словаре нет статей о библейских именах, за исключением имен самих священных авторов.

Протоиерей Александр писал о предназначении «Библиологического словаря» так: «Составленный с православной точки зрения, словарь учитывает все основные достижения современной библейской науки». Еще одним плюсом данного словаря является библиография в конце каждой статьи.

Библейская энциклопедия Брокгауза – однотомное справочное издание. Является переводом с немецкого второго издания *Lexikon zur Bibel*. Главными редакторами были два лютеранских пастора и богослова Фриц Ринекер и Герхард Майер. Вышедшее на русском языке переводное издание содержит более 6 000 обзорных статей по библейской истории, археологии и географии, вмещающих около 200 цветных иллюстраций и более 400 карт, рисунков и схем. Дано описание всех библейских персонажей, мест, городов, животных и растений, представлены развернутые пояснения ко всем книгам Священного Писания и важнейшим библейским богословским понятиям. В основном статьи написаны с консервативных позиций.

«Евангельский словарь библейского богословия» под редакцией Уолтера Элуэлла – один из лучших богословских словарей на русском языке по библейскому богословию. Он подробно объясняет богословские термины, различные системы и позиции в западном библейском богословии. Написан с консервативной точки зрения.

Как альтернатива протестантскому словарю может служить «Словарь библейского богословия», составленный интернациональной группой католических экзегетов под редакцией Ксавье Леон-Дюфура и других. Авторы статей приняли во внимание последние данные библейской науки и дали в общедоступной форме объяснение важнейших имен, предметов и выражений Библии, понимание которых необходимо при изучении библейского богословия.

«Новый Библейский Словарь». В основу русского издания был положен материал английского словаря «*New Bible Dictionary*». Русское издание состоит из двух частей: «Библейские персонажи» и «Библейские реалии». Статьи различны по объему и тематике и написаны разными авторами. В процессе работы структура английского словаря была значительно изменена, материалы переработаны и дополнены, но содержание статей и принципиальные позиции авторов сохранены полностью. Авторы стараются избегать категоричных оценок и не пытаются навязать читателям собственное мнение, они лишь показывают различные точки зрения по многим спорным моментам библейской истории. Статьи дополнены библиографией на английском, французском, немецком и латинском языках.

«Популярная библейская энциклопедия» (издательство Российского библейского общества) содержит разнообразные сведения о множестве фактов, относящихся к Библии: о календаре и праздниках, о музыкальных инструментах, о животных и растениях, о медицине и одежде, о правителях

Иудеи и занятиях простых людей, об археологических раскопках и исторических открытиях. В книге много красочных фотографий и рисунков, цветных географических карт, схем, хронологических таблиц и диаграмм. Статьи написаны с либеральной точки зрения, особенно в вопросах авторства и датировки, а также интерпретации Библии в целом.

«Словарь библейских образов» – современный справочник, где исследуются символы, основные темы, метафоры и литературные стили, представленные в Библии.

«Словарь Нового Завета» в 2-х томах. Первый том «Иисус и Евангелия» посвящен проблемам текстологии, исагогики, экзегетики и герменевтики Евангелий. Второй том «Мир Нового Завета» в основном описывает культурный контекст, в котором возникло христианство. Также разбираются остальные книги Нового Завета.

«Библейский справочник» Геллея представляет собой что-то среднее между введением в Библию и комментарием. Дана информация и короткий комментарий по каждой книге Библии. Кроме того, приводятся данные по истории и археологии описываемых событий. На русском языке есть два издания справочника Геллея. Первое было составлено самим Генри Х. Геллеем. Второе – это издание, пересмотренное и расширенное его правнучкой.

«Библейский словарь» Эрика Нюстрема – протестантское издание прошлого века. Статьи хорошие, но в некоторых местах устаревшие.

Словари библейских языков требуются для исследования оттенков значения отдельных слов. Наиболее полный еврейско-русский словарь библейской лексики – это «Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета» Осея Наумовича Штейнберга, изданный в 1878 г. (В интернете инициал отчества Штейнберга приводится неправильно: М. вместо Н.)

Стандартным словарем греческого языка Нового Завета является словарь Баркли М. Ньюмана. В словарь полностью включены все слова критического текста Нового Завета, но нет лексики из критического аппарата.

Ценными древнегреческо-русскими словарями будут словари А. Вейсман и И.Х. Дворецкого, но нужно помнить, что они дают не только новозаветную, но и обыденную лексику. Известно, что значение слов в койне менялось. Например, слово $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\upsilon}\varsigma$ [стаурос] в классическом греческом языке означало «кол», «шест», «свая», но в койне это всегда «крест», имевший форму Т.

К словарям можно отнести ценное пособие «Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому Новому Завету». Авторы дают перевод греческих слов с последующим морфологическим и синтаксическим анализом. Морфологический разбор также можно найти в некоторых подстрочниках (интерлинеарах). Например, «Подстрочный греческо-русский Новый Завет» Виктора Журомского и «Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов на русский язык» Алексея Винокурова.

Библии с комментариями. В наши дни на русском языке существует всего две полные Библии с православными комментариями.

Первая начала выходить в Петербурге в 1904 г. по инициативе и под редакцией Александра Павловича Лопухина, который скончался еще до напечатания первого тома. Его преемниками стали профессора и преподаватели русских духовных школ. Первое издание «Толковой Библии

Лопухина» печаталось как приложение к журналу «Странник». Все издание разделено на 11 томов и включает: а) общее введение, б) вступительные статьи к каждой книге, в) толкования параллельно с библейским текстом в синодальном переводе. Во введениях к большинству книг указана русская и иностранная библиография. Второе издание «Толковой Библии» было напечатано репринтным способом в 3 томах. Его осуществили скандинавские протестанты и передали в качестве дара Русской Православной Церкви к тысячелетнему юбилею Крещения Руси. Затем ее еще несколько раз переиздавали.

Хотя «Толковая Библия» была задумана как популярный труд, многие ее разделы содержат богатый богословский и экзегетический материал.

Вторая полная Библия с комментариями (так называемая «Брюссельская Библия») вышла в Брюсселе в 1973–1977 гг. Композиция ее иная, чем в Толковой Библии Лопухина. Сначала помещен сам текст Писания в синодальном переводе, причем поэтические части напечатаны столбцом, а разделы книг снабжены редакторскими заголовками. В приложениях напечатаны: а) краткие введения и толкования к священным книгам; б) новозаветные справочные таблицы; в) хронологическая таблица событий священной истории; г) симфония; д) сведения о древних рукописях Библии; е) библиография; ж) указатель богослужебных чтений Библии; з) атлас с цветными картами. Во 2-м издании добавлены статьи «Святая Земля во времена Господа нашего Иисуса Христа» и «О библейской археологии». Все приложения составлены редакцией издательства «Жизнь с Богом» главным образом по Иерусалимской Библии, а также на основе материалов православных и католических авторов. «Брюссельскую Библию» с небольшими изменениями переиздало Российское Библейское Общество в 2006 г. Если есть возможность выбрать, то лучше пользоваться брюссельским изданием, так как в нем выделены поэтические части, чего нет в издании РБО.

Кроме Библий с православными комментариями есть несколько неплохих протестантских изданий, которыми можно успешно пользоваться.

«Новая Женевская учебная Библия» – одно из лучших изданий на русском языке. Составлена под редакцией известного своими консервативными взглядами пресвитерианина Р.К. Спраула и, соответственно, комментарии написаны с позиции реформатского богословия. К каждой книге написано подробное введение, много полезной информации по разным вопросам, комментарии напечатаны вместе с текстом, в конце – небольшая симфония.

«Учебная Библия с комментариями» Джона Мак-Артура. Составлена консервативными богословами из Master's Seminary под редакцией Джона Мак-Артура. Обзор каждой книги начинается с рассмотрения названия книги Библии. Следующим пунктом обзора является информация об авторе и времени написания книги. Далее описывается исторический фон и предпосылки написания книги. Также автор рассматривает исторические и богословские темы. Последним пунктом в обзоре – проблемы толкования. Дается подробный план к каждой книге Библии. К каждому стиху Библии даются подробные комментарии, написанные с позиции кальвинизма. На протяжении всей Библии приводятся черно-белые карты, схемы, таблицы, планы книг, которые помогают лучше понять и усвоить материал. В конце представлена тематическая симфония.

«Тематическая Библия с комментариями». В начале всего издания дан хороший предметно-именной указатель. К каждой книге приведены тематические комментарии, комментарий о пророчествах, а также хронологические связи. Также приведена краткая информация о каждой книге Библии. В тексте даются краткие комментарии к некоторым словам.

«Открытая Библия» издана либеральной семинарией Fuller Theological Seminary. В издании много исторической информации, карт, схем и т.д.

«Библия с комментариями» Б. Геце. Издание известно в России как «Библия Геце». Сами комментарии к каждой книге Библии и объяснительные примечания помещены в приложении. Книга содержит большое число таблиц, согласование Евангелий исторические, географические, этнографические и другие очерки, ряд фотографий Священной Земли и географические карты. Эти комментарии получили широкое распространение среди российских протестантов, свидетельством чего является и то, что они многократно переиздавались.

«Библия с комментариями» Джими Сваггерта – самое необычное издание. Комментарии следуют непосредственно за каждым стихом Библии. Текст Священного Писания напечатан черным цветом, а комментарии взяты в скобки и напечатаны красным наклонным шрифтом. Книги Библии поделены на смысловые отрывки с названиями каждого отрывка, после каждой главы указан год ее написания. В издании есть симфония и справочные материалы: хронология переводов Библии, еврейский календарь, термины, растения и животные Библии, деньги и меры веса, симфония собственных имен, согласованность Евангелий, цветные карты.

Кроме этих изданий есть и другие издания, которые могут оказаться полезными: «Библия Скоуфилда», «Новая учебная Библия с комментариями Томпсона», «Библия для самостоятельного изучения по индуктивному методу».

«Библейские комментарии». Библейские комментарии можно классифицировать по целому ряду признаков.

Во-первых, они различаются по конфессиональной принадлежности. Понятно, что вера экзегета влияет на его толкования. Читая католические комментарии на Мф 16:18–19 и Ин 21:15–17, естественно найти указание на первенство римской кафедры.

Во-вторых, комментарии различаются по богословским и философским предпосылкам авторов. Одни толкователи полагают, что в первоначальных рукописях Писания не было никаких фактических ошибок. Другие считают, что библейский текст содержит неточности. Эти предпосылки накладывают свой отпечаток на интерпретацию отдельных текстов Писания. Неподготовленному читателю не всегда можно увидеть, что движет автором, когда он высказывает ту или иную точку зрения. Не поможет здесь и конфессиональная принадлежность. Среди православных, католиков и протестантов есть те, кто верит в полную богодухновенность Библии, и есть те, кто придерживается частичной богодухновенности [6, с.40–59].

В-третьих, комментарии различаются по времени написания. Хотя основной смысл библейских текстов одинаково хорошо доступен для понимания во все времена, некоторые детали были уточнены в последнее время с развитием археологии и лингвистики. Поэтому современные комментарии имеют определенное преимущество при толковании лингвистических или

исторических деталей. С другой стороны, святоотеческие комментарии доносят церковное понимание Писания, которое не зависит от новейших философских предпосылок.

В-четвертых, они различаются по объему и степени подробности. Есть краткие комментарии, которые могут дать только обзор библейского текста, и подробные, иногда многотомные толкования, которые содержат гораздо больше информации и анализируют стих за стихом.

И в-пятых, комментарии различаются по целям. Экзегетические направлены на то, чтобы объяснить значение слов и фраз оригинала. Культурно-исторические комментарии нацелены на описание культурных и исторических деталей, встречающихся в тексте. Текстологические комментарии посвящены восстановлению оригинального библейского текста. Прикладные комментарии направлены на применение истин Писания. Они больше напоминают проповеди. Примером таких комментариев являются толкования свт. Иоанна Златоуста. Экспозиционные комментарии нацелены на то, чтобы раскрыть первоначальное значение текста. Последний термин совсем недавно вошел в обиход русскоязычной библеистики для обозначения этого вида комментариев. Например, «Толковая Библия» Лопухина – это экспозиционный комментарий.

Наличие нескольких хороших комментариев разной направленности позволит посмотреть на библейский текст с разных сторон и избежать ошибок при толковании Писания [7, с.11–13].

К сожалению, на русском языке нет полного православного библейского комментария на все книги Библии, написанного в едином ключе. Переиздаются святоотеческие толкования. Есть библейские обзоры и комментарии на отдельные книги или на группу книг. Видимо, написания такого полного комментария – дело будущего. Поэтому приходится обращаться к инославным комментариям. На сегодняшний день на русском языке существуют достаточное количество комментариев разного объема и направленности.

К наиболее полным и подробным комментариям или на всю Библию, или на один из Заветов можно отнести следующие издания:

«Толкование ветхозаветных и новозаветных книг» в 5 томах под редакцией Платона Харчлаа. Труд известных консервативных богословов из Далласской теологической семинарии.

«Толкование Нового Завета» Уильяма Баркли. Полное толкование на Новый Завет в 15 томах. Много интересных исторических данных. В ряде мест рассматривается значение греческих слов. Нужно помнить, что У. Баркли – либеральный богослов, который имеет тенденцию толковать чудеса не буквально. Например: насыщение пяти тысяч (Ин. 6 гл.) он толкует не как чудо, а как призыв делиться друг с другом.

«Новый Библейский комментарий» в 3 томах. В основу русского издания положен материал второго пересмотренного и исправленного английского издания New Bible Commentary. Комментарий назван «новым», так как составлен он с учетом всех последних открытий, которые хотя бы в какой-то мере проливают свет на библейские события.

Комментарии следуют в том же порядке, что и библейские книги, при необходимости они сопровождаются пояснительными статьями. Статьи снабжены картами, диаграммами, хронологическими таблицами и списками

дополнительной литературы. Комментарии написаны почти 45 авторами и поэтому между ними есть расхождения.

«Дорогами Ветхого Завета» в 5 томах Йохема Даума. Автор – реформат, и основной предмет его комментария – это этика. Он рассматривает библейские книги в нравственном ключе, желая, чтобы они были полезны не только для академических исследований, но и для духовного назидания. Ценен раздел «На пути к Новому Завету», где автор уделяет особое внимание поиску связи между двумя Заветами.

«Библейские комментарии для христиан» Уильяма Макдональда. Есть толкования на Ветхий и Новый Завет. Автор придерживался богословия «плимутских братьев», то есть – позиции библейского фундаментализма и диспенсационалистских взглядов. Комментарии отличаются краткостью, четкостью и практической направленностью. Комментарии написаны простым, популярным языком. Они не претендуют на роль научного или глубокого богословского исследования.

«Комментарий на Ветхий Завет» Уоррена Уирсби в 2 томах. Структура комментария следующая: книги Ветхого Завета комментируются в порядке их расположения в Библии; к каждой книге перед комментарием предлагается план и содержание, а также сам комментарий стих за стихом или, в иных случаях, отрывок за отрывком. В комментариях Уирсби описывает исторический и культурный фон, дает ссылки на другие места Ветхого Завета и говорит о личном применении Слова Божьего.

Стоит отметить еще два комментария «*Ветхий Завет на страницах Нового*» Г.К. Била и Д.А. Карсона и «*Библейский культурно-исторический комментарий. Новый Завет*» Крейга Кинера. Они помогают лучше понять связь Ветхого и Нового Завета и контекст новозаветных событий.

Существуют и другие комментарии, но они или краткие, или больше похожи на сборники проповедей.

Кроме этих пособий хорошо иметь библейский атлас. Он нужен для понимания исторического и географического контекста, в котором происходили библейские события. Хорошие библейские атласы издает Российское библейское общество. Карты можно найти в некоторых библейских словарях и энциклопедиях.

Компьютерные библейские программы. В настоящее время есть большие возможности для исследования библейских текстов с помощью компьютеров. Компьютерные библейские программы позволяют просматривать одновременно несколько текстов Библии, включая тексты на языках оригинала, искать и копировать тексты. В некоторых программах есть дополнительные модули со словарями и комментариями. Все это позволяет изучать Библию быстрее, чем при использовании печатных изданий.

Так как в основном на персональных компьютерах стоит операционная система MS Windows, то самые лучшие программы под нее – это:

«Цитата из Библии» (BibleQuote) – полностью бесплатная русскоязычная программа. Она облегчает работу с библейскими текстами посредством подключения огромного количества модулей с библейскими текстами, комментариями и толкований [8].

BibleWorks. На данный момент эта программа является лучшей библейской экзегетической программой в составе 14 версий на библейских языках с 18 морфологическими базами данных (форма слова, возможные

значения, синонимы и т.д.), 12 греческих и 5 еврейских словарей с различными инструментами для исследования библейского текста, а также 112 переводов Библии на 30 языках, в том числе 3 перевода на русском языке.

Имеется несколько библейских энциклопедий, которыми удобно пользоваться. При наведении на ссылку на Священное Писание цитата дается во всплывающем окне как на языке оригинала, так и в желаемых переводах. Программа и на английском языке, имеет интерфейс трех уровней сложности. Основным недостатком является довольно высокая цена – несколько сотен долларов.

The Word Bible Software (встречаются разные варианты написания названия, например, «The Word» и «theWord» и сокращение TW) – бесплатная компьютерная программа. «The Word» может использоваться как вспомогательный инструмент для решения разного рода задач – от изучения Священного Писания, древних языков и богословия, включая весь спектр от апологетики до патрологии.

Программа предоставляет пользователям удобную платформу для накопления разносторонней текстовой и графической информации. На официальном сайте доступно для скачивания более 200 модулей (это переводы Библии, книги, справочники, атласы, комментарии), но так как существует много любителей этой программы, реальное число материалов доступных для скачивания с сайтов сторонних разработчиков гораздо больше.

The Sword Project. В рамках проекта Sword подготовлено огромное количество модулей: тексты Священного Писания на древнееврейском и древнегреческом языке, древние и современные (включая русский) переводы, а также филологический инструмент (перекрестные ссылки по номерам Стронга на соответствующие словарные статьи), множество различных словарей, энциклопедий и комментариев. Сама программа и модули доступны для загрузки из интернета бесплатно. Плюсом программы является возможность использовать модули и в различных программных оболочках, которые разрабатываются для разных операционных систем. Программа поддерживает русский интерфейс [9, с.26].

Бесплатные программы TheWord и TheSword могут служить частичной заменой платной BibleWorks.

Logos Bible Software (Libronix Digital System Librarypicpic). Можно уверенно сказать, что на сегодняшний день Logos Bible Software является лучшей богословской электронной библиотекой.

Программа представляет собой так называемый «библиотечный сервер». Она выполняет ряд ключевых функций реальной библиотеки: каталогизация по автору, названию и теме, поиск по фразе и библейской ссылке, морфологический поиск, поиск по различным категориям, цитирование, автоматическое составление библиографии по пяти различным системам и т.д. Интерфейс программы поддерживает 32 языка, в том числе русский. Есть возможность параллельно просматривать книги, использовать гипертекст и инструменты для экзегетического анализа и разбора слов, удобная система цитирования, интеграция с Интернетом и многое другое.

Кроме того, программа является удобной и гибкой платформой для построения собственной библиотеки с помощью добавления тех или иных электронных книг и инструментов, приобретенных у разных издателей и имеющих логотип Libronix.

Программа содержит огромное количество ресурсов: Библия на английском и библейских языках, различные лексиконы, Теологический словарь Нового Завета Киттеля, книги по Ветхому и Новому Заветам, комментарии, разные книги, энциклопедии и многое другое. Все материалы на английском языке. К сожалению, это очень дорогая программа. Полный комплект книг, имеющихся в данной системе, будет стоить несколько тысяч долларов [10].

Литература:

1. Игнатий (Семенов), архиеп. Примечания к чтению и толкованию Священного Писания по указанию самого Писания и толкований святоотеческих. – Спб., 1848. с. 13.

2. Августин, блж. Христианская наука или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. – Киев, 1901. с. 128.

3. Василий Великий, свт. Творения. – Т. 1. – М., 2008. С. 719–729.

4. Хороший обзор англоязычной литературы см.: Стюард Д. Экзегетика Ветхого Завета. Вводный курс для студентов и пасторов. – СПб.: Библия для всех, 2003. С. 64–124.

5. Блэк Д.А. Использование греческого языка Нового Завета в служении. Практическое руководство для студентов и пасторов. – Черкассы, 2004. с. 38.

6. Подробнее о теориях богодухновенности см.: Добыкин Д.Г. Введение в Ветхий Завет. Курс лекций по ветхозаветной исагогике. Изд. 2-е, перераб. и допол. – СПб., 2016. С. 40–59.

7. Классификация комментариев составлена по: Прокопенко А. Бытие. Коментарий. – СПб., 2014. С. 11–13.

8. Протасов П. Слово Божие for Windows // Компьютерра. – 2003. – № 38 // Сайт журнала «Компьютерра» URL: <http://old.computerra.ru/2003/513/203455/> (дата обращения: 07.07.2016).

9. Юревич Д., свящ. Инструментарий библеиста. Обзор программного обеспечения для библейских исследований // Встреча. – 2007. – №1 (24). – с. 26.

10. Ермаков А. Электронная служанка богословия // Сайт «БиблияSoft. Магазин библейского софта». URL: <http://www.biblesoft.narod.ru/libr.htm> (дата обращения: 07.07.2016).

Предназначение ко спасению в Послании к Римлянам и учение об абсолютном предопределении

В статье автор рассматривает некоторые места текста Послания к Римлянам, связанные с темой предназначения ко спасению, и старается опровергнуть связь данных текстов с учением об абсолютном предопределении.

Ключевые слова: *Новый Завет, апостол Павел, Послание к Римлянам, абсолютное предопределение.*

*Archpriest Vadim Ershov,
Penza Theological Seminary*

Destination to salvation in The Message of Romans and the doctrine of the absolute predestination

In the article the author considers some parts in The Messages of Romans dedicated to the topic of destination to salvation and tries to refute the connection of these texts with the doctrine of absolute predestination.

Keywords: *the New Testament, Apostle Paul, The Messages of Romans, absolute predestination.*

Несомненно, сейчас Священное Писание как книга на языках почти всех народов является одной из самых доступных во всем мире. Однако ввиду сложности Библии для глубокого ее понимания необходимы различные пояснения. Эта необходимость обусловлена множеством факторов. Во-первых, это хронологическая дистанция, которая отделяет священных писателей от читателя. Во-вторых, это различие культур тех же писателей и читателя. Библия несет на себе печать тех эпох, когда писались книги, отражает особенности авторов – их язык, характер. В-третьих, это различные оттенки, возникающие от Священного Предания Церкви. Когда мы видим многовариантность того или иного места в тексте Священного Писания, предпочтение отдается толкованию самой Церкви. И нам важно отдавать свое предпочтение общепринятому мнению, особенно если это касается вероучительных истин.

Апостол Павел писал свое Послание к Римлянам из Коринфа, где завершал подготовку к путешествию в Иерусалим. Были собраны денежные средства для поддержки иерусалимской общины, и Павел собирался их туда доставить. Так как пребывание в Иерусалиме было сопряжено с опасностью, то апостол в своем Послании просит молиться о себе римских христиан (Рим. 15, 30–31).

Нам необходимо разобраться с такой темой, как «предопределение», основание которой протестанты находят в Послании к Римлянам.

Человек, созданный по образу Божию, то есть со свободной волей, является нравственно свободным и может предпочитать зло добру. Такое часто бывает – упорство, нераскаянность встречается в некоторых людях. Все существующее окончательным образом зависит от всемогущей воли Бога. Значит, упорство во зле и происходящая отсюда гибель человека есть произведение той же Божественной воли, предопределяющей одних к добру и спасению, других – ко злу и гибели. Казалось бы, некоторые места в посланиях апостола Павла, в том числе в: «...Ибо когда они (Иаков и Исав) еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, ...сказано было ей: «Большой будет в порабощении у меньшего», как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Рим.9,11–13), – как будто выражают такой взгляд. Но если рассматривать это в контексте Посланий, то толкование будет совсем другое. Ведь «Бог есть любовь» (1Ин.4, 8), и предопределения ко злу в Нем не должно быть. Например, святитель Иоанн Златоуст говорит о том, что Бог не ждет, как человек, окончания дела, чтобы видеть, кто добр, а кто нет [2, с.698]. Он видит в словах апостола намек на предвидение Божие.

Необходимо указать, что идея абсолютного предопределения впервые появляется у Блаженного Августина как реакция против пелагианства. Пелагий родился около 360 года в Британии или в Шотландии, прибыл в Италию в начале 5 века. Он обратил на себя внимание добрым нравом и монашеской жизнью, заслужил дружбу с Павлином, епископом Ноланским. В Риме Пелагий был поражен безнравственностью как мирян, так и клириков, оправдывавшихся немощью человеческой природы перед силой греха. Против этого Пелагий выступил с утверждением, что непреодолимого греха не бывает. Если грех есть дело необходимости, то это не грех. Если же дело воли, то его можно избежать. Действием своей свободной воли человек может уклоняться в грех и, накапливая его, приобретать греховный навык. Однако все равно этот навык не является непреодолимым, ведь свобода воли не может быть потеряна человеком. Человек всегда может успешно бороться с грехом и достигать праведности. Особенно это возможно стало, когда Христос своим учением и примером указал путь к высшему благу.

Человек, говорит Пелагий, спасается не внешними подвигами и не с помощью особых средств церковного благочестия. Он спасается действительным исполнением заповедей Христовых, через постоянную внутреннюю работу над своим нравственным совершенствованием. Человек сам спасается, как и сам грешит. Пелагий признавал первородный грех лишь в смысле первого дурного примера, данного Адамом, и отрицал реальную силу греха, переходящую на потомков Адама. Отделяя грех от природы, Пелагий не признает его причиной смерти. Главные свои воззрения Пелагий изложил в толкованиях на апостола Павла и в своем послании к Димитриаде [3, с.345].

Миролюбивый Пелагий, следует сказать, старался выражать свои мысли, не сталкиваясь с церковным сознанием. Но последователь его идей

патриций Целестий довел дело до разрыва с Церковью. Пелагий съездил к Августину в Иппон на поклон и был им дружелюбно принят. Целестий открыто высказывал свои взгляды и был обличен в ереси. Целестий излагал свои взгляды так: Адам умер бы, если бы и не согрешил; его грех – это личный грех Адама и не может быть вменен всему человечеству; младенцы рождаются в том состоянии, в котором был Адам до грехопадения, и не нуждаются в Крещении; до Христа и после Него были люди безгрешные; как грехопадение не было причиной смерти Адама, так и воскресение Христа не есть причина нашего воскресения.

Итог этих споров подвел Карфагенский Собор 418 года. Там были приняты 8 правил «против ереси Пелагия и Целестия». Правило 123 осуждает тех, кто утверждает, что «первородный человек Адам сотворен смертным, так что хотя бы согрешил, умер бы телом не в наказание за грех, но по необходимости естества» [4, с.257].

Блаженный Августин явился противником Пелагия и его учеников. Хотя Августин и является авторитетом в Западной Церкви, в своей полемике с пелагианами он несколько отклонился от христианства. Из собственного опыта он знал, как человеку трудно вести борьбу с искушениями, и пришел к выводу, что первородный грех в корне изменил человеческую природу и что своими силами, без Божьей помощи нельзя одолеть грех. Августин, например, пишет, что свобода не грешить потеряна в наказание за грех. Свободной воли у человека после грехопадения не существует. В своей «Исповеди» Августин произносит ставшей известную фразу: «Вся надежда моя только на великое, великое милосердие Твое. Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» [5, с.190]. Блаженный Августин был недалек от так называемого безусловного предопределения ко спасению лишь некоторых. «Все те, кто спасаются, спасаются единственно потому, что Бог хочет их спасения», – пишет блаженный Августин [6, с.34].

Следует сказать, что, развивая идеи Блаженного Августина, можно прийти к предположению, что если спасение спасаемых зависит всецело от Бога, то от Бога же зависит и вечная гибель погибающих, то есть предназначение ко злу. Августин не мог, конечно, согласиться с тем, что Господь может кого-то предназначить к гибели. Сам Августин удерживался от таких заключений, но они были выведены его последователями. «Воля всемогущего Бога всегда непобедима, которая никогда не может быть злой», – считает святой Западной Церкви [7, с.224].

Очередной спор на данную тему произошел после того, как в монастырях Южной Галлии возникли прения о пределах человеческой свободы между августинистами и последователями восточного аскетизма. Аскеты высказали, что нравственная свобода всегда делает первый шаг на пути ко спасению. Видя в этом пелагианство, ученики Августина с резкостью большей, чем их учитель, выдвинули учение об абсолютном предопределении. Для разрешения этих споров данные вопросы были выдвинуты на поместные соборы.

Обращает на себя внимание, что суть решений по этим вопросам в

следующем: Бог хочет всем спастись, а потому абсолютного предопределения к нравственному злу не существует, истинное спасение не может быть насильственным. Действие благодати употребляет для этой цели все средства, кроме тех, которые упраздняли бы нравственную свободу. Человек, который отвергает всякую помощь благодати для своего спасения, не может быть спасен. Предопределение относится не к самому злу, которое есть лишь сопротивление свободной воли действию спасающей благодати, а к необходимым последствиям зла. Итак, подводя некоторые итоги, можно сказать, что последовательный августинизм сводит к минимуму человеческое участие в спасении, а пелагианство преувеличивает его значение в ущерб Божественного участия. Благодать Святого Духа совершает свои спасительные действия, не нарушая человеческой свободы, без какого-либо принуждения. Если в человеке возникает желание, и он прикладывает усилия, Святой Дух идет навстречу и устраивает спасение. Святитель Иоанн Златоуст пишет, что Бог не принуждает никого. Если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно, не потому что хотение Его было бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет [8, с.221]. Божественная благодать преобладает в деле нашего спасения: «Бог производит в нас и хотения и действия по Своему благоволению» (Флп.2,13). Необходимо отметить, однако, что обязательным должно быть подчинение человека, наличие трудов, усилий с его стороны; ведь апостол Павел писал: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп.2,12). А о совместном участии в спасении пишет святитель Григорий Богослов: «Необходимо, чтобы спасение зависело как от нас, так и от Бога... К преуспеванию моему нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне силу, а в середине – я текущий на поприще» [9, с.389–390].

Далее вопрос о предопределении был поднят в IX веке немецким монахом Готшалком, а затем в XVI веке без всяких смягчений – реформатором Кальвином. Последовательно развивая свои положения, Кальвин дошел до учения о безусловном предопределении Богом – одних людей к вечному спасению, других – к вечной гибели. «Бог не создает всех в одинаковом состоянии, но предназначает одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию» [10, с.381]. Учение о предопределении носит на себе печать духовного склада самого Кальвина, его сурового, жестокого характера, холодного, рационалистического подхода к богословским вопросам. Он пишет о безусловном предопределении, которое совершается независимо от духовного состояния человека и его образа жизни. И говорит Кальвин об этом в самых решительных выражениях. Например, в словах Христа: «Отец Мой, Который дал мне их, больше всех; и никто не может похитить их из рук Отца Моего» (Ин.10,29) – он видит подтверждение своего учения. Вот что он пишет по поводу слов Христа: «Посему наш Господь Иисус говорит, что спасение нам обеспечено, что оно навсегда вне опасности, ибо его хранит непобедимая сила Божия... Избрание твердо и непреложно и не подвержено никаким переменам» [10, с.400].

Следует указать, что в своих рассуждениях Кальвин весьма смело отвергает Священное Предание Церкви и тех отцов, которые ему противоречат. Необходимо данную цитату привести дословно: «Кто-нибудь мне возразит, что святой Амвросий, Иероним, Ориген писали, что Бог распределяет Свою милость между людьми согласно предвидению, что каждый использует ее во благо. ...Однако, глубже исследовав Писание он (блж. Августин) не только посчитал это мнение ошибочным, но решительно отбросил его» [10, с.396]. Естественно, Кальвин выбирает мнение того, чье ему выгодно. Особенно же он был недоволен мнением святителя Иоанна Златоуста, который много возлагал на человеческие силы.

Говоря о Лютере, можно сказать, что он не так жестко выражается о предопределении, как Кальвин, однако они во многом солидарны друг с другом. Интересна апология Лютера на основной аргумент его противников. Это цитата из послания апостола Павла о том, что Господь дает возможность каждому человеку спастись: «...(Бог) хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим.2,4). Вот что на это пишет Лютер в своих «Лекциях по посланию к Римлянам»: «Данные библейски(е) фрагмент(ы) всегда должны пониматься, как относящиеся только к избранным...» [11, с.415].

Пожалуй, стоит привести еще одну цитату из «Христианских наставлений» Кальвина: «...Те, кто утверждает, что учение о спасении распространяется на всех людей без исключения, жестоко заблуждаются: плод уготован исключительно для сынов Церкви» [10, с.398]. Мы говорим о том, что Господь дает каждому возможность спасения, и здесь играет роль действие человека – откликнется он на призыв или нет. Протестанты же не отвечают на вопрос: «Зачем Господь призывает тех, которые обречены на гибель?». Кальвин, ссылаясь на блаженного Августина, предлагает только восхититься Премудростью Божией.

Прошло более тысячи лет, как умер Августин, были вызваны к жизни его идеи о «предназначении – предопределении». Идея о предопределении была развита, усилена до чрезвычайности. Изменилось ли что-то сейчас? Может быть, по-другому понимают протестанты слова апостола Павла: «... Когда они еще не родились и не сделали ничего доброго и ничего худого..., сказано было ей: «большой будет в порабощении у меньшего» (Рим. 9, 11– 12), чем это видит, например, Феодорит Кирский. Он считает, что избрание это не противно справедливости, но согласуется с предрасположением человеческим [12, с.164]. То есть, почему Иакова Господь предпочел Исаву. А это произошло по причине, которая понятна всякому человеку, – из-за его характера и наличия в будущем веры. Или, может быть, следует указать, что протестанты видят по-другому слова апостола Павла: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9,18), чем святитель Иоанн Златоуст. Он пишет о том, что апостол не уничтожает свободной воли, но показывает, до какой степени должно повиноваться Богу [2, с.702]. То есть Господь принимает решение, принимая во внимание и устремления человека, и его волю.

Один из крупнейших богословов XX века Карл Барт в своей знаменитой книге «Послание к Римлянам» называет нападки на учение о предопределении нападками на суверенитет Господа и на Его право называться Господом [13, с.332]. Для Барта предназначение – это великая тайна каждого отдельного человека, тайна избрания или отвержения, и тайна эта настолько высока, что «Сам род Авраама, притесняемый Богом, может желать только того, чтобы Бог оказался правым и сохранял право в своей безграничной свободе.... Так, что Его (Бога) восхваляет радость избранных и скрежет зубов отверженных» [13, с.329]. То, что в протестантизме покрыто завесой тайны, у православных понятно и прозрачно: нет тайны в том, что не все отвечают на призыв Божий. Дело в том, что не у всех есть желание откликнуться, не у всех есть вера, не все захотели покаяться и измениться. Еще один современный последователь идей Кальвина реформатский богослов Р. Спраул пишет: «Вопрос остается. Почему Бог спасает только некоторых... Единственное, что я могу сказать в ответ – не знаю» [14, с.27]. Итак, что видят последователи идеи о предопределении в приведенных выше цитатах из послания апостола Павла к Римлянам? Они видят Божественный произвол, тайну.

Возьмем еще один отрывок из послания к Римлянам: «Ибо Писание говорит фараону: для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя мое по всей земле» (Рим. 9, 17). Читая в книге Исхода повествование о спасении израильтян, следует обратить внимание на то, как ожесточилось сердце фараона – его не трогали даже очевидные знамения (Исх 5,12). Фараон не слушал повелений Господа, явился тем, кто своим жестокосердием воспламенил гнев Божий. Испытав на себе многократно этот гнев, он не стал лучше, но остался неисправим. Апостол говорит о нем, как предназначенным к гибели, но по собственной воле. Хотя Бог не оставил ничего, что могло вести фараона к исправлению, – ему даны были такие возможности. Господь долго терпел и не хотел навести на него внезапное и полное возмездие, хотя тот был совершенно порочен. Господь бичевал вначале легкими, а затем более тяжелыми карами. Но фараон ожесточался больше и больше, собирая на себя великий гнев. Это было сделано для того, чтобы фараон мог одуматься.

Свт. Феофилакт Болгарский в своем толковании приводит интересное сравнение с хозяином, который, имея порочного слугу, обращается с ним человеколюбиво. Однако, чем милостивее ведет себя хозяин, тем хуже ведет себя слуга. Хозяин не пороку учит слугу, но слуга пользуется долготерпением хозяина, пренебрегая им [15, с.84]. То есть ожесточиться – это значит предать себя развращенному упрямству своему, а ожесточить другого – это оставить его в развращенных мыслях. Следует заметить, что никакого насилия над свободой волей не было совершено, и гибель фараона была совершена по его воле. Можно даже сказать, что Господь хотел спасения фараона; но фараон проявил упрямство и сам не захотел следовать воле Божией. Фараон имел столько же шансов на спасение, сколько и многие другие.

На примере наказания фараона в воспитательных целях Господь явил силу и власть свою над миром и над всеми народами. Господь употребил

это для исправления других, чтобы посредством наказания сделать других более усердными в своем спасении. Или, чтобы все жившие без Бога могли утраститься наказаниям и испытаниям, которые они видели на фараоне, и в этом великом восхищении уверовать в Господа. В этом смысле кажущегося «предопределения» в послании к Римлянам.

Для православных важно мнение всей Церкви, которое мы видим, например, в «Послании патриархов восточно-кафолической Церкви...» от 1723 года. Там приводятся рассуждения о свободной воле, которая, подчиняясь в человеке действию благодати Божьей, может способствовать спасению человека. Человек же, который не хочет повиноваться и следовать действию благодати, злоупотребляет своей волей и придается вечному осуждению. Таким образом, дела тоже играют роль в спасении человека. И посему «Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению...потому, что предвидел, что одни будут хорошо пользоваться своей свободной волей, а другие худо...» [16, с.148]. И далее мы читаем: «Никогда не называли и не назовем виновником вечного наказания и мучений, как бы человеконенавистным, Бога, Который Сам изрек, что радость бывает на небе о едином грешнике кающемся. Верить, таким образом, или мыслить мы не дерзнем никогда, доколе имеем сознание; и тех, которые так говорят и думают, мы предаем вечной анафеме...» [16, с.151]. Рассматриваемые слова апостола Павла в Послании к Римлянам православные понимают в контексте всего произведения. В этом Послании – обращение к иудеям и полемика с ними. Апостол Павел здесь объясняет как бы прикровенно иудеям, что избранность – это преимущество духовное, а не телесное, не национальное. И избирает, и предузнает Господь по наличию веры, а не по кровному признаку.

Таким образом, когда апостол Павел в своих Посланиях говорит о предназначении судьбы человека, то он имеет в виду только спасаемых (Рим.8, 29–30 или Еф.1,5,11), но не погибающих. «...Предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа» (Еф.1,5) – предопределение к усыновлению, но не к отвержению. В восьмой главе Послания к Римлянам апостол обращается к своим респондентам со словами ободрения, призывая их возложить всю свою надежду на Господа. «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим.8, 29–30). Епископ Кассиан (Безобразов) в своей книге «Христос и первое христианское поколение» пишет: «В восьмой главе Послания к Римлянам апостол Павел говорит только о спасении... Он ничего не говорит о предопределении осуждения» [17, с.225]. Предопределение быть подобным образу Сына Божьего – это всё-таки предназначение ко спасению.

Литература:

1. Библия. Брюссель:Жизнь с Богом. – М: Московский Патриархат, 1989. – 2535 с.
- 2.Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого избранные творения.

- «Беседы на послание к римлянам». – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – 860 с.
3. Христианство. Словарь. Статья «Пелагианство». – М.: Республика, 1994. – 558 с.
 4. Правила Православной Церкви. – Т.2. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – 643 с.
 5. Аврелий Августин. Исповедь. – М.: Канон, 1997. – 462 с.
 6. Протоиерей Ливерий Воронов. Догматическое Богословие. – М.: Издательский дом «Хроника», 1994. – 94 с.
 7. Три книги Блаженного Августина. – М.: Типография Священного правительствующего Синода, 1795г. – 312с.
 8. Епископ Макарий. Православно-догматическое богословие. – Т.2. – СПб., типография Григория Трусова, 1857. – 514 с.
 9. Малиновский Н.И. Православное догматическое богословие. – Т.3. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1909. – 415 с.
 10. Жан Кальвин. Наставление в христианской вере. – Т 2. – М.: Издательство Российского Государственного гуманитарного университета, 1998. – 448 с.
 11. Мартин Лютер. Лекции по Посланию к Римлянам. – Ч.1. – СПб.: Лютеранское наследие, 1996г, – 480с.
 12. Творения Блаженного Феодорита Кирского. – М.: Паломник, 2003. – 717 с.
 13. Карл Барт. Послание к римлянам. Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. – 521 с.
 14. Спраул Р. Избранные Богом. – СПб.: Мирт, 2001. – 170 с.
 15. Феофилакт Болгарский. Благовестник. Кн.3. – М., 2002. – 879 с.
 16. Догматические послания православных иерархов 17-19 веков о православной вере. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 270 с.
 17. Епископ Кассиан (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 385 с.

Богословие

УДК 233.5

*Иеромонах Феодосий (Юрьев Д.Н.),
Пензенская духовная семинария*

Учение об обожении у раннехристианских отцов Церкви

В статье исследуется вопрос формирования православного учения об обожении в патристической литературе периода мужей апостольских и апологетов. На примере произведений свт. Игнатия Богоносца, мч. Иустина Философа и св. Иринея Лионского прослеживается путь оформления и богословского осмысления одного из фундаментальных разделов православной сoterиологии – учения об обожении.

Ключевые слова: *обожение, боговидение, Евхаристия, нетление, антропология, раннехристианские отцы, мужи апостольские, апологеты, Игнатий Антиохийский, Иустин Философ, Иринея Лионский.*

Hieromonk Theodosius (Yuriev),
Penza Theological Seminary

The doctrine of deification of the early Christian Church Fathers

The article considers the formation of Orthodox teaching of deification in the patristic literature (the period of apostolic fathers and apologists). Through the works of Ignatius of Antioch, Justin the Philosopher and Irenaeus of Lyons, we trace the development and theological reflection of one of the fundamental branches of Orthodox soteriology - the doctrine of deification.

Key words: *deification, theosis, beatific vision, Eucharist, incorruption, anthropology, Early Christian Fathers, Apostolic Fathers, Christian apologetics, Ignatius of Antioch, Justin Martyr, Irenaeus of Lyons.*

Тема обожения – центральный пункт богословия, аскетики и мистики православного Востока на протяжении почти двух тысячелетий вплоть до настоящего времени. Как говорит священномученик Иларион (Троицкий), «Церковь и теперь живет тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови ее выдающиеся богословы и учителя». [6, с. 631]

Тема обожения уходит корнями в новозаветное учение о том, что люди

призваны стать причастниками Божеского естества (2 Пет 1:4). В основу учения греческих отцов об обожении легли также слова Христа, в которых Он называл людей «богами» (см.: Ин 10:34; Пс 81:6); слова апостолов об усыновлении людей Богом (см.: Ин 1:12; Гал 3:26; 4:5) и о подобии Божию в человеке (см.: 1 Ин 3:2 и мн. др.).

И тем не менее, сам термин «обожение» в Священном Писании не встречается. Первым, кто использовал это слово, был Климент Александрийский, выдающийся церковный писатель конца II–начала III столетия. Но и даже он не дает объяснения этому термину. Только в VI в. в сочинениях Дионисия Ареопагита встречается первое формальное определение обожения: «Обожение – это, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним» [5, с. 314]. А в VII веке прп. Максим Исповедник рассматривает обожение как богословскую тему. [1, р. 1]

Данная статья является начальным этапом в исследовании святоотеческого учения об обожении и рассматривает произведения таких отцов Церкви I – II вв. как свт. Игнатий Богоносец, мч. Иустин Философ и св. Иреней Лионский.

Святитель Игнатий Антиохийский

Начатки святоотеческого учения об обожении можно обнаружить уже в трудах мужей апостольских. Характерной чертой литературного наследия непосредственных преемников святых апостолов является то, что обычно они не вдаются в умозрение, а стремятся к тому, чтобы говорить о спасении в контексте достижения человеком *бессмертия и нетления*. Эти термины мы можем достаточно часто встретить в произведениях христианских авторов II – IV вв.

Одним из первых отцов Церкви, у кого мы находим рассуждения на эту тему, был свт. Игнатий Антиохийский (37 – 107 гг.). Основные духовные аспекты его посланий – участие в Боге, Евхаристия, мученичество, единство, достижение Бога и уподобление Ему.

Ключом ко всем писаниям св. Игнатия является – единство. По его мнению, единство Церкви, которое заключается в послушании к епископу, – один из фундаментальных признаков истинного христианства. Потому что послушание епископу тождественно послушанию Богу. А достижение Бога – это достижение того самого единения, «которое и есть Сам Он» (Тралл. 11). Таким образом, единство ведет к участию в Боге. [1, р. 90]

Свт. Игнатий, по мнению Нормана Рассела, идет дальше всех новозаветных авторов, говоря о близости верующего с Богом. Христиане – «Богоносцы и святоносцы» (Еф. 9). Они «в союзе с Богом» (Еф. 4), «всецело преданы Богу» (Еф. 8), «исполнены Богом» (Магн. 14) и «имеют Бога в себе» (Рим. 6). Эти фразы, однако, выражают мысль, что подлинными христианами – есть те, кто послушен воле Божией (а в Нем и епископу), и, следовательно, им

и приличествуют все эти эпитеты. Но эти выражения, учитывая их контекст, не несут той теплоты личностных отношений с Богом, какие мы, однако, видим (чувствуем интуитивно) в словах свт. Игнатия, когда он говорит о своей жажде соединения с Богом, стремлении «к чистому свету» (напр. Рим. 6). [1, р. 91]

Богословие этого святого отца удивительно христоцентрично. Христос занимает центральное место в мыслях и чувствах святого мученика. «Его ищущ, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего» (Рим. 6). «Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу» (Рим. 5). Ветхий Завет в посланиях св. Игнатия (в противоположность взгляду св. Климента) решительно отступает на задний план. На слова иудаистов: «Если не найду в древних писаниях, то не верю написанному в Евангелии», – у него был дан ответ: «А для меня древнее Иисус Христос, непреложно древнее крест Его, Его смерть и воскресение, производимая Им вера, Христос – наша жизнь» (Филад. 8–9; Смир. 4). [15, с. 15]

Для св. Игнатия, по мнению архим. Киприана (Керна), эта мистика богообщения, а, следовательно, и обожения осуществляется в том, что христианин есть храм Христа. Залог этого мистического богообщения состоит в том, что христианин призван стать храмом Господа Иисуса Христа. Как видим, св. Игнатий в этом вопросе непосредственно следует за апостолом Павлом (см.: 1Кор. 3,16). В Послании к Ефессянам святитель пишет: «Будем всё делать так, как бы Он Сам был в нас, чтоб мы были Его храмами, а Он был в нас Богом нашим» (Еф. 15). Так истинные христиане, по мнению св. Игнатия, становятся богоносцами. Достигнуть же этого, по словам святителя, возможно стяжанием Святого Духа, живя по евангельским заповедям, «чтобы было единение плотское и духовное» (Магн. 13).

Спасение наше свт. Игнатий Антиохийский понимает как разрушение смерти, дарование нетления и бессмертия. «Евангелие, – пишет он, – совершение нетления» (Филад. 9). Во Христе Спасителе, через Его смерть, воссияла наша жизнь. Он воскрес, воскреснем и мы, верующие в Него, «ибо без Него мы не имеем истинной жизни» (Трал. 9). Это нетление и возможность воскресения к жизни вечной сообщает верующим таинство Евхаристии, которое есть «врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе» (Еф. 20). Такую силу Евхаристия имеет потому, что она есть плоть Господа Иисуса Христа, которую Он принес в жертву за наши грехи.

Таким образом, по мысли св. Игнатия, основой нашего спасения являются пришествие на землю, страдания и Воскресение Иисуса Христа, а средством к его достижению – Евхаристия, целью же – воскресение и жизнь нетленная.

Возможно, свт. Игнатий Антиохийский и не развил учения об обожении, как прп. Максим Исповедник и не изложил свой мистический опыт так подробно, как прп. Симеон Новый Богослов, но он значительно ближе к

их богословию, чем может показаться на первый взгляд. Для св. Игнатия обожение является реальностью, не требующей концептуального выражения. Его писания пронизаны ощущением реального предстояния Христу.

Среди христианских авторов, современных новозаветным, только св. Игнатий Антиохийский рассматривает тему причастного единства. Он не использует терминологию обожения, но готовится для нее путь, говоря о Христе как Боге. Если причастность Христу есть причастность Богу, то не трудно сделать переход от единства со Христом к обожению.

Святой Иустин Мученик

Первая явная дискуссия об обожении у христианского автора возникает из рассмотрения Пс. 81. Кто это, кого Писание называет богами? Около 160 г. св. Иустин Мученик (100 – 165 гг.), опираясь на раввинистический экзегезис, согласно которому «боги и сыны Всевышнего» – это те, кто повинуются закону, развивает взгляд, что поскольку народ Христа есть новый Израиль, то богами следует называть тех, кто повинуются Христу. Но всё же у св. Иустина «не следует искать готовых решений и ясных определений. Их мы не будем иметь и у многих позднейших писателей» [11, с. 88].

В своем «Диалоге с Трифоном иудеем» святой Иустин рассказывает, что в христианство его привел вопрос, заданный таинственным старцем, которого он встретил, когда прогуливался по берегу моря. Несмотря на молодые годы, к тому времени он, будучи влекомый жадой к истине, уже побывал у стоиков, перипатетиков и пифагорейцев, но впоследствии по разным причинам ушел от них, пока платонизм не удовлетворил его жажду в «знании о сущем и ведении истины» (Диал. 3).

Высшее блаженство или предел для человека в платонизме, по словам св. Иустина, – созерцание самого Бога, причины всего сущего (Диал. 2). Тем не менее, в процессе разговора со старцем св. Иустин начинает сомневаться, может ли вообще какое-либо философское течение само по себе достигнуть такой цели. Ключевой вопрос, который поставил перед ним таинственный старец на берегу моря, был: «Какое же сродство имеем мы с Богом? Разве и душа божественна и бессмертна и есть часть того верховного Ума?» (Диал. 4). Иустин поправляется, говоря, что мы сродны Богу в нравственном, а не онтологическом смысле, и даже увидеть Его могут «только те не многие, которые жили праведно и сделались чисты через справедливость и всякую добродетель» (Диал. 4). Св. Иустин подкрепляет это утверждение искусным силлогизмом. Если бы душа была бессмертна, то она была бы безначальна (если у нее не было бы конца, у нее не должно было быть и начала). А если бы она была безначальна, то должна быть множественность безначальных существ. Но может быть только один безначальный – Который по определению

1 В особенности 6 стиха этого псалма: «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» (Пс. 81:6).

Бог – иначе не исключена возможность бесконечной регрессии. [1, р. 97] Вот почему душа не бессмертна по своей собственной природе. Старец дальше продолжает выяснять, является ли душа сама по себе «жизнью, или только получает жизнь. Если она есть жизнь, то оживотворяет иное что-либо, а не самое себя; так же как движение движет скорее иное что-либо, чем само себя. А что душа живет, никто не будет отрицать. Если же живет, то живет не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни: причастное чего-либо различно от того, чего причастно. Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтоб она жила, и поэтому может перестать некогда жить, если Бог захочет, чтоб она не жила более. Ибо душе не свойственно жить так, как Богу; но как человек существует не всегда, и тело его не всегда соединено с душою, то когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляет тело, и человек уже не существует, так и от души, когда нужно, чтобы ее более не было, отнимается жизненный дух, и душа уже не существует, а идет опять туда же, откуда она взята» (Диал. 6). Все эти аргументы делают несостоятельными (не выполнимыми) обещания платонизма, так как ни душа, ни ум человека не сродны божественной природе и не могут созерцать Бога, «если не будут наставлены Духом Святым» (Диал. 4). Поэтому и потребовались ветхозаветные пророки и в конце концов, Сам Христос, чтобы открыть «врата света» и высшую мудрость.

Уже в своей апологии св. Иустин говорит, что те, «которые стараются жить согласно не с какою-либо частью посеянного в них Слова, но, руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова, Которое есть Христос», такие как Сократ, Гераклит и Мусовий, достойны называться христианами (1 Апол. 46; 2 Апол. 8, 10). Но жить знаниями и созерцать Христа – это не одно и то же. По мнению Иустина, философы и поэты могут знать Христа несовершенным способом, но полное обладание Божественным Логосом может иметь место только через личностное ведение воплощенного Логоса, Который приходит через благодать Крещения и Евхаристии. [1, р. 98]

Итак, Крещение – есть «баня покаяния и познания Бога» (Диал.14), так как очищает душу от грехов и пороков – гнева, любостыжания, зависти и ненависти, которые препятствуют видению Бога. (Диал. 14) Но познание Бога – не внешнее знание, подобное тому, как люди могут познавать музыку, арифметику или астрономию. (Диал. 3) Оно интимное и личностное, и приходит от жизни во Христе и приобщению Ему. Хотя оно и получает свое начало через новое рождение и просвещение Крещения, это познание нуждается в подпитывании Евхаристией, так как Евхаристия «не обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его, и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть

– как мы научены – плоть и кровь того воплотившегося Иисуса» (1 Апол. 66). Такое внутреннее соответствие Христу всей человеческой личности эквивалентно восстановлению верующего в состояние Адама, который, согласно св. Иустину, Священное Писание показывает способным стать

богом (Диал. 124). [1, p. 98]

Св. Иустин Мученик один из первых христианских писателей, который обращается к экзегезе Пс. 81:6-7 («Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей»). В понимании этого места Св. Писания в общем святой мученик следует раввинистической иудейской традиции, как было сказано ранее. Он пишет: «В переводе семидесяти сказано: «вот вы умираете, как человеки, и падаете, как один из князей» для того, чтобы показать непослушание людей, т.е. Адама и Евы и падение одного из князей, т.е. того, который назван змием, впадшим в великое преступление от того, что обольстил Еву» (Диал. 124). Для св. Иустина не было ничего удивительного, что священный автор называет людей богами, так как «они сотворены так, что если сохраняют повеления Его, сделаются, подобно Богу, бесстрастными и бессмертными, и удостоены названия сынов Его, однако, уподобляясь Адаму и Еве, они сами себе причиняют смерть, <...> тем не менее, останется верным то, что все люди удостоены сделаться богами и иметь силу быть сынами Всевышнего» (Диал. 124).

Если Крещение делает нас сынами Божиими и псалом обращен к нам, как к богам и сыновьям Всевышнего, то Крещение должно сделать нас богами. Божественное сыновство через Крещение, следовательно, приносит с собой божественные качества бессмертия и свободы от страсти. [2] Но подобные рассуждения более явно будут прослеживаться у ученика св. Иустина – Лионского епископа Иринея.

Святой Иринея Лионский

«Среди писателей своей эпохи, – пишет архимандрит Киприан (Керн), – влияние св. Иринея особенно велико, так как он делает значительные шаги вперед по сравнению с до него бывшими апологетами. В учении об обожении человека он является непосредственным предвозвестником Афанасия Великого» [11, с. 98].

В своей полемике против гностиков св. Иринея (130 – 202 гг.) развивает значимость таинства Крещения в контексте толкования псалма 81, и особенно шестого стиха, на которое еще указывали свв. Иустин Мученик и Феофил Антиохийский. Целью св. Иринея было показать возможность достижения нетления всеми христианами, а не только духовной элитой. Каждый член Церкви, по его мнению, может достичь вечности и стать «богами», но это именно в силу Боговоплощения и посредством таинств Крещения и Евхаристии. Иринея не использует никаких специальных терминов, касающихся обожения, и даже слово «боги» по отношению к людям употребляет в контексте толкования Пс. 81. Несмотря на это, обличая гностиков, св. Иринея представляет настолько ясную картину спасения, что у ряда последующих писателей, в частности, у свт. Афанасия, мы видим ее отголоски и логическое завершение, когда они говорят об обожении. [1, p. 105]

В своей известной работе «Против ересей» св. Ириной обращается к Пс. 81, касаясь трех вопросов. Во-первых, он использует текст псалма для обличения лжеучения гностиков, отрицавших единство существа Божия, во-вторых, дает как доказательство Божественности Сына, и наконец, показывает, какого преуспеяния могут достичь люди, возрастая духовно. (Против ересей, III, 6, 1; III, 19, 1; IV, 38, 4).

Для нашей работы особую значимость имеет третий аспект. Интересно то, что обращаясь к толкованию Пс. 81, св. Ириной часто использует термин, встречающийся в посланиях ап. Павла, – «усыновление». «К ним (гностикам – *и. Ф.*) говорит Слово, упоминая о Своем даре милости: «Я сказал: вы все боги и сыны Вышнего; но вы умрете, как человеки» (Пс. 81:6-7). Это, без сомнения, говорит Он к тем, которые не принимают дара усыновления, но бесчестят воплощение чистого рождения Слова Божия и устраняют человека от восхода к Богу и становятся неблагодарными к воплотившемуся за них Слову Божию. Ибо для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием. Но как мы могли бы соединиться с нетлением и бессмертием, если бы наперед нетление и бессмертие не сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием, дабы мы получили усыновление?» (Против ересей. III, 19, 1).

В четвертой книге св. Ириной обращается к Пс. 81, касаясь важного вопроса, почему люди не были созданы совершенными изначально. Бог – единственно безначальный и несотворенный. Соответственно, если Он творит человека, то тот уже по отношению к Нему несовершенен, как сотворенный перед Несотворенным, и является как бы младенцем. «Как мать может доставить младенцу совершенную пищу, но он еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец. Посему, и Господь наш в последние времена, восстанавливая в Себе всё, пришел к нам не так, как Он мог, но как мы могли Его видеть» (Против ересей IV, 38, 1).

Св. Ириной подчеркивает, что в Боге все Его свойства неразделимы. По Своим всемогуществу, мудрости и благодати Бог создает людей, но по этим же свойствам Он устрояет всё «в стройном порядке и согласии» (Против ересей IV, 38, 3). «Человеку надлежало сперва произойти и происшедши возрастая, возросши возмужать, возмужавши размножаться, умножившись укрепляться силами, укрепившись прославиться и прославившись видеть своего Владыку. Ибо Бог имеет быть видим; видение же Бога производит нетление, а нетление приближает к Богу» (Против ересей IV, 38, 3).

Вообще, теме видения Бога св. Ириной уделяет огромное внимание, и в раскрытии этой темы также усматривается определенная последовательность. В Ветхом Завете «Бог был видим пророчески чрез Духа, видим и (и теперь) чрез Сына по усыновлению и будет видим отечески в Царстве Небесном, так как Дух prepares человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу,

Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца» (Против ересей IV, 20, 5). Св. Ириней этим высказыванием намекает на преображение человеческой сущности через Духа и Сына. Т.к. лицо Бога, которое мы не могли бы видеть и не умереть, в жизни будущего века становится для человека не просто доступным для видения (созерцания), но и является источником самой жизни и нетления. [12, с. 26] «Как и видящие свет находятся внутри света и причастны его сиянию, так видящие Бога находятся в Боге и причастны Его сияния. Сияние же Его животворит их, поэтому видящие Бога причастны жизни. <...> Невозможно жить без жизни; а бытие жизни происходит от общений с Богом; общение с Богом состоит в познании Бога, и наслаждении Его благодатью. Итак, люди будут видеть Бога, чтобы жить, чрез видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога» (Против ересей IV, 20, 5-6).

Итак, пророки, жаждущие видеть лицо Божие, предвозвещали, что Бог только будет видим людьми (Против ересей IV, 20, 5), сами же констатировали тот факт, что видят сейчас лишь «подобия славы Господней» (Иез. 2:1). Бог является Моисею на горе Синайской как другу – «в Своем присутствии». Но Моисей не удовлетворяется этим и умоляет о явном видении Того, Который с ним говорит. Стоящему в расщелине скалы Моисею дается тогда символическое видение Бога: «увидишь задняя Моя». Для св. Иринея это означает: во-первых, что человеку невозможно видеть Бога, и, во-вторых, что человек увидит Его позднее, в новые времена, на вершине скалы, т.е. в Его человеческом пришествии, в воплотившемся Слове. «Поэтому-то, – говорит св. Ириней, – Моисей беседовал с Богом лицом к лицу на вершине горы в присутствии Илии, как нам повествует Евангелие, и таким образом Бог к концу сдерживает обещание, данное вначале» (Против ересей IV, 20, 9). Итак, видение на Синайской горе обретает свое завершение, полноту своего осуществления на горе Фаворской, на которой Моисей и Илия, – а им также дано было символическое видение Бога, – являются рядом с Христом преображенным. [12, с. 28]

Явление Христа, преображенного светом как источником нетления и жизни будущего века, св. Ириней рассматривает как цель Боговоплощения. «Слово стало плотью... дабы всё, что существует, видело Своего Царя, и дабы свет Отца сошел на плоть Господа нашего, и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, окруженный Отчим светом, получил нетление» (Против ересей IV, 20, 2).

К теме Преображения Христова, как замечает В.Н. Лосский, постоянно возвращаются византийские богословы, говоря о боговидении. Эта тема впервые появляется у св. Иринея, который соотносит ее с видением будущего века: видением Христа в Его славе, тем видением, благодаря которому человек становится причастным свету Бога невидимого, обретая в нем состояние безгрешности, т.е. обожение. Ибо если Слово стало человеком, то для того, чтобы люди могли стать богами, (Против ересей V, введение) – говорит св. Ириней, и эту его мысль будут повторять во все века святые отцы и богословы. И что же есть обожение, как не совершенная сопричастность

жизни божественной? Эта сопричастность наилучшим образом выражается в видении света. «Видеть свет, – говорит св. Иринея, – значит быть в Нем и быть причастным Его животворному великолепию. Поэтому видящие Бога – сопричастны жизни» (Против ересей IV, 2, 5). [12, с. 29]

По мнению К.Е. Скурата, «учение св. Иринея о богопознании, как пребывании облагодатствованного человека внутри Божественного Света, представляет собой значительную заслугу его как богослова и мистика. Вся линия развития восточного мистического богословия до Симеона Нового Богослова и Григория Паламы включительно, в творениях которых находим наиболее полное раскрытие мистики света и богословия обожения, пойдет именно этим путем. Можно смело сказать, что Лионский епископ прямо предвосхитил учение прп. Симеона Нового Богослова о свете и обожении. «Свет есть Бог, – говорит прп. Симеон, – и созерцание Его есть как свет». Силою этого света совершается обожение человека – его изменение, всецелое духовное преображение, когда человек становится «другом и Сыном Божиим и Богом, насколько сие вместиимо для человека». [16, с. 75]

Блаженство представляется св. Иринею беспредельным усовершенствованием человека и всё возрастающим проявлением Бога. «Даже и в будущем веке, – говорит он, – Богу всегда надо будет поучать, а человеку – всегда у Бога поучаться» (Против ересей, II, 28, 3).

Интересен взгляд св. Иринея на то, что есть образ и подобие Божие в первозданном человеке.

Он пишет: «Слово же сие открылось тогда, когда Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово сделалось плотию, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу» (Против ересей, V, 16, 2). В другом месте священномученик говорит еще более определенно: «Образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел. Поэтому Он явился также в последнее время, чтобы показать подобие человеческого образа с Самим Собою» (Док-во апостольской проповеди, 22).

Итак, по мысли св. Иринея, быть по образу Божию означает существовать именно по образу воплощенного Ипостасного Слова. Наследник традиции апостола Иоанна Богослова, борец с гностицизмом, неизменно обладавший ярким и радостным чувством благодарной, евхаристической богопросвещенности, Иринея удачно соединял в своем богословии глубокий православный символизм с библейским историзмом, неустанно исповедуя реальность своей веры в Слово, пришедшее в мир и ставшее плотью. [13]

Св. Иринея подчеркивает, что понятие образа Божия – как заложенного в человеке образа именно Христа – относится и к нашей телесности. При

этом для него очень важно показать, что тело – не случайный придаток души (как учили гностики), но один из уровней человеческой личности, способный – в единении с душой – приобщаться Божественной жизни. Он пишет об этом так: «Совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» (Против ересей. V, 6, 1).

«Гений Ириней состоит в том, что он в отношении плоти дал ей не онтологическое определение как плотской «природы», которая противопоставлена духовной «природе», но богословское определение: *caro id est plasma* (Против ересей. IV, 31, 2), плоть – нечто вылепленное, о чем говорится в книге Бытия: «И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2:7). Она была вылеплена руками Бога, «Слова и Премудрости, Сына и Духа» (Против ересей. IV, 20, 1) и создана по образу и подобию (Против ересей. IV, введ., 4) Божию. Ириней является одним из немногих отцов Церкви, которые утверждают, что образ Божий вписан в самую плоть: «Что касается человека, – говорит он, – то Бог создал его Своими руками, взяв от земли чистейшее, тончайшее и самое нежное, и Свою силу в определенной мере смешал с землею; ибо Он дал творению Свои собственные формы, чтобы также и видимое (в человеке – *и. Ф.*) было богообразно. Ибо созданный человек был поставлен на земле, как образ Бога. И чтобы он сделался живым, Он вдунул в его лице дыхание жизни, так что как по дуновению, так и по творению человек подобен Богу» (Докво апостольской проповеди, 11). Т.е. еще до получения дыхания жизни плоть носит образ Божий и является творением Его силы. Всё это является знамением того, что плоть обладает огромной потенцией. [3, II, 1]

Тело и кровь Христа питают наше тело, которое, как пшеничное зерно, «будучи брошенным в землю и растворившись в ней, воскреснет в свое время, когда Слово Божие удостоит его воскресения» (Против ересей. V, 2,3). Как же можно предположить, что плоть неспособна принять вечную жизнь, если она вскормлена непорочными кровью и телом Христа? [3, II, 2]

Как и любые другие элементы сотериологии, для св. Ириней догмат искупления – не отвлеченное положение школьного богословия, но живая и животворная истина, тесно связанная с евхаристической жизнью Церкви Христовой. «Если Господь не искупил нас Своею кровью, – говорит св. Ириней, – то и евхаристическая чаша не есть общение крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение тела Его» (Против ересей. V, 2,2). [16, с. 71]

По мысли св. Ириней Лионского, наша плоть не только является способной к восприятию нетления и обожения, но что более того, именно через нее мы и получаем Евхаристию – плоть Слова, которая есть средство сообщения отеческого света и нетленности. Так как именно для того и заклался Агнец и искупил нас Своею кровью, «дабы свет Отца сошел на плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, окруженный Отчим светом, получил нетление» (Против ересей. IV, 20,2).

Итак, вскормленный плотью и кровью Слова и охваченный Духом², человек приобщается к славе Отца. [3, II, 2]

«Значение учения св. Иринея о Боговоплощении, являющегося основой его сотериологии, заключается уже в том, что он первый из христианских писателей до конца осознал и со всей ясностью высказал мысль о связи Боговоплощения с обожением человека. Говоря о значении Боговоплощения в домостроительстве спасения человека, св. Ириней не ограничивается утверждением, что через соединение нетленной и Божественной природы с природой падшего человека последняя восстанавливается в своем первоначальном единстве и целостности «образа Божия». Конечную и идеальную цель воплощения Слова он видит в том, чтобы через это соединение человек сделался участником Божественного естества и тем самым выполнил назначение, которого не выполнил Адам. «Слово Божие, – говорит св. Ириней, – по неизмеримой благодати Своей сделалось тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» (Против ересей. V, предисл). Поэтому можно сказать, что если в идее Боговоплощения заключается основа сотериологии св. Иринея, то идея обожения представляет собою ее завершение и венец» [16, с. 58-59].

Итак, утверждение о том, что человек становится богом через Воплощение Бога Слова, является, как отметил митр. Иларион (Алфеев), краеугольным камнем учения об обожении последующих отцов Церкви. [7, с. 351]

Сотериология Лионского святителя оказала непосредственное влияние и на богословие св. Афанасия Великого, который утверждал уже как аксиому: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился», а через великого Александрийца – и на всё развитие учения об обожении, занимающего весьма значительное место в богословии и мистике древней Восточной Церкви.

Учение об обожении человека, имеющее твердое основание во многих местах Священного Писания, является и неотъемлемой частью богословия святых отцов первых двух веков. Однако, как и в Божественном Откровении, так и у вышеназванных писателей учение об обожении находится как бы в зачаточном состоянии. Впрочем, как и многие другие основополагающие вероучительные истины.

Объяснение этому мы находим у св. Иринея Лионского, который пишет, что «лишь злоба еретиков заставляет нас говорить о том, о чем приличнее было бы молчать». Другими словами, все ключевые положения христианства, которые позже приобрели статус догматов, всегда являлись предметом живой веры Церкви, однако постигались они опытно, Духом Святым, Который открывает истину. То есть, Бог познается не на пути теоретических рассуждений, основанных на каких-то интеллектуальных выкладках, а при личной встрече, которая возможна, по словам Христа Спасителя, только для

2 «...охваченный Духом Божиим, человек приобщается к славе Отца». (Против ересей. IV, 20, 4).

чистых сердцем (см.: Мф 5:8). [4]

Итак, подводя итоги, мы можем сказать, что мужи апостольские и апологеты еще не используют непосредственно термин обожение в своих трудах, но говорят о спасении человека в контексте достижения им нетления и бессмертия. Средством же для этого служат Крещение и Евхаристия.

Часто мы можем встретить в писаниях этих святых отцов мысль о том, что нетленная жизнь – есть видение «чистого света» (как, например, у св. Игнатия) или «Отчего света» (как у св. Иринея) и пребывание в нем.

Свв. Иустин и Иринея немало говорили о Св. Духе, Его значении для вечной жизни и необходимости стяжания Его, определив тем самым, по словам архим. Киприана (Керна), путь восточной аскетики и мистики. [11, с. 104]

В отличие от античных философов и гностиков, для которых тело было либо гробом, либо случайным придатком души, святые отцы первых веков человеческой плоти отводили немалую роль в деле спасения. Образ Божий не только вписан в самую плоть человека. Более того, именно через плоть человек, посредством вкушения непорочных Тела и Крови Христовых, получает нетление и жизнь вечную. А учение апологетов о будущем воскресении подводит нас к тому, что человек только во всей своей целостности³ может достигнуть обожения.

Нельзя не подчеркнуть еще раз, что учение о рекапитуляции св. Иринея и его мысль о связи Боговоплощения с обожением человека стали краеугольным камнем в сотериологии последующих восточных отцов Церкви.

Литература:

- 1 *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2004.
- 2 *Russell N.* “Partakers of the Divine Nature” (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition. // Ресурс: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Russell_partakers.html (дата обращения: 25.01.2017).
- 3 *Андия де, И.* Воскресение плоти согласно валентинианам и Иринею Лионскому. // Символ. 1998. № 39. С. 39 – 53.
- 4 *Беспалов А.* Учение об обожении в творениях отцов Церкви I – XIV вв. // Ресурс: <http://spbda.ru/publications/chtec-aleksey-bespalov-uchenie-ob-oboženii-v-tvoreniiyah-otcov-cerkvi-i-xiv-vv/> (дата обращения: 25.01.2017).
- 5 *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. – 5-е изд., испр. – СПб., 2013.
- 6 *Иларион (Алфеев), еп.* Православие. Т. 1. М., 2008.
- 7 *Иларион (Алфеев), еп.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб., 2008.
- 8 *Иринея Лионский, сщмч.* Доказательство апостольской проповеди. //

Т.е. дух, душа и тело.

- 9 Ресурс:
https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/apostolic_preaching/(дата обращения: 25.01.2017).
- 10 *Иринея Лионский, сщмч.* Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей). // Ресурс:
https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/ (дата обращения: 25.01.2017).
- 11 *Иустин Философ и Мученик, св.* Творения. М., 1995.
- 12 *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
- 13 *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007.
- 14 *Малков П.Ю.* Святоотеческое учение о сотворении человека по образу Сына Божия. // Ресурс: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Malkov/sv-sotvorenii-cheloveka.html> (дата обращения: 25.01.2017).
- 15 Писания мужей апостольских. – Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.
- 16 *Скурат К.Е., проф.* Святые отцы и церковные писатели (I - V вв.). Учеб.пособие. – Воронеж, 1998.
- 17 *Скурат К.Е., доц.* Сотериология святого Иринея Лионского. // Богословские труды. 1971. № 6. С. 47-78.

Природа человека в богословии преподобного Максима Исповедника

В статье обобщаются мысли Максима Исповедника о человеке как создании Божьем. Устанавливаются особенности понимания человека в наследии богослова.

Ключевые слова: *Максим Исповедник, богословие, человек, двусоставность, душа, тело, единство.*

*Priest Maxim Kuznetsov,
Penza Theological Seminary*

Human Nature in the theology of Reverend Maximus the Confessor

The article summarizes the ideas of Maximus the Confessor on man as God's creation. It determines the peculiarities of interpreting man in the theologian's heritage.

Keywords: *Maximus the Confessor, theology, man, being two-part, soul, body, unity.*

Прп. Максима Исповедника с полным основанием можно считать «подлинным отцом византийского богословия». Именно он впервые заложил основы целостной мировоззренческой системы, которая смогла стать серьезной альтернативой оригенизму. В рамках богословской системы преподобного Максима важнейшее место занимает христология, а также теснейшим образом связанная с ней христианская антропология. Связь христологии и антропологии становится особенно значимой у святого, потому что для него «воплощение есть средоточие мирового бытия, – и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане» [3, с. 200].

Главными чертами всего учения прп. Максима являются христоцентричность, иерархичность и аскетическая ориентация.

Особенное значение имеют догматико-полемические сочинения прп. Максима. В некоторых из них он полемизирует с еретиками-монофизитами и развивает теорию о двух природах во Христе (это в основном письма, или «послания», к некоему «знаменитому» Петру, к александрийскому диакону Косме, одно из писем к Иоанну Кубикулярию, письма к Юлиану, схоластику Александрийскому). В других произведениях прп. Максим развивает учение о двух волях и действиях во Христе, направленное против монофелитов. Это,

конечно, известнейший «Диспут с Пирром» и догматические произведения: «О двух волях Христа, Бога нашего» (вероятно, адресовано Стефану, епископу Дарскому), другое послание к Стефану, письма к кипрскому пресвитеру Марину и т.д. В своих посланиях прп. Максим занимается рассмотрением монофелитских дефиниций и доводов и, полемизируя с ними, обозначает систему православных христологических положений. В таких произведениях прп. Максим выступает больше как «схоластик». Большое внимание здесь он уделяет объяснению сложных для понимания текстов Писания и святоотеческих трудов. Последние собраны и объяснены очень подробно и тщательно.

Всего чаще он говорит о Воплощении Сына Божьего. В самой его богословской системе данный догмат занимает основное место. Другие догматические вопросы прп. Максим касается менее подробно.

Кончено, вопросы антропологического характера также волновали богословов. Это было связано и с христологическими спорами, и в связи с не забытым до конца учением Оригена, и в связи с обоснованием мистического аскетизма.

Неверно предполагать, что прп. Максим не сумел выстроить целостной богословской системы. В его трудах можно отметить большую цельность и органичность. Обращается он чаще всего к частным случаям, но при этом слова его вовсе не случайны. Они выкованы в долгом и молчаливом раздумье, в мистическом молчании вдохновенного опыта [7, с. 126].

Согласно прп. Максиму, человек был изначально создан с двумя родовыми началами, главенствующими в душе и в теле. Благодаря своей двусоставности Адам был поставлен «как некое естественное связующее звено между тварным и нетварным, между умопостигаемым и чувственным, небом и землей, раем и миром, мужским и женским. Христос осуществил «соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения» [3, с. 45]. Именно потому Адам и был создан последним из всех сотворенных неразумных и разумных существей, что через элементы своей собственной природы должен был стать посредником, связующим элементом между полюсами двусоставного мира.

Будучи встроенным во внешнюю космическую иерархию, человек по замыслу Творца изначально занимает онтологически центральную позицию во вселенной. Его «душа находится посередине между Богом и материей и обладает силой, соединяющей ее и с Тем, и с другой» [2, с. 59].

Уже во внутреннем устройении человека отражается его всемирная задача и цель. Природа человека есть, по определению преподобного Максима, «микрокосмос». Человека же, «состоящего из тела и души», он называет «миром».

Согласно преподобному Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе, как в микрокосмосе, всего космоса, через достижения союза с Богом в самом себе» [3, с. 110], что вполне согласуется с православной традицией.

Душа и тело, по прп. Максиму, «не являются тождественными друг другу по сущности, и «бытие (у них) не тождественно друг другу».

В борьбе с наследием Оригена прп. Максим доказывает одновременность появления в бытии души и тела индивидуума. Главный аргумент – целостность человека и существование души и тела как единого вида. Ни душа, ни тело «не существует в смысле сотворения ни прежде, ни после другого», а вместе они составляют единый, общий вид.

Аргументация прп. Максима сводится к «бытийному реализму». Если бы душа предсуществовала, т.е. была бы уже прежде ипостасью, то она не смогла бы образовать новой ипостаси в соединении с другим телом «без истления и изменения в то, чем она не являлась» [3, с. 253].

Прп. Максим часто затрагивает тему единства человеческой природы и утверждает, что совершенство человека состоит именно в гармоничном союзе души и тела. Душа и тело человека очень тесно связаны друг с другом и не могут существовать отдельно.

Душа даже по смерти и разложении телесного состава «называется не просто душой, но душой человека, какого-то конкретного человека», т.е. остается личностью. Ибо и после отделения от тела душа имеет в качестве своего вида всё вообще человеческое, «определяемое посредством отношения части к целому». То же самое справедливо и относительно тела.

Заметно, что прп. Максим ставит телесную природу человека на низшее в антропологической иерархической лестнице место по сравнению с душой. Необходимо, однако, различать иерархию онтологическую и иерархию аскетическую. В рассуждениях преподобного Максима они часто переплетаются.

Учение о грехопадении и его последствиях занимает в богословской системе преподобного Максима очень важное место. Сам грех первого человека толкуется прп. Максимом как прельщение «наружностью материи». Душа человека через уловку дьявола была привязана «посредством чувств» именно к материальному миру, страстно воспринимаемому через чувства собственного тела. Демоны действуют в душе человека через возбуждение страстей, через обольщение «прелестными образами видимых вещей» творят идолов в сознании потомков Адама.

Но важно отметить, что все аскетические сочинения преподобного Максима при внимательном их анализе оказываются сосредоточенными не на полном освобождении от материи, а на восстановлении задуманной Богом иерархии бытия человека, его природы и окружающего мира. Жизнь христианина – это духовная война с силами зла, которые используют материальный мир как оружие против людей [7, с. 131].

Вследствие своего первоначального поражения на «духовном фронте» человек получил повреждение как души, так и тела, поэтому и восстановление изначальной гармонии предполагает сораспятие Христу «по каждой из природ», из которых мы составлены..

Часто преподобный Максим под образом Божиим в человеке подразумевает только душу или только ум. Однако он также указывает, что

«человек есть и называется человеком главным образом по причине своей мыслящей и разумной души, в соответствии с которой и благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего». Обратив внимание на слова «главным образом» и памятуя учение преподобного Максима о том, что человек изначально создан как двуприродное единство, мы придем к выводу о присутствии образа Божия во всем естестве человека.

Антропология прп. Максима в основе своей христоцентрична. Христос, как новый Адам, возглавляет новое человечество. Бог становится человеком для восстановления разрушенной гармонии и иерархии бытия. По мысли прп. Максима, начинаясь во Христе, гармония иерархии естеств распространяется на весь человеческий род и всю окружающую вселенную.

Человеку, как образу Божию, свойственно стремление к осуществлению Божественной воли, и при целостности и непорочности человеческого естества во Христе человеческая воля не должна и не могла противиться воле Божественной, ибо через ипостасное соединение она была всецело обожена, отчего и была совершенно непричастна греху.

В этом плане интересно понимание преподобным Максимом сотериологического аспекта данной проблемы. Рассуждая о деле Искупления, Максим Исповедник не просто констатирует факт исцеления непослушания Адама послушанием Христа – он ставит вопрос на онтологическую основу. Поскольку воля Адама была противопоставлена Божественной воле актом неповиновения, в связи с чем воля потомков прародителя страдает греховным искажением, то это делает необходимым для ее уврачевания не только согласие Второй Ипостаси на прохождение Крестного пути, но восприятие Божеством всего человеческого естества, в том числе и человеческой воли. Так, через Иисуса Христа, не отвратившего Свое произволение от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление [1, с. 159].

Христос воспринимает полноту человеческого естества «не только по необходимости Искупления», но по причине того, что сам мир был создан «только затем, чтобы во исполнении его судьбы Бог был во всем и все стало Ему причастно, через воплощенное Слово как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование. И потому именно самое Искупление совсем не исчерпывается одними только отрицательными моментами (освобождение от греха, осуждения, тления, смерти). «Главное есть самый факт неразрывного соединения естеств, – вхождение Жизни в тварное бытие». Согласно прп. Максиму, свободная воля, присутствующая в тварном мире, имеет истинное назначение в свободном движении к Творцу, и Христос всецело включается в это тварное движение, вливается в динамику отпавшего от Бога тварного мироздания. Прп. Максим вводит разграничение между волей естества и волей гномической, представляя свободу разумной твари не только как «выбор между...» [7, с. 193].

Христос стал «поистине единственным Человеком», исполнившим замысел Божий. Он единственный «сохранил в Себе цель Божию». Именно

человеческая природа Христа стала закваской нового человечества. Своим воплощением Господь заново создал Адама, «воссоздал, восстановил в прежнем образе».

Христос как Глава Церкви задает иерархию нового человечества. Так прп. Максим объясняет, что «мы суть и члены, и тело, и полнота всяческая во всех исполняющего Христа Бога, по прежде век в Боге и Отце сокровенному намерению, воедино собираемые в Него через Сына Его и Господа Иисуса Христа, Бога нашего» [3, с. 241].

В целом, прп. Максим придерживается дихотомии, сравнивая душу и тело с видимой и невидимой частями тварного мира. Но в его богословии особое место уделяется уму как высшей части души, которая характеризуется наличием особых функций. Разумная нематериальная душа называется храмом чувств, а ум – «мысленным архиереем» этого храма.

Для прп. Максима предельно важна идея ума как интегрирующего начала в человеке. Кроме того, ум выступает в его богословии как несущий ответственность за падение в страсти вопреки природе. Являясь наиболее близким к Богу началом, ум в человеке несет и большую ответственность по сравнению с телесным естеством.

Исповедник наблюдает в человеке (как и во Христе) единство ипостаси и различие природ, одно лицо и отличные по сущности душу и тело. В человеке «две природы объединены онтологически, бытийно, но без смешения и составляют единую личность» [2, с. 337].

По отношению ко всему составу человеческой природы ум занимает главенствующее положение как контролирующее- и интегрирующее начало. Именно уму принадлежит власть принимать решения, от его решений и состояний зависит состояние всего состава человеческого существа. Что важно, при правильной направленности ума остальная природа человека занимает послушное ему иерархическое положение. «Когда ум к Богу клонится, тогда имеет тело рабом». Именно через ум, высшую составляющую человеческой природы, в первую очередь проявляется ипостась или личность человека, ключевой особенностью человеческой- «сообразности» Богу является именно ипостасноприродное единство бытия человека.

Итак, антропология преподобного Максима Исповедника характеризуется такими главными чертами, как христоцентричность (в первую очередь), многоуровневость, динамичность, подчиненность принципам целенаправленной упорядоченности, как во внутреннем устройении, так и в интеграции человеческой природы в иерархию космического бытия.

Литература:

1. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 2006. – 220 с.
2. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения. – М.: Никея, 2010. – 488 с.
3. Максим Исповедник, прп. Творения. В 2-х тт. – М.: Мартис, 1993. – 356 с.
4. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – 324 с.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 289 с.
6. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. – М.: ИФРАН, 2007. – 200 с.
Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII в. – М.: ПАИМС, 1992. – 240 с.

Религиоведение

УДК 297

*Священник Павел Колесников,
Пензенская духовная семинария*

Суфизм как мистическое учение ислама

В статье исследуется суфизм. Фиксируются отличительные черты учения.

Ключевые слова: *ислам, суфизм, мистицизм, аскетика, знание, поиск истины.*

*Priest Pavel Kolesnikov,
Penza Theological Seminary*

Sufism as a mystical doctrine of Islam

The article studies Sufism. The distinctive features of the doctrine are determined.

Keywords: *Islam, Sufism, mysticism, asceticism, knowledge, the search for truth.*

Изучение исламского мистицизма на современном этапе развития России обладает особой актуальностью, так как в новой трансформирующейся социокультурной среде современного российского общества ярко проявляется многообразие религиозных объединений (в том числе и мистического толка), приобретающих всё большее число последователей.

Ценностные ориентиры суфизма популярны в современном мире потому, что суфизм отличается редкой для исламского вероучения терпимостью, так как суфии учились у представителей многих культур.

Распространенная точка зрения, что суфизм – это одно из главных направлений духовной жизни ислама и основная форма мусульманского мистицизма.

Многочисленные толки суфизма возникли поначалу в центральных областях старого халифата Ирака (IX в.) и Персии (X в.), затем суфизм распространился в Испании, Северной Африке, Средней Азии и Индии [1].

История ислама свидетельствует, что его главный пророк – Мухаммед – к суфизму не призывал. Однако мусульманские исследователи считают, что основы суфизма были сформулированы именно им. Согласно хадисам пророк был чужд к мирским благам и вел очень простую жизнь. Он говорил: «Человек в этом мире нуждается лишь в доме, где бы он мог жить, одежде, чтобы прикрыть свое тело, пище и воде для пропитания»; «Если кто уверен в

своим имуществом и жизни, тело его здорово и есть пропитание на один день, можно сказать, что в его распоряжении находится весь мир» [5].

Даже после того как Мухаммед стал явным и незримым лидером построенного им мощнейшего государства, в стиле его жизни не произошло никаких изменений, он всё так же не благоволил к мирской жизни. Бедность и аскетизм в жизни пророка были для него более предпочтительны не потому, что не было достаточных средств или он не обладал ими, а потому, что он не придавал значения мирской жизни.

Важно отметить, что в ортодоксальном исламе понятие «аскетизм» (зухд) широко обсуждается. Господствующей в исламе стала концепция «умеренного» зухда: аскетом может считаться любой мусульманин, которого мирские соблазны не отвлекают от «искреннего» служения Аллаху. Настоящий аскетизм для мусульман определяется как: покорность Аллаху во всех делах, словах и намерениях; соблюдение заповедей ислама наилучшим образом; проявление богобоязненности – таква [4].

Аскетическая практика первого поколения мусульман в дальнейшем была продолжена и развита следующим поколением – табиинами – мусульманами, которые были учениками и последователями сподвижников пророка, непосредственно не общавшиеся с Мухаммедом. К ним относят собирателей хадисов, странствующих проповедников, чтецов Корана, участников джихада и др.

Мусульманские историки считают, что, хотя сподвижники Мухаммеда и их последователи не назывались суфиями, на самом деле они являлись ими. И суфизм – это явление мусульманское.

Примерно к середине VIII–началу IX вв. относят фактическое начало формирования суфизма. Это период, когда границы ислама расширились, и его приняли многие народы и расы, расширилась сфера науки, стали возникать новые и новые направления. Каждое направление разрабатывало и систематизировало свою науку. Появились такие науки как, например, наука нахви, фикх, таухид, наука о хадисах. Возникновение каждой из них было велением времени. Былое духовное совершенство стало понемногу ослабевать. Согласно распространенной точке зрения, в этот период люди стали забывать о необходимости быть покорными Аллаху телом и душой, и это побудило людей, сохранивших духовное совершенство, создать науку суфизма. В то время это было жизненно важно для религии и способствовало восстановлению утрачиваемой духовности ислама [6].

Причин возникновения и развития аскетико-мистических тенденций в исламе много. Среди наиболее заметных – социально-политические неурядицы первых двух веков существования мусульманской общины (уммы), которая породила эскапистские настроения, а также общее усложнение религиозной жизни, сопровождавшееся углубленными идейными и духовными исканиями.

Британская исследовательница Маргарет Смит выступила со своей собственной теорией, в которой утверждала, что причин у восприятия ранними мусульманами монашеских идеалов и практик следует искать в смешанных браках между арабама-мусульманами и христианками Сирии, Ирака и Египта.

Воспитанные своими христианскими матерями в духе уважения к «обычаям христианских отшельников и монахов», их дети-мусульмане были склонны подражать этим обычаям в рамках мусульманской общины. Они-то, согласно Смит, и стали застрельщиками аскетического и мистического течения в раннем исламе [3].

Первоначально суфизм был реакцией на внешний рационализм ислама, стремлением достигнуть свободы духа, развить внутреннюю религиозность. Ранний суфизм утверждал право людей проводить жизнь в размышлениях, в поисках истины, поисках контакта с источником бытия и реальности – Богом – вопреки установкам ортодоксии, основанной на безраздельной власти Абсолюта над смертным – «Господь – раб Божий», где главный акцент делался на строгое соблюдение ритуалов и ортодоксально-религиозной морали.

Принято считать, что аскетами, которых впервые называли суфиями, являются: Джабир ибн Хайян (ум. 767) и Абу Хашим (ум. 750). Оба они были родом из Куфы (Ирак).

Для первых зачинателей суфийского движения обычным было обозначение захид («отшельник») или абид («служитель Божий»). В дальнейшем представителей суфийского движения стали называть – дервишами (перс. – бедняк, нищий).

Аскетизм дервишей был неодобрительно встречен многими представителями власти имущих и богословов. Противники аскетизма часто ссылались на возводимое к пророку Мухаммеду изречение: «Нет монашества в Исламе» (ля-рухбаниййа фи аль-ислям).

В ответ суфии обычно говорили, что данное изречение относится к христианским монахам, а сами суфии монахами не являются, так как они не принимали обета вечного безбрачия. Брак и семью они не считали противоречащими своему жизненному идеалу. Однако среди суфиев были и такие, кто не был женат и осуждал брак. В оправдание монашеского образа жизни они утверждали, будто бы сам Пророк высказался за отмену запрета на безбрачие. И хотя апология целибата в среде суфиев была, скорее, исключением, чем правилом, у них утвердилась такая традиция: пока суфии живут в суфийском общежитии или ведут странническую жизнь, они должны воздерживаться от брачных отношений. Позднее среди некоторых суфиев приобрел распространение обычай прекращать брачные отношения с женой после рождения первого ребенка.

Несмотря на преобладание в исламе антиаскетических настроений, суфийское движение в VIII-IX вв. продолжало свое развитие, завоевывая всё больше сторонников. Суфизм стал приобретать организационные формы – начали складываться суфийские братства, ордена, по-другому называемые тарикаты.

Тарикаты имеют в большинстве случаев сходную внутреннюю иерархию. Руководителем ордена является шейх, получающий свой пост по наследству и являющийся духовным наследником основателя ордена. Между шейхом и простыми дервишами-суфиями имеется одна или две ступени иерархии, в зависимости от размеров и распространения ордена.

Бытует мнение, что образцом суфийских обителей для их основателей послужили христианские монастыри на Ближнем Востоке. Суфийские сочинения это отвергают и видят образец в ранней форме мусульманской общины – «люди скамьи».

В XII–XIII вв. осложнилось политическое положение в мусульманском мире, который сотрясали внутренние раздоры, а также разрушительная экспансия крестоносцев и монголов. В эти тяжелые времена всеобщего упадка, среди населения усилились тенденции к духовным ценностям, нравственному очищению и преданному служению Богу, так как считалось, что именно отход от духовных основ религии привел мусульманские народы к всеобщему упадку. Таким образом, резко возрос авторитет суфийских сект и проповедников. Они пользовались почетом и расположением мусульманских правителей. Например, сельджукские султаны выделяли суфийским орденам специальные территории, где они строили свои обители (завии). Эти завии становились центром культурной жизни общества. Большую роль играли суфии и в Османской империи. Они способствовали распространению и популяризации Ислама в Анатолии и на Балканах [2].

Приблизительно с XVII века начался процесс постепенного упадка суфизма. Никаких новых идей, прогрессивного мышления суфийские ордена предложить обществу уже не могли. Они продолжали воздействовать на общественную жизнь Османской империи и других регионов мусульманского мира, но их учение замкнулось исключительно на схоластической полемике и многократных вариациях выработанных ими учений о единстве бытия (вахдат аль-вуджуд), опьянения и взаимной любви к Истинному (аль-Хакку), Божественного самопроявления (таджалли). Обострилось межсектантское противостояние между различными суфийскими сектами.

Кризис суфизма шел параллельно с общим политическим и экономическим кризисом Османской империи и других мусульманских государств. Суфийские идеи больше не могли определять прогресс общества и государства. Они замкнулись на мистических аспектах в религии и всё больше отходили от объективной реальности в условиях меняющегося мира. Их большое влияние в обществе и неспособность к прогрессу стало причиной того, что многие мусульманские просветители видели в них основную причину отсталости мусульманского мира перед динамично развивающейся Европой. Многие деятели тасаввуфа признавали наличие этих проблем и пытались реформировать, оживить суфийское учение.

После падения Османской империи позиции тасаввуфа в исламском мире сильно ослабли по причине углубления процессов секуляризации, призывов к возврату к первоначальной чистоте ислама, развитию националистических доктрин. Тем не менее, до настоящего времени они продолжают играть активную роль в общественной жизни некоторых регионов мусульманского мира. Суфиями принято называть всех тех, кто верит в возможность непосредственного общения с Богом и готов приложить любые усилия, чтобы достичь того психического состояния, при котором это станет реальным [1].

Сегодня последователями суфизма являются не только бедняки, но и представители среднего класса. Принадлежность к этому учению совершенно не мешает им выполнять свои социальные функции. Многие современные суфии ведут обычную жизнь городских жителей – ходят на работу и заводят семьи. А принадлежность к тому или иному тарикату в наши дни часто передается по наследству. Суфизм продолжает существовать в исламском мире. И самое удивительное, что не только в нем. Суфийская музыка пришлась по душе даже европейцам, а многие практики, разработанные в рамках учения, и сегодня широко используются различными эзотерическими школами.

Литература:

1. Авшалумова Л.Х., Вагабов М.В. История ислама. – Махачкала: Эпоха, 1996. –142с.
2. Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. – Москва: Ансар, 2007. – 397с.
3. Кнаш А. Суфизм в современном мире. – Казань: Парадигма, 2014. С.162
4. Степанянц М.Т. Исламский мистицизм. – М.: Канон, 2009. – 272с.
5. Хасан К.Й. Повседневная жизнь пророка Мухаммада. – М.: САД, 2008 г.С. 40
6. <https://traditio.wiki/Суфизм>

История Христианской Церкви

УДК 271-9: 348.31

Горайко А.В.,
Пензенская духовная семинария

Иоанн Златоуст и императорский двор: проблемы взаимоотношений

В конце IV в. в Константинополе сложилась необычная ситуация: с одной стороны – аскетизм Церкви в лице свт. Иоанна Златоуста, а с другой – высший свет в лице императрицы Евдоксии.

Хрисостом оказывал достаточное влияние на августейших особ и ближайшее окружение императора, что заставляло измениться и тех, кто испытывал зависимость от настроений двора. Естественно, что подобная деятельность Златоуста имела следствием дальнейший рост процессов христианизации ранневизантийского общества.

Ключевые слова: Иоанн Златоуст, Хрисостом, Евдоксия, Аркадий, Феофил, Евтропий, архиепископ, святитель, Константинополь, Византия, император, священство, монашество, Ранневизантийская империя, Церковь, Александрия, патриарх, Римская империя, епископ, клир, кафедра, ромейский, евнух, готы, ариане, императорский двор.

A. Gorayko,
Penza Theological Seminary

John Chrysostom and the imperial court: relationship problems

At the end of the 4th century in Constantinople there was an unusual situation: on the one hand there was observed asceticism of the Church personified by St. John the Chrysostom, on the other hand, there acted the high life personified by Empress Eudoxia.

Chrysostom had a sufficient influence both on the royal family and the emperor's milieu, which brought about changes in those who were dependent on the court's mood. Obviously, Chrysostom's activity resulted in the further growth of the processes of the early Byzantine society's Christianization.

Keywords: John the Chrysostom, Chrysostom, Eudoxia, Arkady, Theophilus, Eutropius, archbishop, hierarch, Constantinople, Byzantine Empire, emperor, priesthood, monasticism, early Byzantine Empire, Church, Alexandria, patriarch, Roman Empire, bishop, clergy, chair, Roman, eunuch, Goths, Arians, imperial court.

Вторая половина IV столетия является периодом укрепления государственного и общественного положения Церкви в Ранневизантийской империи. В связи с этим очень важно понять, как в этот период происходил процесс взаимодействия императорской власти с новой общественной силой в лице Церкви. Деятельность архиепископа Иоанна Златоуста на

Константинопольской кафедре (15 декабря 397 [1, с. 169] /26 февраля 398 [2, с. 241] – 404 гг. [3, р. 286; 26, р. 311]) сообщает нам дополнительные сведения об истории утверждения и развития ранневизантийской Церкви в условиях становления Восточной части империи как отдельного государства.

О взаимоотношениях Златоуста и императрицы Евдоксии писали многие исследователи [33, 34, 35, 24, 36, 37, 38, 39, 11, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49. Правда, необходимо с сожалением отметить, что в силу объективных причин часть работ иностранных исследований осталась для автора недоступной]. Однако нас будет интересовать особый аспект, связанный с особенностями деятельности этого выдающегося отца Церкви в общественно-политической жизни Константинополя.

В данной работе будет сделана попытка рассмотреть социальное значение ранневизантийской Церкви в самом конце IV в. на примере деятельности свт. Иоанна Златоуста на Константинопольской кафедре в аспекте его взаимоотношений с императором Аркадием (395-408 гг.) и его ближайшим окружением, а также личности святителя как самостоятельной фигуры в общей расстановке социально-политических сил в столице Византии [4, с. 181].

Со второй половины IV в. столица Византийской империи – Константинополь переживает бурный подъем [5, с. 34]. Город превращается в крупный торгово-ремесленный центр с населением в пределах от 100 до 700 тысяч человек [6, р. 310]. Новая столица империи должна была стать центром государства, в котором христианству отводилась роль уже государственной религии. В царствование императора Константина Великого (306-337 гг. [7, р. 338]) здесь начинается строительство первых христианских храмов [8, с. 38]. К концу IV в. Константинополь уже называли «городом, охраняемым Богом», так как религиозные постройки присутствовали на всех улицах города и в его окрестностях, на холмах, среди долин и на берегу моря [9, с. 39]. В Константинополе на этот момент было около 500 храмов [10, с. 38, с. 50].

Что касается епископа Константинополя, то до 80-х гг. IV в. он обладал небольшим влиянием в городе. Его несколько возвышала лишь близость к императорской власти, а в формально-каноническом отношении он был просто одним из епископов одной из провинций Европы, который, как и другие епископы этой митрополии, подчинялся митрополиту Гераклеи (находясь при этом под патронатом императорской власти) [11, с. 122]. Не следует также недооценивать реальное значение того обстоятельства, что исторически уже все территории восточной части Римской империи в их церковно-организационной структуре были разделены между ведущими церковными кафедрами – Кесарийской (Понт), Эфесской (Азия) и Гераклеийской (Фракия) [12, р. 158]. Таким образом, епископ столицы являлся только епископом самого Константинополя [11, с. 122]. В самом же мегаполисе к концу IV в. религиозная жизнь сводилась к ожесточенной борьбе различных группировок и партий, что делало положение епископа достаточно неустойчивым [13, с. 11].

Указ 380 г. об утверждении господства ортодоксального христианства и Вселенский Собор 381 г. резко изменили положение дел, и в столичной Церкви [14, XVI. 1. 2; См. об этом: 15, с. 166–167]. Епископу Константинополя было предоставлено преимущество чести после Римского епископа, но при этом, правда, ни малейшей власти: епископ столицы по-прежнему зависел от своего митрополита – епископа Гераклеяского [16, с. 117, 17, р. 339]. Теперь Константинопольская кафедра стала второй по достоинству после Римской и, как Церковь столицы, также претендентом на роль главы и арбитра во внутрицерковных делах, что усиленно поддерживала и императорская власть. Уже предшественник Иоанна Хрисостома по кафедре – епископ Нектарий (381–397 гг.) постепенно начал закладывать основы будущего собственного церковного диоцеза Константинополя [22, р. 958, 23, с. 19, 24, с. 233–234]. В период присутствия на кафедре самого Иоанна Златоуста права Нового Рима распространялись уже на Фракию с 6 провинциями, Азию и Понт – всего радиус влияния охватывал 28 провинций [12, с. 158; 25, с. 204; 26, р. 311]. Таким образом, Константинополь перешел границы, указанные Собором 381 г. [16, с. 117].

В конце IV в. епископ Церкви с внешней стороны уже вырастает до значения высшего государственного сановника, сохраняя за собой всё принадлежащее ему церковное значение, освященное историей. Теперь епископ является конкретным носителем тех внешних привилегий, какие присвоило ему государство. Этот внешний рост епископского сана сказывался в почтительных титулах. Теперь они развиваются в превосходные степени: «боголюбнейший» и «святнейший» – наиболее постоянный эпитет епископа [24, с. 181].

В момент появления на кафедре свт. Иоанна Златоуста власть епископа Константинополя на своей канонической территории была достаточно велика, чтобы заставить склониться перед своим авторитетом даже царственные особы, как это произошло, например, с императрицей Евдоксией, которая вынуждена была нисходить до усиленных просьб к Златоусту в момент его конфликта с епископом Северианом Гавальским [27, с. 568].

В связи с этим важно отметить, что в IV в. отмечается общая тенденция увеличения количества христиан среди чиновников императорской администрации. Эта социальная прослойка в наибольшей степени была зависима от самих императоров, и направленность их религиозной политики не могла не отразиться на религиозном сознании или хотя бы религиозной ориентации непосредственных проводников и исполнителей этой политики в жизнь. Вместе с тем, регулярное повторение и подтверждение некоторых императорских декретов, касающихся религии, свидетельствует о том, что христианизация чиновничества шла не столь уж быстрыми темпами, и число язычников в этой среде вплоть до конца IV в. всё еще оставалось достаточно большим [28, с. 337]. С полной уверенностью можно сказать, что Златоуст также был причастен к этому процессу и внес свой вклад в дело христианизации ранневизантийской империи.

Таким образом, в конце IV в. во главе Константинопольской Церкви

оказался человек с идеальным взглядом на миссию священника – автор книги «О священстве», говоривший о клире, как о людях, которые как бы уже переселились на небеса и превзошли человеческую природу, освободившись от наших страстей [29, col. 642–643; 30, с. 425–426]. Странно и непривычно было видеть такого епископа, который не позволял себе роскоши в одежде, довольствовался скромным столом и не присутствовал на публичных обедах [29, col. 431; 30, с. 447; 31, col. 105–113; 32, с. 246]. Он не терпел лести и многого того, что так было привычно видеть в жизни и деятельности недавно почившего епископа Нектария [37, с. 51]. Исходя из этого, нам нетрудно себе представить, какое первое впечатление мог произвести на жителей мегаполиса и местный клир, разбалованных столичными нравами, такой строгий аскет, как Иоанн Хрисостом [29, col. 521; 51, с. 542; 29, col. 107–108; 32, с. 246; 52, p. 522].

К моменту появления на Константинопольской кафедре Иоанна Хрисостома политические судьбы империи и направление дел в самой столице зависели от трех достаточно выраженных групп в обществе, на которые делился двор, гражданские и военные чины и столичное население. Выше всех по могуществу и влиянию была германская (готская) группировка. Увеличение числа готов в Византии приходится на период 394

– 400 гг. [53, с. 18]. Часть общества, ориентированная на готов, состояла на тот момент из служилых людей, по преимуществу готского происхождения, и из местного германофильского населения. Во главе стоял гот Гайна, который был одним из вождей подразделений варваров, участвовавших в борьбе императора Феодосия с тираном Евгением, а теперь находился в звании главнокомандующего императорскими войсками и имевший большое влияние в высших слоях общества столицы [27, с. 552–553; 54, с. 109; 55, с. 188]. Если Гайна был официальным представителем направления, то негласной его опорой в придворных сферах была императрица Евдоксия – супруга слабовольного императора Аркадия, дочь одного из германских вождей [56, с. 5; 57, с. 181].

Ко второму направлению принадлежали сенаторы и чиновники, а также большая часть духовенства [58, с. 26]. Это были представители оппозиции во имя общеримской идеи против возрастающего варварского и иностранного влияния. Самым влиятельным ее представителем может быть назван Аврелиан – префект Константинополя, а на 400 г. – консул [59, с. 245]. Интересно отметить, что нам неизвестны указы правительства Аврелиана, которые могли бы угрожать репрессиями еретикам и язычникам. Возможно, ставшая у власти группировка в обстановке сильнейшего нажима военно-варварской оппозиции пыталась толерантностью своих действий приостановить рост численности в рядах своего противника и смягчить недовольство столичных жителей [58, с. 25].

Среднее место занимало группа, ориентированная на евнуха Евтропия – всемогущего временщика в 397 и 398 гг. Евнух-препозит был наиболее близким доверенным лицом императора, одним из его ближайших советников. Благодаря постоянной связи с ним он пользовался огромным влиянием при

дворе [60, с. 115]. К его сторонникам принадлежали разные «выходцы и честолюбцы», желавшие достичь быстрого карьерного роста [27, с. 561–562]. Евнух навлек на себя много ненависти в первый же год своего правления как консул, свергнув двух известных людей – Абундация, покровительству которого он был обязан, и Тимасия – командующего армией Востока [61, р. 73].

26 сентября 397 г. скончался архиепископ Константинопольский Нектарий [62, р. 958]. Особенности сложившейся в империи внутривосточной ситуации на тот момент немедленно повлияли и на выбор нового кандидата на столичную кафедру: нужен был такой епископ, который, по возможности, мог бы ослабить влияние готы и арианства на население столицы и уменьшить недовольство со стороны последних (задача, которую так и не решил непрерывно шедший на компромиссы с арианами епископ Нектарий). Кроме того, в 395 г. фактически произошло отделение Восточной части Римской империи от Западной и проблема главенства Константинопольской Церкви над всеми Церквями Византийской империи перешла в плоскость насущных политических проблем, в решении которых был также заинтересован и император. Таким образом, были определены две кандидатуры, а именно: Исидор – креатура Феофила Александрийского (занимал архиепископскую кафедру с 385 по 412 гг. [63, р. 1364]), стремившегося таким образом упрочить как свое влияние, так и влияние Александрийской Церкви в Константинополе, свт. Иоанн Златоуст, получивший поддержку не только всемогущего евнуха-преподобного Евтропия, но и императорского двора [27, с. 550; 20, р. 100]. Златоуст имел многолетний опыт завоевания популярности и симпатий населения, а также успешной борьбы с арианством в Антиохии [27, р. 549]. Думается, что не остались незамеченными и его организаторские способности. В результате Исидора исключили из числа кандидатов, понимая, что в Константинополе будет фактически править властный и бесстрашный интриган Феофил и Константинопольская Церковь не упрочит своего самостоятельного положения, а только окажется орудием Александрийской Церкви [27, с. 548–549]. Таким образом, архиепископом Константинопольским стал свт. Иоанн Златоуст, который был рукоположен тем же Феофилом 15 декабря 397 г., согласно синаксарию Константинополя [64, с. 169], или 26 февраля 398 г., согласно древнему историку Сократу Схоластику [2, с. 241].

Необходимо сказать, что уже очень скоро Иоанн Хрисостом завоевал признание горожан и императорского двора благодаря своей проповеднической деятельности, активному личному участию в решении острейшего на тот момент «Готского вопроса», а также организации социальной деятельности Церкви [27, с. 553–557, 565; 65, с. 58]. Степень влияния на жителей мегаполиса империи стала особенно видна в период гонений на свт. Иоанна Златоуста, когда жители столицы тысячами вышли на улицы, чтобы выразить свое негодование по поводу творимых беззаконий в адрес своего любимого проповедника, пастыря и отца [65, с. 73; 29, col. 517; 66, с. 560]. Среди них мы видим, кроме членов клира, также и рабов, представителей среднего и высшего классов общества [65, с. 75; 67, р. 67].

Новый архиепископ Константинополя неминуемо должен был оказаться причастен к событиям, связанным с вопросом о положении готов в империи. По-видимому, симпатии архиепископа были на стороне тех, кто ориентировался на Аврелиана. Этим обстоятельством отчасти объясняется и причина враждебности императрицы Евдоксии к свт. Иоанну.

В 401 г. с устранением готской угрозы как участник политической игры епископ Иоанн был уже не нужен. Златоуст оказался единственным препятствием между Евдоксией и ее безраздельной властью над своим мужем [68, р. 213]. Влияние столичного епископа в массах, его популярность среди жителей Константинополя стали вызывать всё нарастающее раздражение со стороны императора и его двора [См. об этом: 52, р. 524].

В тот момент, когда недовольные Златоустом из числа местного духовенства во главе с архиепископом Феофилом Александрийским попытались сместить с кафедры неугодного им епископа Церкви, эта враждебность императрицы уже была очевидной.

События 400 г., связанные с положительным разрешением «Готского вопроса» превратили Златоуста в одну из наиболее влиятельных политических фигур в Константинополе, с мнением которого вынужден был серьезно считаться теперь и император, и двор. Это создавало благоприятные условия для дальнейшего укрепления авторитета и влияния Церкви в обществе. Однако притязания энергичного епископа на право критиковать нравы и порядки двора, стремление всевластно распоряжаться делами своего диоцеза привели его к столкновению с императорским двором и значительной частью клира. Он быстро утрачивает поддержку господствующей верхушки империи, всё более благосклонно относившейся к проискам его врагов.

В своей деятельности в качестве архиепископа столицы Златоуст выступает с критикой коррупции и роскоши двора, защищает права ущемленных собственников. Он не боялся бичевать в своих проповедях даже грозного в то время евнуха-препозита Евтропия, известного по всей империи своей мстительностью и жестокостью [59, с. 243–244]. Доля критики епископа столицы относилась и к своенравной императрице Евдоксии, а также ко многим представителям высшей аристократии, погрязшим в пороках [59, с. 244, 257]. При дворе появился человек, который был совершенно независим и серьезен, будучи далеким от придворных интриг и не боявшийся собственного голоса, громыхающего среди дикости мирской суеты.

Несмотря на то, что свт. Иоанн Златоуст имел достаточный вес и влияние в высших правительственных кругах империи, он был пастырем, а не политиком [68, р. 212]. Нигде в его многочисленных сочинениях нет ни тени стремления опереться на власть императора в своей пастырской деятельности [29, col. 426; 69, с. 441; см. также об этом: 70, с. 232]. Если здесь и возможно вести речь о соперничестве двух властей, то оно может касаться только плоскости разных способов влияния на души самих пасомых. Когда, к примеру, в храм приходил император, чем заставлял присутствовавших быть внимательными и собраться [29, col. 473; 71, с. 296], или, когда местные чиновники могли добиться того же через силу авторитета

своей гражданской власти, то у Златоуста это вызывало огорчение, так как ему приходилось добиваться подобного ценой очень больших усилий [29, col. 484; 72, с. 595]. Златоуст не изменял себе и всегда пытался найти в любой ситуации практический урок для исполнения главной цели его деятельности – нравственного роста своей паствы.

В конце IV в. в Константинополе сложилась необычная ситуация: с одной стороны – аскетизм Церкви в лице свт. Иоанна Златоуста, а с другой – высший свет в лице императрицы Евдоксии, сделавшей себя в то время главным примером для подражания в светской жизни, помпезности и напускной важности мирской среды [61, р. 92]. Можно себе только представить, какая бездна затруднений возникла перед Златоустом, когда он принимался за претворение своих идей в жизнь.

Необходимо отметить также, что при всей сложности своего характера императрица Евдоксия была достаточно религиозным человеком. Совершенно прямо об этом говорит и сам Златоуст в похвальном слове императрице [29, col. 445; 73, с. 459]. Щедрость императрицы, которую она проявляла, когда Церкви была необходима материальная помощь [74, с. 35, § 42], участие Евдоксии в организации деятельности против ариан столицы [59, с. 250] да и сам факт того, что у нее не пропала способность видеть в постигающих ее бедствиях «руку Божию» [27, с. 383–384; 59, с. 257–258; 75, V. 23; 76, с. 207–208], говорит о том, что у нее было довольно чуткое сердце, способное отличить добро от зла [29, col. 446; 73, с. 460]. К сожалению, она не всегда умела сделать правильный выбор. Так, однажды вдова некоего Феогноста пришла к архиепископу Иоанну и плакалась на свое несчастье: императрица отняла у нее виноградник. Дело в том, что императрица Евдоксия сорвала гроздь винограда, не зная, что виноградник принадлежал кому-то другому. Однако, как гласил императорский закон, земля, которой коснулась нога их величества – императора или императрицы, должна отойти в императорскую компенсацию [42, с. 76]. Тогда Златоуст выступил с проповедью против поступка императрицы, назвав ее Иезавелью [76, р. 215–217; 77, ст. 1016; 52, р. 525]. Принимая во внимание живой темперамент и ораторское мастерство Златоуста, можно представить, какое впечатление на слушающих произвела его речь, подкрепленная библейскими примерами, где упоминалась также и Иезавель. Как это часто происходило, Златоуста не беспокоила мысль о возможных последствиях такой пламенной речи [74, с. 32, § 37]. Имел ли в виду Златоуст Евдоксию, говоря об Иезавели, утверждать с полной уверенностью невозможно, однако он не мог не ощущать потрясающего сходства ситуаций. Правда, следует оговориться, что до конца еще не ясно, был ли этот факт со вдовой Феогноста на самом деле или это всего лишь вымысел позднейших авторов [78, р. 159]. В любом случае подобные столкновения, к сожалению, имели место [74, с. 7–70].

Иоанн Хрисостом в большей степени обладал таким знанием сердец, которое делало из него мудрого практического учителя Церкви, однако он страдал тем, что его темперамент от природы был слишком горячим. Он был честным и прямолинейным человеком [3, р. 286], проводя свои

идеи неуклонно, не останавливаясь ни перед чем [29, col. 427; 79, с. 444]. Когда Златоуст сталкивался с противодействием собственному делу преобразований, то это вызывало только выражение гнева со стороны святителя. Многие из слышавших его находили, что он говорит чрезвычайно резко. В его обличениях видели намеки довольно ясные, чтобы знать, на кого они направлены [29, col. 437; 80, с. 453]. Страстные обличения неправды и пороков сильных мира сего неизбежно вели святителя к конфликту. Иоанн Христом знал об этом, но не боялся продолжать свои гневные обличения богатых, которые не замечали страдания нищих и больных, пребывавших в нужде [29, col. 399; 81, с. 412].

Архиепископом Иоанном при дворе были недовольны [74, с. 32, § 37]. Даже евнух-препозит Евтропий, призвавший в свое время Иоанна из Антиохии, был недоволен им за обличения [29, col. 392; 82, с. 404]. Понятно, что борьба за христианизацию общества требовала от Константинопольского архиепископа огромного мужества и самоотвержения. К сожалению, на тот момент свт. Иоанну не хватило политической проницательности и тактического расчета, чтобы не растерять свое влияние в высших кругах общества [83, р. 129].

Таким образом, Иоанн Златоуст оказался одним из многих ревностных защитников устоев империи, чья деятельность помогла предотвратить захват Константинополя готами, а господствующему классу Восточно-римской империи помогла преодолеть социально-политический кризис.

Нельзя не признать, что такая незаурядная личность, как Иоанн Христом, оказывал достаточное влияние на августейших особ в лице императора Аркадия и императрицы Евдоксии и ближайшее окружение, что заставляло измениться и тех, кто испытывал зависимость от настроений двора. Естественно, что подобная деятельность Златоуста имела следствием дальнейший рост процессов христианизации ранневизантийского общества.

На примере деятельности свт. Иоанна Христом становится очевидным, что в конце IV в. критика нравов, имевшая место при императорском дворе со стороны архиепископа столицы, была положительным явлением в жизни ранневизантийского общества, а также в деле христианизации всего государственного аппарата империи, где сохранялись еще языческие традиции и пороки. Ценностная ориентация императорского двора имела большое значение для всего византийского общества, поэтому немаловажным по своей значимости является сам факт личного влияния на императора и его приближенных со стороны епископа Константинопольского – свт. Иоанна Златоуста.

Литература:

1. Балаховская А.С. Комментарии // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. – М., 2002.
2. Сократ Схоластик. Церковная История. – М., 1996.
3. Chrysostom, st. John // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – Oxford, 1974.
4. Сюзюмов М.Я. Внутреннее и внешнее положение Византийского государства в IV в. // История Византии: В 3 т. / Под ред. С.Д. Сказкина и др. – М., 1967. – Т. 1.
5. Курбатов Г.Л. История Византии. – М., 1984.
6. Petit P. Libanius et la vie municipale a Antiochean IV siecle après. – Paris, 1955.
7. Constantine the Great // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1974.
8. Петросян Ю.А., Юсупов А.Р. Город на двух континентах: Византия, Константинополь, Стамбул. – М., 1981.
9. Марен, аббат. Константинопольское монашество от основания города до кончины патр. Фотия (330–848). – СПб., 1899.
10. Никольский С., свящ. История Церквей Антиохийской и Константинопольской за время св. Иоанна Златоуста по его творениям. Ставрополь-Кавказский, 1906.
11. Курбатов Г.Л. Иоанн Златоуст // Ранневизантийские портреты. – Л., 1991.
12. Beck H.G. Kirche und theologische literatur im Byzantinische Reich. – Munchen, 1977.
13. Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя. – Одесса, 1886.
14. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, – 2 ed. – Berlin, 1954.
15. Храпов А.В. Византийская империя. Империя и Церковь // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М., 2004. – Т. 8.
16. Собор Константинопольский Первый, Вселенский второй // Деяния Вселенских Соборов. – СПб., 1996. – Т. 1.
17. Constantinople // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – Oxford, 1974.
18. Chrysostom, st. John. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – Oxford, 1974.
19. Carter R.E., S.J. The Chronology of st. John Chrysostom`s Early life // Traditio: Studies in ancient and medieval history, thought and religion / Ed. J. Quasten, S. Kuttner. – N.-Y., 1962. – Vol. 18.

20. Quasten J. *Patrology: The golden age of greek patristic literature.* Utrecht, 1975. – Vol. 3
21. *Bibliotheca hagiographica Graeca.* – 2 ed. – Bruxellis, 1909.
22. Nectarius, St. // *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* – Oxford, 1974.
23. Левченко М.В. Церковные имущества в Византии V–VII вв. // *Византийский временник.* – 1949. – Т. 2.
24. Болотов В.В. *Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. – М., 2002. – Т. 4: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских Соборов. I. Церковь и государство. II. Церковный строй.*
25. Феодорит Киррский, блж. *Церковная история.* – М., 1993.
26. Danielou J., Marrou H. *A new history of the Catholic Church: The Christian centuries.* – L., 1964. – Vol. 1.
27. Созомен Эрмий. *Церковная история.* – СПб., 1851.
28. Казаков М.М. *Христианизация Римской империи в IV веке.* – Смоленск, 2002.
29. Chrysostomi Ioannis. *Archiepiscopi Constantinopolitani. Opera omnia* // Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Omnium Ss. Patrum. Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series graeca.* – P., 1971.
30. Иоанн Златоуст, свт. *Беседа перед отправлением в ссылку* // *Полное собрание творений.* – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
31. Photius. *Bibliotheca. Synodus (ad Quercum (11)) illegitima, contra V. Joannem Chrysostomum* // Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Omnium Ss. Patrum. Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series graeca.* – P., 1860. – Т. 103.
32. *Акты Собора под Дубом* // *Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста.* – М., 2002.
33. Агапит, арх. *Жизнь Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского.* 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1874.
34. Барсов Н.И., проф. *Иоанн Златоуст* // *Энциклопедический словарь* / Под ред. К.К. Арсеньева и др. – СПб., 1894. Т. 26.
35. Вертеловский А. *Св. Иоанн Златоуст по жизни и творениям своим* // *Вера и разум.* 1907. Кн. 2. № 22. Ноябрь.
36. Сергеенко А., прот. *О жизни и деятельности св. Иоанна Златоуста* // *Журнал Московской Патриархии.* 1957. № 3.
37. Гундяев М., прот. *Экклезиология св. Иоанна Златоуста. Курсовое сочинение.* – Л., 1971. (на правах рукописи).
38. Баженова Т.М. *Христианская церковь в политической системе Римской империи IV в. // Вопросы политической организации рабовладельческого и феодального общества: Межвуз. сб. науч. тр.* – Свердловск, 1984.
39. Дронов М., прот. *Святитель Иоанн Златоуст, архиепископ*

- Константинопольский // Альфа и Омега. 1995. № 4(7).
40. Курбатов Г.Л. Христианская церковь в Византии // Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, Средние века, Реформация) / Под ред. проф. Ю. Е. Ивонина. – Смоленск, 1999.
 41. Грыжанкова М.Ю. Иоанн Златоуст в социуме ранней Византии и России. – Саранск, 2002.
 42. Казенина-Пристанскова Е. Т. Золотые уста. Жизнь и труды Иоанна Златоуста. – Ровно, 2003.
 43. Breufchen E. Chrysostomus // *Realencyclopadi fur protestentische Theologie und Kirche*. Leipzig: A. – Nauck, 1898. – Vol. 4.
 44. Vasiliev A.A. History of the Byzantine Empire 324–1453. – Madison, 1961. – Vol. 1–7.
 45. Ommeslaeghe F. Jean Chrysostom et le peuple de Constantinople // *Analecta Bollandiana*. – 1979. – Т. 99. – F. 3–4.
 46. Patlagean E. Structure sociale, famille, chretiente a Byzance, IV–XII–e sicle. – London, 1981.
 47. Albert G. Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur ostromishen Geshichte um das Jahr 400 n. Chr. – Paderborn, 1984.
 48. Bowersock G.W. From emperor to bishop: The selfconscious transformation of political power in the IV century A. D. // *Classical philology*. – 1986. – Vol. 81. № 4.
 49. Hartney A. John Chrysostom and the transformation of the city. – L., 2004.
 50. Михаил, иером. Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах Церкви (от 313 до 565 гг.). – Казань, 1901.
 51. Иоанн Златоуст, свт. Слово к тем, которые соблазняются происшедшими несчастиями, а также о гонении и бедствии народа и многих священников, и о непостижимом, и против иудеев // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
 52. Venables E.M. A. Chrysostom John // *A Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines*. – London, 1877. – Vol.1.
 53. Глушанин Е.П. Генезис и позднеантичные особенности ранневизантийской армии IV – начала V века. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1984. – С. 18. (на правах рукописи).
 54. Успенский Ф.И. История Византийской империи VI–IX вв. – М., 1996.
 55. Беликов Д. Христианство у готов. – Вып. 1. – Казань, 1887.
 56. Успенский Ф.И. Константинополь в последние годы IV века. По случаю 1500-летнего юбилея св. Иоанна Златоуста. – София, 1899.
 57. Сюзюмов М.Я. Внутреннее и внешнее положение Византийского государства в IV в. // *История Византии: В 3 т. / Под ред. С.Д. Сказкина и др.* – М., 1967. – Т. 1.
 58. Козлов А.С. Основные черты политической оппозиции правительству Византии в 399-400 гг. // *Античная древность и Средние века:*

- Социальное развитие Византии. – 1979. – Вып. 16.
59. Сократ Схоластик. Церковная История: Пер. с греч. – М., 1996.
 60. Гийу А. Византийская цивилизация: Пер. с фр. – Екатеринбург, 2005.
 61. Bury J. B. A history of the Later Roman Empire: In 2 v. – L., 1889. – Vol. 1.
 62. Nectarius, St. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 2 ed. – Oxford, 1974.
 63. Theophilus // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 2 ed. – Oxford, 1974.
 64. Балаховская А.С. Комментарии // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. – М., 2002.
 65. Палладий, епископ Еленопольский. Диалог с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. – М., 2002.
 66. Иоанн Златоуст, свт. Похвальная беседа о святом отце нашем Мелетие // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 2. – Кн. 2.
 67. Timothy E. Gregory. The Episcopacy of John Chrysostom. Vox Populi: popular opinion and violence in the religions. – Ohio, 1979. – Ch. III.
 68. Wand J. W. C. A history of the Early Church to A. D. 500. Reprint. – 3 ed. – L., 1953.
 69. Иоанн Златоуст, свт. Слово о принятии Севериана // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
 70. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Минск, 2001.
 71. Иоанн Златоуст, свт. Одиннадцать бесед. Беседа третья. В следующий день, когда был царь в мартириуме апостола и мученика Фомы, находящегося в Дрипии, и когда он удалился перед беседой; сказана была беседа по удалении его к народу // Полное собрание творений. – СПб., 1906. – Т. 12. – Кн. 1.
 72. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на второе послание к Фессалоникийцам. Беседа третья // Полное собрание творений. – СПб., 1905. – Т. 11. – Кн. 2.
 73. Иоанн Златоуст, свт. Беседа по возвращении из первой ссылки // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
 74. Житие святого Порфирия, епископа Газийского // Житие святого Порфирия, епископа Газийского. Нила монашествующего повесть об убиении монахов на горе Синайской и о пленении Феодула, сына его: Пер. с греч. / Составит. Д.Е. Афиногенов – М., 2002.
 75. Zosimus. Historia novum // Corpus Scriptorum historiae Byzantiae. Editio emendatior et copiosior, consilio B. G. Niebuhrii C. F. instituta, auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae continuata. Ex recognitione immanuelis Bekken. – Libri 1–6. – Bonnae, 1837.
 76. Georgius Alexandrinus. Vita Sancti Ioannis Chrysostomi // Iohannes

- Chrysostomus. Opera omnia. Etonae, – J. Norton, 1612.
77. Сказание Георгия, архиепископа Александрийского, о житии святого Иоанна Златоуста, архиепископа Константина града // Макарий, свт. Великие Минеи-четы. Ноябрь. Дни 13-15: Памятники славяно-русской письменности: – Вып. 8. – СПб., 1899.
78. Ommeslaeghe F. Jean Chrysostom en conflict avec l'impératrice Eudoxie // *Analecta Bollandiana*. – 1979. – Т. 97. – Ф. 1–2.
79. Иоанн Златоуст, свт. Беседа перед отправлением в ссылку // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
80. Иоанн Златоуст, свт. Беседа, когда отправлялся в ссылку // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
81. Иоанн Златоуст, свт. Беседа, когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен, и о саде и писаниях, и на слова: предста царица одесную тебе (Псал. XLIV, 10) // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
82. Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Евтропия евнуха, патриция и консула // Полное собрание творений. – СПб., 1898. – Т. 3. – Кн. 2.
83. Campenhausen H. *The fathers of the Greek Church*. – N. Y., 1959.

Церковь и история России

УДК 281.2: 348.31

Священник Александр Мазырин,
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

К вопросу о выборе церковной юрисдикции архиепископом Иоанном Рижским: чем была плоха Константинопольская Патриархия

В статье рассматриваются направленные против Русской Православной Церкви действия Константинопольской Патриархии в 1920-х гг., характерным из которых была открытая поддержка обновленческого раскола в России. Канонические бесчинства Вселенского Престола определяли негативное отношение к нему приверженцев Патриарха Тихона, к числу которых относился и священномученик Иоанн (Поммер).

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Вселенская Патриархия, обновленческий раскол, нарушение канонов.

*Priest Alexander Mazyrin,
St. Tikhon Orthodox University*

To the question of choosing the jurisdiction of the Church by Archbishop John: what was wrong with the Constantinople Patriarchate

The article discusses directed against the Russian Orthodox Church actions of the Constantinople Patriarchate in the 1920s, the most flagrant of which was the open support of the Renovationist Church schism in Russia. Canonical excesses of the Ecumenical Patriarchate was determined by the negative attitude of the followers of Patriarch Tikhon, which included the Holy Martyr John (Pommer).

Keywords: Russian Orthodox Church, the Ecumenical Patriarchate, the Renovationist schism, violation of the canons.

Говоря о деятельности священномученика Иоанна (Поммера) во главе Латвийской Православной Церкви, принято особо отмечать то, что он, в отличие от большинства других православных деятелей оторванных от России лимитрофных государств, до конца сохранял верность Русской Матери-Церкви. В действительности, поскольку Патриархом Тихоном в 1921 г. Латвийской Церкви была предоставлена широкая автономия, ее административная связь с Московской Патриархией была минимальной. Каноническое единство Латвийской Церкви с Русской в период возглавления ее архиепископом Иоанном подчеркивалось прежде всего тем, что он не последовал примеру соседних Эстонской, Финляндской и Польской Церквей в юрисдикцию Вселенской Патриархии (поляки с последующим получением от греков неканонической автокефалии). Сам он писал одному из русских зарубежных

иерархов в 1933 г.: «В заграничных раздорах и разделениях я не участник, равно не причастен и к тяге “в греки”» [9, с. 320]. Уход Латвийской Церкви под Константинополь (вопреки протестам Москвы) был осуществлен уже после убийства священномученика Иоанна. Возникает вопрос, что удерживало архиепископа Иоанна от подчинения Константинопольской Патриархии? Чем плох был Фанар (район Стамбула, в котором Патриархия находится и по названию которого она неофициально именуется)? Предлагаемая статья не претендует на всестороннее освещение вопроса отношения архиепископа Рижского Иоанна к Вселенскому Престолу. Ее задача – показать исторический фон, который влиял на формирование этого отношения, а именно – основные направления деятельности Константинопольской Патриархии в 1920-е гг. вообще и в отношении Русской Церкви в особенности.

С начала 1920-х гг. Фанар, в силу почти полной утраты греческой паствы в Турции, развернул активную экспансию за пределами своей канонической территории. В марте 1922 г. Патриарх Мелетий IV издал томос о праве Константинополя на «непосредственный надзор и управление всеми без исключения православными приходами, находящимися вне пределов поместных православных Церквей, в Европе, Америке и других местах». Вслед за этим была образована Фиатирская митрополия с центром в Лондоне, которая стала претендовать на подчинение ей всей православной диаспоры (включая русскую) в Западной и Центральной Европе. В мае того же года была учреждена архиепископия Северной и Южной Америки с претензией подчинить ей все православные приходы на Американском континенте. В марте 1923 г. Патриарх Мелетий вмешался в церковные дела в Польше, «утвердив» избрание митрополитом Варшавским епископа Дионисия (Валединского). В июле 1923 г. Синод Константинопольской Церкви образовал в своей юрисдикции «Автономную митрополию Эстонии» и «Православную архиепископию Финляндии» [6, с.260–263]. Наконец, в ноябре 1924 г., уже при Патриархе Григории VII, Фанаром была «дарована автокефалия» части Русской Церкви на территории Польши. Сведущие люди уже тогда говорили, что польскому правительству эта автокефалия обошлась в три миллиона золотых, уплаченных в Стамбуле [10, с.137]. Сейчас уже документально установлено, что сумма взятки равнялась 12.000 фунтам стерлингов. На меньшее польский посол с Константинопольской Патриархией торговаться не смог, но министр иностранных дел Польши «оправдался» перед своим премьер-министром тем, что «в подобных случаях Фанар обычно берет больше» [21, с. 637].

Не прошла стороной Константинопольская Патриархия и мимо спровоцированных богоборческой властью внутренних нестроений в Русской Церкви, начав наводить мосты с большевиками и протезируемыми ими обновленческими раскольниками. Согласно советским источникам, в июне 1922 г., после ареста Патриарха Тихона, московский представитель Фанара архимандрит Иаков (Димопуло) «сообщил, что “его господин, святейший вселенский патриарх” мог бы прибыть на собор (обновленческий – *свящ. А. М.*) в Москву, признать Высшее церковное управление (обновленческое – *свящ. А. М.*), участвовать в суде над патриархом Тихоном – словом, сделать всё, что нужно Высшему церковному управлению, вплоть до низложения Тихона “по всем каноническим правилам”. Он дал понять, что в общем итоге это стоит: возвращения к моменту прибытия в Москву “его святейшества”

дома Константинопольского патриархата и 10.000 турецких лир» [8, с. 58].

Конечно, о закулисной деятельности константинопольского представителя в Москве архиепископ Иоанн знать не мог, но о странном поведении архимандрита Иакова можно было узнать и из открытых источников. В августе 1922 г. он уже как почетный член президиума присутствовал на съезде «Живой Церкви» в Москве. Еще одним участником съезда стал представитель Александрийского Патриарха архимандрит Павел (Катаподис). Как сообщали обновленцы, «по поручению представителя Константинопольского патриарха, архимандрита Иакова, произнес краткое приветствие от его лица архиепископ Антонин (Грановский, председатель ВЦУ – *свящ. А. М.*), он сказал: “Представитель Константинопольского патриарха, архимандрит Иаков [...] свидетельствует о своем сочувствии нашему церковному обновлению и о своей солидарности с нами. Честь и хвала ему!”» [7, с. 6–7] Согласно обновленческому журналу, архимандриты Иаков и Павел даже поучаствовали в обсуждении вопроса о женатом епископате, причем в ключе, вполне угодном для «живоцерковников» [7, с. 9].

Потеря «Живой Церковью» своих позиций после освобождения Патриарха Тихона летом 1923 г. не привела к сворачиванию контактов Фанара с обновленцами. Даже наоборот. Вместо прежнего ВЦУ во главе обновленческого раскола встал «Священный Синод» под председательством лжемитрополита Евдокима (Мещерского). На первом же заседании, 8 августа 1923 г., этот лжесинод постановил «восстановить связь с заграничными Восточными Православными Церквями». При этом «митрополит» Евдоким сообщил, что «7 августа к нему на Троицкое подворье являлись с официальным приветствием представители восточных патриархов: Константинопольского – архимандрит Иаков, и Александрийского – архимандрит Павел. Во время ответного визита архимандритом Иаковым было заявлено митрополиту Евдокиму, что о всех происшедших церковных переменах уже сообщено в благоприятном смысле Вселенскому Константинопольскому Патриарху» [4, с. 7].

Подробнее беседа Иакова (Димопуло) с Евдокимом (Мещерским) была описана в газете «Церковное Обновление» в заметке «Восточные патриархи против Тихона»: «В двадцатых числах июня текущего года я получил из константинопольской патриархии запрос о положении церковных дел в России. Я тогда же отвечал, что патриарх Тихон, как подсудимый, не может управлять церковью. Он живет частным образом, как бы на покое ... Надлежащей церковной властью, вполне соответствующей переживаемому страной моменту, является священный синод, состоящий из старейших и ученейших епископов, лучших пастырей и мирян. – Не признавайте никакой другой церковной власти, кроме синода, – писал я константинопольскому патриарху. По полученным ныне сведениям, мой доклад заслушан патриархией и по нему вынесена резолюция: поддерживайте общение со священным синодом и возможно чаще извещайте нас обо всем, что делается в российской церкви» [14, с. 4].

Унаследовавший в феврале 1924 г. после смерти архимандрита Иакова должность официального представителя Константинопольской Патриархии в Москве его племянник Василий (тоже Димопуло) вошел в еще более тесный контакт, как с советскими органами, так и с обновленческими раскольниками. Это вполне соответствовало и усилиям самого Фанара, стремившегося

заручиться поддержкой большевиков в своих крайне сложных отношениях с правительством Турции (на которое в тот момент они имели серьезное влияние). В результате действия Вселенской Патриархии на российском направлении быстро приобрели совершенно скандальный характер.

1 июня 1924 г. в «Известиях ЦИК» появилась статья с броским заголовком «Вселенский патриарх отстранил бывшего патриарха Тихона от управления Российской церковью». В статье было сказано: «Московский представитель Вселенского патриарха архимандрит Василий Димопуло сообщил представителю РОСТА следующее: “Мною получено только что из Константинополя сообщение о том, что Константинопольский патриарший Синод, под председательством Вселенского патриарха Григория VII, вынес постановление об отстранении от управления Российской Православной Церковью патриарха Тихона, как виновного во всей церковной смуте. [...]”. Вместе с тем Константинопольский патриарх посылает в Москву авторитетную комиссию из виднейших восточных иерархов для ознакомления с делами Российской Православной Церкви. [...] Одновременно Вселенский Патриарх признал Российский Синод официальным главой Российской православной церкви и запретил к священнослужению всех иерархов, бежавших из России в эмиграцию, во главе с Антонием Храповицким. Все эти иерархи предаются церковному суду».

Полученные из Константинополя бумаги, о которых Димопуло поведал представителю РОСТА, были представлены на открывшемся 10 июня 1924 г. обновленческом «Великом Предсоборном Совещании». В президиуме совещания вместе с видными раскольниками восседали представители Константинопольского и Александрийского Патриархов – архимандриты Василий и Павел. Почетным председателем «Предсоборного совещания» был избран Вселенский Патриарх. «Приветствие от Константинопольского патриарха Григория VII читал сам представитель его архимандрит Василий порусски» [15, с. 29]. «В приветствии говорится, что деятельность совещания привлечет внимание всего православного востока, чем больше будет положено любви в труды совещания, тем больше будет надежд, что дело умиротворения увенчается успехом и благословением святейших восточных патриархов», – пересказала выступление Димопуло обновленческая газета [16, с. 41]. «Пред Совещанием раскрываются подлинные грамоты Вселенского Патриарха об устранении п[атриарха] Тихона от управления церковью, об отмене (хотя бы временно) патриаршества на Руси, о признании Св. Синода единственной церковной властью в России, о признании неканоничным “архиерейского Синода Российской Православной Церкви за границей” и о предании суду архиереев-беженцев, занимающихся и до сих пор политической пропагандой. Эти грамоты с печатями и подписями Вселенского Патриарха Григория VII и его Свящ. Синода производят сильное впечатление не только на членов Совещания, но и на посторонних слушателей» [12, с. 4].

Упомянутые грамоты не были вымыслом обновленческой прессы. Весной 1924 г. Фарар действительно издал целый ряд угодных большевикам постановлений. Проживавшим в Константинополе русским архиепископам Анастасию (Грибановскому) и Александру (Немоловскому) было предписано помянуть за богослужениями только Константинопольского Патриарха и, соответственно, не помянуть Святейшего Тихона Московского. «По приглашению со стороны церковных кругов Российского населения»

(имелись в виду обновленцы) в Москву из Стамбула должна была отправиться «особая патриаршая комиссия», причем особо оговаривалось, что она «в своих работах должна опираться на те тамошние церковные течения, которые верны существующему в России правительству». Одновременно Патриарх Григорий VII пожелал, чтобы Патриарх Тихон «пожертвовал собой, немедленно удалившись от управления церковью» и чтобы вообще московское патриаршество было упразднено, «как родившееся во всецело ненормальных обстоятельствах в начале гражданской войны и как считающееся значительным препятствием к восстановлению мира и единения» [13, с 1–2].

В русской эмиграции были весьма встревожены такими действиями греков. Управляющий западноевропейскими приходами митрополит Евлогий (Георгиевский) писал 8 июня 1924 г. архиепископу Иоанну: «Документально доказано, что Цареградская Патриархия действует в контакте с большевиками и при живейшем участии Евдокима. Подкладка такая: Патриархию выпирают из Конст[антинополя]; цепляясь за свое место, она хочет опереться на сов[етскую] власть, а последняя обещает ей поддержку под условием разложения нашей церковной организации за границей. Маклером в этом деле является Евдоким, который хочет привлечь Конст[антинополь]скую Ц[ерковь] для борьбы с П[атриархом] Тихоном.

[...] Теперь нам стало известным, что в Москву направляется митрополит Фиатирский Герман, управляющий греческими приходами в Зап[адной] Европе, для того, чтобы воздействовать на П[атриарха] Тихона. В этой миссии м[итрополита] Германа ему, конечно, всячески будут содействовать советские власти и Евдоким, который уже ухитрился войти в контакт и привлечь на свою сторону Конст[антинопольского] Патриарха. Не исключается даже возможность, что Конст[антинопольский] Патриарх объявит П[атриарха] Тихона низложенным, чтобы подчинить своему влиянию всю Русскую Церковь, как это было до XIV в[ека]. На языке лукавых греков это называется “помочь” бедствующей Русской Церкви, а на нашем – это та же своего рода погоня за русскими концессиями, какими охвачены теперь все желающие делить шкуру русского медведя... Вы видите, какие папистические замыслы теперь зреют в Царьграде: там хотят подчинить себе Русскую Церковь, пользуясь нашим безвремением. Лакей Евдоким, лишь бы найти где себе опору, на всё соглашается».

В свете изложенной печальной ситуации митрополит Евлогий обращался к архиепископу Иоанну с просьбой: «Найдите какой-либо способ, чтобы предупредить П[атриарха] Тихона об этих замыслах греков, угрожающих большою опасностью для нашей церкви, желающих внести в нее новую смуту и подкапывающихся под нашего Патриарха. Надеюсь, что народ наш не пойдет за этими лукавыми и лстивыми греками, особенно если они свяжутся с Евдокимом, но нажим на Патриарха будет огромный, и его необходимо предупредить, чтобы эти господа не вырвали у него обманом или насилием какого-либо нежелательного и бесполезного для Церкви акта. За документальную достоверность всего здесь написанного я ручаюсь. Идет [определенный ход?] Конст[антинополь]ского Патриарха поглотить сначала все русские церкви за границей, а потом подчинить себе и всю Русскую Церковь. Большевики и прислужник их Евдоким всячески этому содействуют – первые, чтобы внести новую смуту и разложение в Церковь,

а последний – чтобы там найти себе опору» [9, с. 23–25]. Представляется, что митрополит Евлогий весьма точно изложил мотивы и фанариотов, и обновленцев, и большевиков. Православный русский народ не пошел за «лукавыми и лстивыми греками». Не пошел и архиепископ Иоанн. (Пошел только сам митрополит Евлогий, но до этого тогда было еще далеко.)

Опасения, как бы у Патриарха Тихона «не вырвали обманом или насилием какого-либо нежелательного и бесполезного для Церкви акта», не оправдались. 6 июня 1924 г. выписки из протоколов заседаний стамбульского Синода по русским церковным делам были ему отправлены архимандритом Василием. Глава Православной Российской Церкви ответил самому Григорию VII: «Прочитав указанные протоколы, Мы немало смутились и удивились, что представитель Вселенской Патриархии, глава Константинопольской Церкви, без всякого предварительного сношения с Нами, как с законным представителем и главою всей Русской Православной Церкви, вмешивается во внутреннюю жизнь и дела автокефальной Русской Церкви». Патриарх Тихон подчеркивал, что за епископом Константинопольским Священные Соборы «признавали и признают первенство перед другими автокефальными Церквями чести, но не власти». «Помним и то правило, что, “не быв приглашены, епископы да не приходят за пределы своей области для рукоположения или какого-либо другого церковного распоряжения”. А потому всякая посылка какой-либо комиссии без сношения со Мною, как единственно законным и православным Первоиерархом Русской Православной Церкви, без Моего ведома незаконна, не будет принята русским Православным народом и внесет не успокоение, а еще большую смуту и раскол в жизнь и без того многострадальной Русской Православной Церкви» [1, с. 322].

Антиохийский Патриарх Григорий IV летом 1925 г. (уже после кончины Святейшего Тихона) в письме митрополиту Антонию (Храповицкому) дал следующую оценку выступлению Константинопольской Патриархии и ответу на него из Москвы: «Считаю приятным долгом заявить Вам, возлюбленный владыка-брат, что я признаю факт подобного вмешательства совершенно недопустимым, весьма прискорбным и ни на чем не основанным, а ответную грамоту (почившего) Свя[ейшего] Патриарха Тихона, в такой деликатной форме отклонившую сие незаконное вмешательство, – в высшей степени тактичным, очень важным и достойным восхищения документом» [19, с. 4]. Действительно, контраст между поведением двух Патриархов – святого Тихона Московского и Григория Константинопольского – был разительным и не чувствовать это было нельзя.

В октябре 1924 г. обновленческим «Синодом» в очередном циркуляре вновь был возглашен призыв: «Помните, Тихон не вождь Церкви Православной, а глава секты, идущей против жизни и интересов подлинной Православной Христовой Церкви». Это утверждение подкреплялось сообщением о том, что «Константинопольский патриарх Григорий VII на запрос греческих церквей г. Владикавказа, какому епископу подчиняться, Синодальному или Тихоновскому, ответил, что единственно законным епископом является Синодальный» [11, л. 56]. В подтверждение единства греков с обновленцами «6 ноября 1924 г. на заседании раскольнического лжесинода в Москве, по предложению его председателя «митрополита» Евдокима, присутствовавшие представители Восточных Патриархов – архимандриты Василий (Димопуло) и Павел (Катаподис) – были «оба единогласно избраны почетными членами

синода» [17, с. 75].

При этом одними только протокольными моментами общение греческих представителей с обновленцами не ограничивалось. Свое единство с раскольниками они выражали и более значим образом. Так, украинский обновленческий «архиепископ» Лоллий (Юрьевский) сообщал о Василии (Димопуло) и Павле (Катаподисе), что они «имеют не только официально-дипломатические сношения с Священным Синодом, но и входят с синодальными иерархами в евхаристическое общение, участвуя с ними в совершении богослужений». Он описывал имевший место 8 ноября 1924 г. случай сослужения архимандрита Василия обновленческому «епископу Александровскому» Алексию (Рождественскому) в поселке Струнино Владимирской епархии, особо умиляясь тем, что Димопуло «после литургии благословлял верующих, как олицетворявший собою самого вселенского патриарха» [5, с. 1–2].

В дальнейшем, после кончины Патриарха Тихона, ситуация только ухудшалась. Занявший в июле 1925 г. Вселенский Престол Патриарх Василий III продолжил просоветскую и прообновленческую политику. В сентябре 1925 г., в преддверии очередного обновленческого лжесобора, он направил главе раскольников Вениамину (Муратовскому) как «возлюбленнейшему во Христе брату и сослужителю» письмо, в котором писал: «Заочно соприсутствуем с Вами. [...] Дух и любовь нашей и прочих братских церквей смотрит на вас и поможет Вам благополучно закончить дело» [2, с. 7]. В силу такого единства с раскольниками Василий III был заочно объявлен «Почетным Председателем Президиума Собора». Его же представитель, архимандрит Василий, принял участие в обновленческом лжесоборе вполне явным образом, войдя в состав его президиума. Начало «Собора» было предварено 1 октября 1925 г. службой в захваченном раскольниками храме Христа Спасителя. «Божественную литургию, – сообщала обновленческая газета, – совершали 7 архиереев, по числу семи таинств святой церкви, [...] в сослужении представителя Вселенского Константинопольского патриарха архимандрита Василия (Димопуло) и 11 заслуженных протоиереев и целом штате протодиаконов и диаконов» [18, с. 111]. 10 ноября 1925 г. сформированный лжесобором «Священный Синод» избрал свой президиум, в нем, как и прежде, почетными членами были означены и Василий (Димопуло), и Павел (Катаподис) [3, с. 1].

Конечно, бумажное общение уронивших донельзя свое достоинство Восточных Патриархов с обновленцами с точки зрения подлинно церковного сознания нисколько не добавляло раскольникам каноничности. Очень хорошо это выразил митрополит Сергей (Страгородский), который в сентябре 1926 г. писал: «Указание на то, что некоторые Патриархи, например, Константинопольский и, в последнее время, Иерусалимский, обменялись с Синодом посланиями, нас мало убеждает. Мы знаем, что в единстве Церкви находятся лишь те, кто находится в общении со своим законным епископом и патриархом; что отлученный своим патриархом не может быть принят в общение другими [...]. Значит, если Патриархи Константинопольский и Иерусалимский вошли в общение с обновленцами, тем хуже для Патриархов. [...] Общение Константинопольского Патриарха с обновленцами может только Патриарха сделать обновленцем, а не обновленцев православными» [20, с. 1–2].

Продолжать описание канонических бесчинств Константинопольской Патриархии можно и дальше. Сильный резонанс, например, вызвали попытки греков провести «Вселенский Собор», причем при участии в нем российских обновленцев в качестве полноправных членов. При следующем Патриархе Фотии II ситуация в лучшую сторону не изменилась, напротив, усугубилась захватом Фанаром русских западноевропейских приходов в 1931 г. (против чего Москва энергично, но безуспешно протестовала). Однако составление полного перечня претензий, которые можно предъявить Константинополю, не является целью настоящей статьи. Уже приведенных фактов, как кажется, достаточно для того, чтобы понять: у архиепископа Иоанна, как и у других стойких «тихоновцев», хватало причин не доверять Вселенскому Престолу и, тем более, не идти антиканоническим путем в его юрисдикцию.

Литература:

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М.Е. Губонин. – М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. – 1064 с.
2. Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – 1926. – № 6 (2).
3. Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – 1926. – № 7 (3).
4. Вестник Священного Синода Российской Православной Церкви. – 1923. – № 1.
5. Голос Православной Украины. – 1925. – № 5.
6. *Ермилов П.* Константинопольская Православная Церковь [1908–1948 гг.] // Православная энциклопедия. – Т. 37. – М.: ЦНЦ ПЭ, 2015. С. 256–275.
7. Живая Церковь. – 1922. – № 8–9.
8. *Иванов С.Н.* Хронология обновленческого «переворота» в Русской Церкви по новым архивным документам // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. – 2014. – Вып. 3 (58). С. 24–60.
9. История в письмах: Из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). В 2 т. / Подгот. изд., предисл и коммент. Ю.Л. Сидякова. – Тверь: Булат, 2015. – Т. 2. – 528 с.
10. *Свитич А.К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917– 1950: Сборник. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. – С. 87– 293.
11. ЦГАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 12.
12. Церковная жизнь. – 1924. – № 1.
13. Церковная жизнь. – 1924. – № 2.
14. Церковное Обновление. – 1924. – № 1.
15. Церковное Обновление. – 1924. – № 7–8.

16. Церковное Обновление. – 1924. – № 9–10.
17. Церковное Обновление. – 1924. – № 17–18.
18. Церковное Обновление. – 1925. – № 14.
19. Церковные ведомости. – 1925. – № 17–18.
20. Церковные ведомости. – 1927. – № 9–10.
21. *Чибисова А.А.* К вопросу о получении автокефалии Польской Православной Церковью // Церковь. Богословие. История: Материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). – Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2015. – С. 632–638.

Жизнеописание подвижника благочестия священника Иоанна Афанасьевича Димитревского (Пензенская епархия)

В статье повествуется о жизни и служении священника Пензенской епархии Иоанна Димитриевского. Выявляются характерные черты русского иерея.

Ключевые слова: *служение, иерей, религиозность, рвание о прихожанах, усердие.*

V. Druzhinin,
Penza Theological Seminary

Hagiography of the piety devotee priest John Afanasyevich Dimitrievsky (Penza diocese)

The article tells about the life and ministry of the priest of Penza diocese John Dimitrievsky. Characteristic features of the Russian priest are identified.

Keywords: *service, priest, religiousness, zeal of the parishioners, diligence.*

Будучи в преклонных годах, хочу рассказать о моем прапрадеде священнике Иоанне Афанасьевиче Димитревском, который является дядей по мужской линии историка В.О. Ключевского.

Священник Иоанн родился в 1822 году в семье диакона церкви с. Ключи Чембарского уезда Пензенской области. В 1844 году он окончил Пензенскую духовную семинарию. В 1845 году епископом Пензенским и Саранским Амвросием Вторым был рукоположен в сан священника и 36 лет прослужил настоятелем храма Всемилоственного Спаса в селе Трубетчина Мокшанского уезда. В 1846 году за роспись святого алтаря удостоился первой награды – Благословения Преосвященнейшего Амвросия Второго. В 1848 году он снова получил архипастырское благословение за приобретение парных золотых риз. В 1851 году за усердное служение, похвальное поведение и старания о благоукрашении приходского храма владыкой Амвросием награжден набедренником.

В 1857 году владыка Варлаам вручил отцу Иоанну медаль в память о Крымской войне 1853–1856 гг.

В 1875 году владыка Григорий вручил отцу Иоанну бронзовый крест в честь освобождения Болгарии от турецкого ига, а также церковную награду – скуфью.

Жена о. Иоанна – Ольга Иоанновна, дочь священника. Родилась в 1827 году и, прожив долгую жизнь, скончалась в 1914 году. Была похоронена около церкви с. Трубетчина.

Дети отца Иоанна. Сын Евгений, 1848 года рождения, окончил Пензенскую духовную семинарию, а затем медико-хирургическую академию. Проходил службу в Русской армии врачом, дослужился до чина генерал-майора. Находясь на пенсии, жил в с. Трубетчина. Скончался в 1919 году.

Дочь отца Иоанна – Раиса. Родилась в 1847 году, была замужем за протоиереем и благочинным Николаем Стефановичем Ювенским (1847–1932 гг.). Последний был репрессирован в 1932 году и умер в следственном изоляторе Лунинского ОГПУ Пензенской области.

Сын Николай (1850 года рождения) окончил Пензенскую духовную семинарию, учился в юнкерском военном училище. Умер совсем молодым. Обстоятельства и дата смерти неизвестны.

Дочь Татьяна. 1848 года рождения. Была замужем за священником. Обстоятельства ее жизни и смерти неизвестны.

Родственники и сослуживцы отца Иоанна по-доброму отзывались о нем. Привожу выдержки из некролога, опубликованного в «Пензенских епархиальных ведомостях» в 1882 году (умер отец Иоанн 21 февраля 1882 года). «С первых лет его служения, – говорится в некрологе, – отец Иоанн заботился об украшении приходского храма. При нем были обновлены все три иконостаса и большая часть икон была украшена серебряными ризами».

Выдающейся чертой характера отца Иоанна как священника была его глубочайшая религиозность. Домашние его рассказывали, что он не мог без слез читать Последование ко Святому Причащению, нередко плакал во время богослужения, особенно при совершении Евхаристии. Один раз в этот великий момент, проливая слезы о том, что он, недостойный служитель, дерзает быть совершителем высочайшей тайны, пастырь ощутил необыкновенный ужас и трепет, объявивший всё его существо. Святой алтарь весь наполнился ослепительным светом, от которого батюшка пал ниц в каком-то сладком и приятном изнеможении. Об этом событии он сообщил только своим семейным, и рассказ о чуде стал передаваться вместе с другими благочестивыми воспоминаниями об Иоанне Афанасьевиче из поколения в поколение в нашем роду.

Для прихожан отец Иоанн был добрым пастырем, другом, отцом и руководителем. Радости и печали, которые выпадали на долю его духовных чад, он принимал близко к сердцу. Речь его была простой и душевной. «Не надо роптать и падать духом, – говорил он плачущим от горя. – В жизни своей я убедился опытом, что Промысел Божий мудро ведет нас к лучшему... Прибегни с верой в молитве к Сладчайшему Иисусу, Пречистой Его Матери и угодникам Божиим – святому Николаю и преподобному Сергию Радонежскому, и ты получишь облегчение».

Он с одинаковым добросердечием и вниманием беседовал и с богатым купцом, и с нищей старухой. Придя с требой в дом прихожанина, он не уходил без того, чтобы не посидеть у бедняков, не поговорив с ними о жизни и не преподав им слова утешения.

В духовной семинарии во время его учебы в соответствии с реформой 1840–1845 гг. преподавались такие предметы, как сельское хозяйство,

землеустройство и медицина. Вот почему он, когда бывал в семье больного прихожанина, кроме утешения, подавал советы, как облегчить страдания больного.

Не чуждался отец Иоанн и скромной трапезы у бедного человека, дополняя ее душевспасительной беседой. Никто при этом никогда не видел его в нетрезвом виде.

Характер его был кроткий, но твердый. Он никогда не выходил из себя при неудачах, не предавался шумной радости при счастливых обстоятельствах, не падал духом в тяжелые моменты жизни. Суетность и тщеславие, угодливость сильным мира сего не были его слабостью. Он не искал ни наград, ни почестей.

Не мудрено, что высокопоставленные духовные лица относились к нему с уважением и любовью. Ректор семинарии архимандрит Евпсихий, бывая в с. Трубетчина, никогда не проезжал мимо его дома. Он считал весьма приятным для себя побеседовать с отцом Иоанном. Пензенский владыка Григорий также любил заезжать в его дом и весьма уважительно относился к его просьбам и мнению. Местные помещики Якоби, Жедерев, богатые купцы, его прихожане принимали иерея как почетного гостя.

Отец Иоанн был скромен во всем, в том числе и в своем одеянии. Суконный полукафтан, подпоясанный кушаком, и простые сапоги составляли его обычный наряд. Рясу он считал чуть ли не в числе церковных облачений и надевал только в праздники и при торжественных случаях.

Многие при первом впечатлении готовы были обвинять отца Иоанна в скупости. Однако, узнавши его ближе, никогда бы не решились назвать недостатком ту расчетливость и аккуратность, которые украшали пастыря. Материальные условия жизни семьи отца Иоанна были весьма трудными, впрочем, как и у многих других сельских священников. Поступавшие к Преосвященному отчеты благочинных рисовали безрадостную картину материального состояния пензенского духовенства, в чем он и сам неоднократно убеждался при личном обозрении епархии. Так, например, из Мокшанского уезда сообщалось: «Духовенство поставлено в необходимость ждать насущного для своего существования только от подающих прихожан. Подаяния эти состоят из тех же копеек старинными ассигнациями, какими прихожане вознаграждали духовенство лет 20 тому назад. Что касается до низших членов клира, то у них видна скудность постоянная. Нередко случается, что причетники в летнее время нанимаются у крестьян выжать одну или две десятины ржи, чтобы сделать хоть небольшое подспорье своему бедному содержанию. Эта зависимость роняет духовенство в глазах прихожан и в невыгодном свете представляет отношения духовенства и прихожан». Дальше говорится, что и от самих прихожан трудно ожидать помощи, поскольку бедность многих крестьян доходит до невероятности. Это собственными глазами видят члены причта, приходящие совершать освящение крестьянских жилищ. После чина освящения жилища приступали к кроплению домашнего скота. И вот здесь-то оказывается, что и кропить-то в общем некого: вся крестьянская живность заключает в себе одну только

лошадь или овцу, а чаще всего несколько кур».

Отец Иоанн, по вступлении на место, заботится о четырех сестрах-сиротах жены до вступления их в замужество. Он содержит в училище своего брата и помогает ему до определения на службу. По выходе своего отца за штат содержит его с тремя дочерьми. Даже за полтора месяца до своей смерти сердобольный отец Иоанн выдал в замужество находящуюся у него на воспитании бедную девушку – племянницу.

Относясь с истинно-христианской любовью к сиротам своих родственников, пастырь главной задачей считал воспитание своих детей. Обращаясь с детьми благоразумно твердо, отец Иоанн никогда не употреблял в отношении их суровых мер. Словом и собственным примером глубоко религиозного человека он воспитывал в них преданность вере, честность, сострадательность и сознание долга честного труда.

Большим испытанием для священнослужителя стал пожар в селе 1867 года, который принес большие страдания прихожанам. В это время ему пришлось содержать сына Дмитрия в медико-хирургической академии. Следует отметить, что в этот период отцу Иоанну помогали богатые прихожане, которые чтили своего духовного наставника – благочестивого настоятеля сельского храма. Так Промысел Божий наградил отца Иоанна и утешил в период испытаний.

В конце жизни болезни стали для пастыря новым испытанием. Недуг глаз – катаракта – привел к полной потере зрения за два месяца до смерти. Развивающаяся болезнь сердца послужила причиной паралича, от которого и скончался священнослужитель. К умирающему отцу Иоанну слетелись все его дети и внуки. Вера и надежда на волю Божию не покидали его до последнего момента земной жизни. Перед кончиной к нему явился священник, пришедший сразу после Божественной литургии в полном облачении и со Святыми Дарами. При осязании края священнических риз в памяти бывшего служителя Престола Божия всплыли воспоминания о недавнем прошлом, когда он сам приобщал Божественных Тайн своих прихожан.

21 февраля 1882 года иерей Иоанн Димитревский мирно и тихо скончался. 24 февраля его тело предали земле в присутствии восьми священнослужителей и огромного числа прихожан. Все пришедшие почтить память пастора громадной массой устремились в храм, чтобы отдать последнее целование тому, кто словом и делом учил их любви, терпению и умению прощать. «Прощай, наш добрый духовный отец!», «Прости, родименький!», «Прощай, мой крестный батюшка!» – слышалось в народе. Многие плакали навзрыд.

С детских лет я слышал от моей бабушки Антонины, внучки отца Иоанна, рассказ о своем дедушке. Супруга пастыря, Ольга, которая на 22 года пережила мужа, рассказывала потомкам, в том числе и моей матери, о благочестии прадеда, иерея Иоанна Афанасьевича. С большой радостью, как предание, я доношу память о прадеде своим детям и внукам.

Литература:

1. ПЕВ, 1882, – №3. – С. 26–36
2. Клировые ведомости храма Всемилоственного Спаса с. Трубетчино Мокшанского уезда за 1851–1880 гг.
3. Дворжанский А.И. История Пензенской епархии. – Книга 1. –С. 128–129.

Церковь и современная Россия

УДК 281.93: 322

*Протоиерей Максим Козлов,
Учебный комитет Русской Православной Церкви*

Русская Православная Церковь и современная российская государственность

В статье рассматривается проблема взаимоотношения Церкви и государства Российского. Постулируется идея возможного нравственно оправданного единства Церкви и государства при сохранении самостоятельности и первой, и второго.

Ключевые слова: Церковь, государство, отношения, единство, самостоятельность, ценности.

*Archpriest Maxim Kozlov,
Educational Committee of the
Russian Orthodox Church*

Russian Orthodox Church and modern Russian statehood

The article considers the problem of relations between the Church and the Russian state. It postulates the idea of a possible morally justified unity of the Church and the state, while maintaining both the former's and the latter's independence.

Keywords: Church, state, relationship, unity, independence, values.

Проблема взаимоотношений Церкви и государства, Церкви и общества вызывает в нашей стране повышенный интерес как в церковном сознании, так и в обществе в целом. Думается, это обусловлено в первую очередь тем переломным моментом в своем развитии, который переживает Россия. По какому пути она пойдет дальше? Какое влияние на жизнь общества, его социальные структуры, на деятельность органов власти, на внутреннюю и внешнюю политику государства будут оказывать православные христиане как носители традиционных духовных ценностей, как члены сообщества, объединенного единой верой и (по крайней мере, так и должно быть) единым мировоззрением? Какие пути внутреннего самоопределения в нынешней политической ситуации допустимы и полезны для каждого из нас, православных русских людей? Насколько велика должна быть инициатива иерархов, чтобы успевать в лечении язв нашего больного времени? Где границы социальной активности Церкви, ее действенного участия в жизни народных масс? Осветить и даже просто попытаться ответить на все эти вопросы, по нашему глубокому убеждению, невозможно без обращения к жизненному историческому опыту Церкви.

Священное Писание и учение святых отцов говорит, что Церковь основана Самим Богом, но оно говорит также, что и государство имеет свое начало в предначертаниях Промысла Божия о мире. Как то, так и другое являются божественными установлениями, и целью их является временное и вечное благо человека. Бог есть Творец не только человека, но и общества. Он вложил в природу человека любовь к общественной жизни, вселил в человека стремление к общению с другими людьми. Сама Церковь, как Тело Христово, призвана утолять запросы не только отдельных личностей, но и стад церковных, целых народов и государств, а через них – всего человечества, спасать (как мы возглашаем во время литургии) «всех и вся». Не случайно свое историческое бытие православие проходит как единство Поместных, то есть, по сути, национально-государственных Церквей, находящих реально-конкретное воплощение в своем народе, в своем государстве, в своей власти, в своем воинстве.

Богоустановленность принципа государственной власти неоднократно свидетельствуется в Священном Писании (Дан. 4, 14; 5, 21; Притч. 8, 15–16; Сир. 17, 14–15; Ин. 19, 10–11). Христос, Владыка неба и земли, подчиняется власти Пилата, так как признает, что власть, которою Пилат пользуется, дана ему Богом: Не имаша власти ни единыя на Мне, аще не бы ти дана свыше (Ин. 19, 11), – сказал Христос Пилату, когда тот указал Ему на свою власть.

Мысль о природе власти подробно развил в своих Посланиях великий апостол народов – Павел. Напомним здесь только начало 13-й главы Послания к Римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13, 1–2). Хотя об этом писалось уже не раз, нелишне будет привести здесь толкование этого текста у святых отцов.

Святитель Иоанн Златоуст (Гомил. 23, 1 на Посл. к Рим. 13) говорит, что в данном месте у апостола речь идет о самом принципе власти, а не о власти каждого начальствующего. «Как это, – спрашивает Златоуст, – неужели всякий начальник от Бога? – Не то говорю, – отвечает он, – речь не о каждом начальнике в отдельности, а о самой власти. Существование властей, причем одни начальствуют, а другие подчиняются, и то обстоятельство, что всё происходит не случайно и произвольно, так, чтобы народы носились туда и сюда, подобно волнам, всё это я называю делом Премудрости Божией. Поэтому апостол не сказал, что нет начальника, который был бы поставлен не от Бога, но, рассуждая вообще о существовании власти, говорит: нет власти аще не от Бога, сущим же власти от Бога учинены суть». В этом же смысле толкует слова апостола Павла и св. Исидор Пелусиот (Послание к Дионисию), а Бл. Августин положительно говорит, что все царства земные установлены Божиим Промыслом (О граде Божиим V, 1). Из всех этих толкований явственно следует, что св. отцы приведенное здесь учение ап. Павла понимали как направленное против анархии и как устанавливающее значение самого принципа власти. Это учение Священного Писания Нового

Завета тем более имеет значение, что государственная власть, о которой говорит ап. Павел, была не христианская, а языческая, преследовавшая всякого, кто не хотел поклоняться языческим богам. И между тем Священное Писание всё-таки признает, что она от Бога, и учит христиан покоряться ей. Отсюда видно, что принцип повиновения государственной власти имеет общее значение, и поэтому отказ в этом повиновении со стороны христиан как граждан на основании того, что властьпредержавшие не исповедуют их веры или даже враждебны ей, никогда не может считаться нормой. В случаях, когда государственная власть поступает несогласно с нравственными требованиями, Церковь имеет обязанность и право протестовать и повлиять на государственную власть, чтобы она оставила губительное направление; но государственная власть как может принять, так может и отвергнуть влияние Церкви и действовать совершенно самостоятельно, а Церковь должна удовлетвориться тем, что исполнила свой долг, и терпеливо переносить действие закона, нарушающего вечную правду, пока ненормальное состояние продолжается в государстве (будь то три века в Империи древней или семь десятилетий в Империи новейшей).

Более того, ап. Павел увещает христиан также молиться за современных ему царей-язычников и благодарить за них Бога (1 Тим. 2, 1–2). Зная историю иудейских и языческих гонений на христиан в Римской империи, зная и нашу российскую историю XX столетия, как нам понять эти слова апостола? Глубокое объяснение этих слов находим у выдающегося богослова нашей Церкви XIX столетия св. митрополита Московского Филарета (Дроздова): «Неужели, – спрашивает он, – гонители и гонения могут быть предметом благодарности?»

Недоумение может быть устранено, если примем в рассуждение, что св. апостол есть не просто наставник, но наставник богодухновенный... Павел видит современный мрак царств языческих, и Дух в нем Божий провидит будущий свет царств христианских. Взор богодухновенно пронизывает будущие веки, встречает Константина, умиротворяющего Церковь и освящающего верою царства; видит Феодосия, Юстиниана, защищающих Церковь от ересей; конечно, видит далее Владимира, Александра Невского и других распространителей веры, защитников Церкви, охранителей православия. После этого неудивительно, что св. Павел пишет: молю творити не только молитвы, но и благодарения за царя и всех иже во власти суть, потому что будут цари и власти не только такие, за которых надобно молиться со скорбью... но и такие, за которых, как за драгоценный дар Божий, должно благодарить с радостью» [1, с. 34-35].

Вот и наша Церковь, не без скорби, конечно, приносила молитву о властях с упованием, что кончатся времена таковых испытаний и искушений. Ныне мы видим, сколь основательно было это упование.

Обратимся теперь кратко к некоторым вехам церковной истории. Как следует из вышесказанного, Апостольская Церковь, как и ее ветхозаветная предшественница, Церковь закона и пророков, утверждала сотериологическое служение государства высшим целям Царства Божия.

Даже трехвековое демоническое, антихристианское противление языческой империи эпохи гонений не соблазнило и не поколебало отцов и учителей Церкви тотчас же принять Римское государство в лоно Церкви, как только оно прекратило безумие гонений. Союз с христианизированным, то есть высветленным изнутри, православным духом государством, был достопамятным триумфом Церкви, ее великим праздником, настолько самоочевидным и бесспорным для нее, что не вызвал никаких теоретических споров и ересей, явился подлинным *consensus patrum* (соборным мнением всех отцов). Для них невозможным было считать религию делом частным, личным, не связанным с жизнью общественной, как утверждают ныне иные церковные историки, будто бы стремящиеся спасти христианство от «порчи» или «искажения» через соприкосновение его с интересами государства. Созидание святой личности, убеленной души народной, освященной государственности совместным трудом Церкви и носителей власти было задачей, поставленной в Византии при Константине Великом и впоследствии воспринятой Русью при святом князе Владимире.

Церковь и государство не должны быть враждебны друг другу. Кесарево и Божие не должны быть в конфликте, но в полной гармонии и согласии должны совместно развивать свою деятельность, не упраздняя при этом свободы и самостоятельности каждого в его собственной автономной области. Отношения между Церковью и государством в Византии, а затем и на Руси принципиально определились по типу симфонии, который наиболее отчетливо был сформулирован св. императором Юстинианом Великим в предисловии к 6-й новелле (1 марта 535 г.). Это предисловие вошло в Славянскую Кормчую: согласно Юстиниану, Церковь и государство (в его терминологии – священство и царство) суть два дара милости Всевышнего человечеству, то есть два порядка вещей, вытекающих из единого источника – учредившей их воли Божией – и потому, во имя послушания этой воле, должны существовать в полной согласии («симфонии») между собой. Церковь ведает делами божественными, небесными. Государство – человеческими, земными. Но в то же время священство в союзе с властью направляет всю общественную жизнь по путям, угодным Богу, а государство всемерно печется о хранении церковных догматов и чести священства. Здесь уместно вспомнить, что уже Константин Великий определял себя как епископ для внешних дел, придавая при этом званию епископа то ограниченное значение управителя, наблюдающего за финансовыми и административными делами общины, которое ему принадлежало в ранней Церкви. Это положение «внешнего епископа» давало императору возможность оказывать самое широкое влияние в Церкви, вплоть до созыва и председательствования на Вселенских Соборах, что не вызывало ни малейшего возражения ни на Востоке, ни на Западе. Более того, в ряде случаев только общепризнанный для подданных авторитет византийских императоров, их твердая и общеобязательная верховная власть могли обеспечить ход соборных заседаний до благополучного конца, чему, как свидетельствуют, например, данные III Вселенского Собора, всячески мешали еретики и те смуты, которые они возбуждали.

При такой идеальной симфонии государство и Церковь мыслятся двумя различными функциями одного и того же организма. В «Эпанагоге», законодательном сборнике конца IX в., подготовленном, вероятно, св. патриархом Фотием, единство мирской власти и священства уподобляется единству человека, состоящего из души и тела; каждой природе соответствует управляющая ею власть: императора – телом, патриарха – душой. Как указывает А.В. Карташев [2, с. 72], такой язык и такие образы утверждают иррациональность, неопределимость пограничной черты между Церковью и государством, так же как иррационален простой, но таинственный факт единой и в то же время двухсоставной природы человека... Антиномия сочетания «Царства от мира сего», государства с Царством Божиим «не от мира сего» переживается в религиозном опыте православия не как абсурд и парадокс, а как последовательный постулат веры в Боговоплощение: «неслиянное и нераздельное», то есть иррациональное, но в высшей степени реальное сочетание полюсов бытия... Эта формула разрешает для нас и норму соотношений Церкви и государства, Церкви и общественных структур.

Теперь хотелось бы коснуться вопроса монархической государственности и смысла чина коронации. Существует несколько редакций чина венчания на царство. Одна из них была издана при коронации Государя Императора Павла Петровича, другая вошла в книгу об избрании на царство Великого Государя Царя и Великого князя Михаила Федоровича. Также чин венчания входит в книгу молебных пений Православной Кафолической Церкви, изданной в Берлине в XIX в., и, невзирая на иногда существующие текстуальные различия, все три варианта, во-первых, едины по смыслу, во-вторых, восходят к единым же византийским образцам. Смысл этого священнодействия состоит в том, что царь благословляется Богом не только как глава государственной или гражданской администрации, но прежде всего – как носитель теократического служения, служения церковного, как наместник Бога на земле.

Это выражено прежде всего в центральной молитве чина, в молитве «Господи Боже наш Царю Царствующих и Господь Господствующих», где сказано, что «Царь поставлен над языком Твоим», то есть не над нацией, не над государством, но над народом Божиим, над Церковью.

Это может вызывать непонимание и враждебность: с одной стороны, клерикализм в католическом духе настаивает на размежевании государства с Церковью, и мы не должны в данном случае удивляться, что в наше время католицизм признал в качестве нормы принцип отделения Церкви от государства. Это была точка зрения средневекового возрожденческого католицизма, настаивавшего на первом месте духовенства не только в Церкви, но и в государстве. Был и в русской истории церковный деятель этого же направления – Патриарх Никон. С другой стороны, еще в XIX веке некоторые иноверцы недоумевали, а уж тем более будут недоумевать ревнители религиозной свободы в веке нынешнем, почему национальный русский гимн был молитвой за православного царя. Таковые не понимали или, напротив, очень хорошо понимали, что православный царь есть лучшая гарантия свободы всех религиозных конфессий.

Действительно, в государстве формально более или менее унитарном и неправославные конфессии имели чрезвычайно широкие права внутренней автономии – религиозно-культурной, иногда даже судебно-законодательной. Мусульмане жили по своим законам, судились у своих судей, сохраняли систему церковных имений. Иудейские общины очень долго управлялись кагалами. Не забудем то, что к началу XX в. в каждом губернском городе был костел, а в Саратове была католическая духовная семинария. И не можем мы забыть, что стало со всеми неправославными исповеданиями в России после падения православного царства. Так что неудивительно, что царь, верховный покровитель Православной Церкви, был хранителем духовных традиций и других религиозных общин.

Встает вопрос: органично ли выражено в чине венчания на царство теократическое понимание царской власти для церковного сознания или оно навязано Церкви чуждой, государственной силой?

Думается, двух ответов быть не может. Взглянем на чин епископской хиротонии, о которой никто не скажет, что он составлен под влияние государства. В тайносовершительной молитве этого чина читаем: «Сего укрепи, якоже укрепил еси святых Твоих апостолов и пророков, якоже помазал еси царей, якоже освятил еси архиереев».

Цари, таким образом, стоят в одном ряду с пророками и архиереями, а присутствие в начале этого ряда апостолов говорит о том, что составители чина имели в виду не один ветхозаветный, но, в первую очередь, новозаветный период. Если мы обратимся теперь хотя бы к некоторым основным вехам церковной истории, то станет понятно, что только в XX столетии мог возникнуть вопрос о том, смотрела ли Церковь именно на монархическую государственность как на преимущественно богоустановленную.

Апостол Павел призывал молиться с благодарением за царей уже в ту эпоху, когда цари были гонителями Церкви Христовой. Святой равноапостольный император Константин Великий именовал себя епископом внешних дел Церкви. Ни один из семи Вселенских Соборов не был созван помимо воли и без непосредственного руководящего участия византийских императоров. В период от правления императора Юстиниана до Патриаршества святителя Фотия Константинопольского в церковном праве сформировалась и была подробнейшим образом зафиксирована теория симфонии, соработничества священства и царства в деле окормления не только отдельных личностей, но и целых стад церковных, в деле приготовления самой души народа в его воинстве, его власти к восприятию Царства Божия. Если мы вспомним нашу отечественную историю, то нельзя не указать, что венчание на царство Ивана Васильевича IV Грозного воспринималось и им самим, и всем нашим народом не только как государственный акт, но прежде всего как взятие им на себя преимущественного попечения о Вселенском православии в качестве наследника православных византийских василевсов. Наконец, если мы обратимся к наследию того иерарха, которого современники называли Всероссийским патриархом, – к наследию святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского, то мы

увидим в его Словах на царские дни разработанную теорию священного царства, каковое в его сознании безусловно отождествлялось с российской имперской государственностью.

Приведем только краткий отрывок из его Слова в день рождения государя Николая Павловича, произнесенного в 1851 г.: Бога бойтесь. Царя чтите (1 Пет. 2, 17). Да будет неразрывен союз сих двух заповедей, прекрасный и благотворный. Народ, благоугождающий Богу, достоин иметь благословенного Богом царя, народ, чтящий царя, благоугождает через сие Богу, потому что царь есть устроение Божие. Как небо, бесспорно, лучше земли и небесное лучше земного, также, бесспорно, лучшее на земле должно быть то, что устроено по образу небесного, чему и учил Бог Боговидца Моисея: Виждь, да сотвориши по образу, показанному тебе на горе (Исх. 25, 40), то есть на высоте Боговидения. Согласно с ним Бог по образу Своего небесного единоначалия устроил на земле царя, по образу Своего вседержительства

– царя самодержавного, по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века, – царя наследственного. О, если бы все цари земные довольно внимали бы своему небесному достоинству и к положенному их чертам образу небесному верно присоединяли требуемые от них богоподобные правду и благодать, небесную недремленность, чистоту мыслей и святость намерений и деятельности. О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устроение царства земного по образу небесному и постоянно себя ознаменовывали чертами того же образа – благоговением и любовью к царю, смиренным послушанием к его законным повелениям, взаимным согласием и единодушием, и удаляли бы от себя всё, чему нет образа в небесах, – превозношение, раздор, своеволие, своекорыстие и всякое зломысленное намерение и действие. Всё, по образу небесному благоустроенное, по образу небесному было бы блаженно. Все царства земные были бы достойным преддверием Царства Небесного.

Царь, по учению святителя Филарета, есть носитель власти Божией, той власти, которая, существуя на земле, является отражением Небесной Вседержавной Власти Божией. Царство земное есть образ и преддверие Царства Небесного, а потому, естественно, из этого учения вытекает, что только то земное общество благословенно и содержит в себе семя благодати Божией, одухотворяющей и освящающей это общество, которое своей главой имеет верховного носителя власти и помазанника – царя. В самом понятии об обществе заключается мысль о некоем центре, вокруг которого объединяются множества. Помимо той глубокой мудрости, какой веет от этих слов Первосвятителя Московского, какая в них видна глубина чувства, искренность сердца, проникающего в самый дух закона власти; как в них видно уважение и преклонение перед этой властью не ради ее силы (никто же из нас не подумает о раболепстве святителя Филарета) и не ради необходимости при существующем строе ей повиноваться, но во имя высших принципов, ради того, что она поставлена от Бога, что сила Божия в ней живет и действует, и что благословение может почивать лишь на том, кто движением свободной воли ставит себя в отношения свободного повиновения этой власти.

Здесь же следует указать, что из вышесказанного никак не следует, что царь не имеет права отречься от власти, утвержденной священным коронованием. Скажем, византийская история изобилует такими событиями. Отречение нередко связывалось с монашеским постригом, что служило ручательством его необратимости, но иногда отрехшийся сохранял царское достоинство. Здесь уместно вспомнить Андроника II Палеолога. Вполне допустимо провести аналогию между таинством Хиротонии, брака и венчанием на царство. Когда архиерей уходит на покой, он не утрачивает своего сана – к примеру, в Константинополе патриархи нередко отрекались от власти, а через некоторое время возвращались на оставленный престол. В таинстве Брака в случае измены одного из супругов другой считается свободным от прежних обетов, но не от благодати, которая была им получена во время браковенчания. Также и во время отречения государя Николая Александровича произошла та самая измена огромного большинства русского народа тому, кто являлся его представителем пред Богом.

Отречение Николая II произошло в такой момент, когда весьма разнообразные и широкие слои населения высказывали недовольство правлением императора... Десятки миллионов людей устали от войны и хотели перемен. И злонамеренные силы, вынудившие отречение, утверждали, что государь преграждает путь к победе. Николай Александрович, пожалуй, осознавал, что они не правы, но не мог не учитывать того, что негативное отношение к нему вносило смуту и в русское общество, и в армию и тем самым было помехой в деле успешного ведения войны. История, конечно, очень скоро показала, что главным препятствием для победы был разлившийся по России антимонархизм, неважно – февральского или октябрьского толка. И здесь мы можем, конечно, сказать, что государь переоценил состояние духовного здоровья русского общества. Но, с другой стороны, не вызывает сомнения, что его искреннее самопожертвование было совершено не только по побуждениям отвлеченно-патриотическим, но и ради сохранения принципа самодержавия.

Все выше приведенные факты и свидетельства могут ныне показаться интересной, но никак не связанной с сегодняшней жизнью церковной археологией. Однако мы не должны забывать, что объективно на тысячелетних путях опыта Вселенской Церкви неизменно стояли и стоят задачи универсальные. Действительно, рухнули царства, династии, государства, границы, классы, установления. Старые симфонические условия исчезли. Мы живем в мире секуляризованнейшей культуры, новых правовых или авторитетных государств, многонациональных, многоконфессиональных, разновременных и безверных. Однако в XXI в., точно так же, как в X или в I, Церковь есть душа мира и орудие Божественного мироправления. Она призвана духовно управлять миром, водворять Царство Христово и на земле, как на небе. Она в том смысле онтологично-теократична или христократична. И потому вопрос для христиан сводится лишь к тому, как, какими средствами, какими методами должно воплощаться и реализовываться это участие в делах мира сего, государственных и социальных в частности? И ответ на него очень

прост, он обставлен сотнями условий и даже случайных обстоятельств.

Существуют два ложных подхода к жизни вокруг нас, которые многие принимают, думая, что это и есть образец того, как должны поступать православные христиане. Один, наиболее распространенный в среде неофитской образованной молодежи, – просто идти в ногу со временем, принимать современную музыку, современную моду и вкусы, весь ритм современной жизни. Смысл этого всеохватывающего искушения, нападающего сегодня на людей в его мирской форме открыто, а в религиозных формах – более скрыто, заключается в следующем: живи сегодняшним днем, наслаждайся, расслабься, чувствуй себя хорошо. В качестве символа этого беззаботного, гонящегося за развлечениями, самообманывающегося мироощущения можно было бы назвать американский «Диснейленд», аналоги которого ныне спешно возводятся в различных городах России.

Этот путь – полное несчастье для христианской жизни, это – смерть души. Если некоторые могут всё еще вести внешне пристойную жизнь без борьбы с духом времени, то внутренне они мертвы. Христианин должен отличаться от мира, и это должно быть одной из основных вещей, которые ему следует усвоить как часть своего христианского мировоззрения. Иначе просто нет смысла называть себя христианином.

Ложный подход другой крайности – это то, что можно было бы назвать иллюзионизмом реставрационных мечтаний. Отталкиваясь от действительно ужасной, в самих основах своих и ежедневной практике, жизни нашего общества последних семи десятилетий, определенная часть церковного народа мечтает о механическом возврате старой формы политических и церковных взаимоотношений, восстановлении монархии, придании Православной Церкви статуса господствующей, возрождению бытового уклада столетней, а то и трехсотлетней давности. Справедливую оценку такого рода построениям дал А.В. Карташев еще за несколько десятилетий до падения коммунистического режима. В книге «Воссоздание Святой Руси» [2, с. 67–68] он писал: «Христианское государство можно построить только из христиан. Это просто было делать в старину, когда покорность вере делала народы монолитной массой. Теперь христиане оказались среди своих народов в меньшинстве. Теперь построить христианское государство много сложнее. Конечно, христианское меньшинство имеет право быть лидером безрелигиозного большинства. Но загнать это большинство насильственно в рамки церковной дисциплины было бы сумасшедшей идеей, да и признаком кощунственного отношения к предметам христианской веры. Например, государственно-обязательное требование, чтобы все поголовно, веришь не веришь, безразлично принимали благодать таинств Крещения, Причастия, Брака. Это значило бы, по словам Евангелия, бросить святыню псам. Так было, но так далее унижать Церковь и таинства недопустимо. Словом, новое христианское государство и неосуществимо, да и немислимо в ветхих истлевших обломках прошлого. Достоинству веры и Церкви более соответствуют в наши дни формы правового государства, гарантирующие полную свободу религиозной совести».

И Церковь должна оптимистически осознать и использовать все выгоды своего положения. «Отделенная от государства», она и ныне имеет возможность активного действия в самом центре жизни общества и притом со свободными руками. Поэтому повторим, что мы продолжаем быть консерваторами идеала подлинной симфонии; сразу оговоримся, что речь идет, конечно же, не о симфонии с государственным аппаратом, но о союзе с живыми силами нации. Чтобы воплотить дух Церкви в жизни, сегодня с большим успехом, чем к президентам и парламентам, нужно обращаться за поддержкой к свободным, культурным силам общества. Не так мало людей приходит практически к каждому из священников с тем, чтобы поделиться теми или иными недоумениями, связанными с сегодняшним государственным устройством и с представлениями о (кажущейся многим очевидной) слишком большой близости между священноначалием и нынешней властью. Здесь я хотел бы сделать несколько существенных замечаний.

Первое, что мы не должны забывать, – это то, что любое государственное устройство не гарантирует нам рая на земле. По трезвому замечанию Бердяева, лучше то государство, которое предохраняет нас от ада на земле, чем то, которое обещает устроить здесь рай. Последнее видится неизмеримо более опасным в тенденциях своего развития, и наша новейшая история это с несомненностью подтвердила.

Второе – это относительность оснований для тех протестов, которые могут иметь место. Да, конечно, «нет правды на земле». И примеров неадекватного поведения чиновников, коррумпированности тех или иных государственных структур, несправедливостей, связанных с невозможностью получения адекватной медицинской помощи и других примеров, против которых возмущается наша совесть, мы можем привести множество. Но зададим себе вопрос. А где и когда государство было избавлено от подобного рода изъянов? Конечно, иным людям тут же представится «прекрасное далеко» где-нибудь в окрестностях Женевского озера, или на равнинах Новой Зеландии, или в социалистической Швеции, где все проблемы решены и люди благонамеренны и довольны. В скобках заметим: счастливы ли они там? Кинематограф Бергмана и Ларса фон Триера, статистика самоубийств, состояние церковной жизни и т.д. показывают, что есть свои проблемы и в этих социумах. К тому же очевидно, что опыт этих относительно благополучных оазисов в современном миробытии непереносим на ту колоссальную территорию, которую занимает Российская Федерация. Но даже и не эти соображения являются самыми существенными.

Мне думается, христианин должен задавать себе следующий вопрос: в том или ином своем протесте я действую (пусть только мысленно, но всё же) как христианин или как член общества на определенном этапе его развития? Ясно, что есть вещи с христианской точки зрения нейтральные, в которых мы имеем право участвовать, до определенной, правда, границы. Ну что же – христианину не требовать более справедливой оплаты труда? Почему не добиваться более справедливого и более адекватного предоставления тех же медицинских услуг, если справедливость эта очевидным образом

нарушается? И так далее, и тому подобное. Христианская вера не является фундаментом этих требований, но и никоим образом не призывает нас к такого рода социальной пассивности, при которой мы бы считали невозможным для себя участие в любых формах протестных действий.

Но существуют пределы. Когда протест против тех или иных форм несправедливости приближается к порогам революционного кипения, когда за исканием исправлений изъянов, существующих при любом государственном устройстве, всё отчетливее видны отблески революционного пожара, который хотят разжечь, когда одни части социума всё резче противопоставляются другим, что разогревается даже до ненависти, как то было перед февралем 1917 года, когда на митингах начинают кричать, в канун Прощеного воскресенья, «Не забудем! Не простим!» – христианину, пожалуй, стоит задуматься: является ли уже нравственно нейтральной – для него как для члена Церкви Христовой – подобного рода деятельность. Готов ли он, по христианской своей совести, оказаться в одном ряду с людьми, выражающими соответствующего плана взгляды? Я уж не говорю о тех случаях общеполитических протестов, когда по принципу «кто не против нас, тот с нами», собираются те, с кем не только стоять рядом недопустимо, но о которых, по апостолу Павлу, «и глаголати есть срамно». Даже в искреннем политическом порыве держаться за руки – в тех или иных кольцевых построениях – с борцами за вящие права (а какие им еще нужны?) геев и лесбиянок, с ниспровергателями и расчленителями и того, не столь уже великого по размерам государства по сравнению с исторической Россией, каковым является современная Россия,

– стоит подумать, допустимо ли это по нашей христианской совести?

Теперь что касается отношения нашей церковной иерархии к нынешней власти. Прежде всего, еще раз напомним: Церковь принципиально чужда революционной настроенности. Взглянем на весь исторический путь христианства: Церковь всегда стояла за эволюционный путь развития общества. Да, протест не раз выражался подвижниками благочестия. Вспомним хотя бы святителя Филиппа в эпоху Иоанна Грозного. Вспомним также наших юродивых и византийских святых патриархов, обличавших неправомыслие или неправую жизнь византийских же императоров. Но это был именно личный, нравственный протест. Святитель Филипп не собирал антиопричных митингов, не составлял революционную команду для ниспровержения царя или для удаления от царя Малюты Скуратова.

И в этом есть принципиальная разница: одно дело личный нравственный протест человека, заслужившего право этот протест выразить, и другое дело – требования толпы, не различающей белого и черного, действующей только из одной установки «или с нами, или против нас», безразличной к этическим критериям. Я не могу припомнить примеров одобрения со стороны Церкви подобного рода действий против существующей стабильной власти. Понятно, что под это не подпадает эпоха Смутного времени, с ее неопределенностью государственного устройства. Но под это, нельзя не заметить, подпадает даже эпоха послереволюционного устройства России, ибо пока не стало ясно, что большевики закрепились, увы,

надолго и всерьез, отношение патриарха Тихона и церковной иерархии к этой видевшейся недолговременной власти было однозначно жестко критическим. Но когда, увы, стало понятным, что придется и дальше жить и существовать в безбожном государстве, тот же патриарх Тихон принципиальным образом развернул церковный корабль в сторону выстраивания каких-то, елико возможно стабильных, отношений с этой властью для того, чтобы главное, для чего существует Церковь – возможность спасения в ее ограде верных через приобщение к таинствам, была сохраняема, для того, чтобы врата ее, хотя бы в каком-то виде, были открыты для народа Божия.

Тем более, какое основание у нашего теперешнего священноначалия дистанцироваться – на основании имеющих место социальных несправедливостей, коррупционных неправд или сомнительности национальной политики, а также других очевидных ошибок – от нынешней власти? Власть, которая на данный момент постулирует сохранение России как единого государства, которая принципиально отвергает безбожие как возможную форму государственной идеологии, которая, пусть не во всех, но в довольно широком круге аспектов идет навстречу Церкви в решении тех или иных проблем ее бытия в этом государстве, которая не мешает нам строить храмы, открывать учебные заведения высшие и низшие до детских садов включительно, издавать книги, создавать собственные средства массовой информации, незатруднительно исповедовать свою веру, зная, что это исповедание, с точки зрения государственного законодательства, нам как минимум ничем не грозит, как это было в еще столь недавние десятилетия?

Опять же, это не означает, что в тех или иных случаях те или иные представители, в том числе и иерархии, далеки от ошибок. Не означает, что то, что называется неправильным и неадекватным термином «сергианство», а что корректнее – в значительно более широком аспекте – назвать проявлением сервиллизма, не имеет места и в сегодняшней церковной жизни.

Хотелось бы также ответить тем, кто желает реанимировать термин «сергианство». Прежде всего (повторю эту мысль), в устах церковного человека абсолютно некорректно говорить о «сергианстве», ибо при этом усваивается отрицательная коннотация в имени предстоятеля нашей Церкви, может быть неоднозначного, с деяниями которого нет нужды да нет и побуждения со стороны нашей Церкви во всем соглашаться, но уж несомненно не относящегося к числу тех коллаборационистов и соглашателей, за позицией которых не было ничего, кроме искания собственного благополучия и спокойствия. Думаю, даже самые жесткие критики Патриарха Сергия вот этого не могут ему вменить. Искавшие выгоды и покоя оказались за пределами патриаршей Церкви. Вспомнить хотя бы его борьбу с обновленчеством, которое на протяжении длительного исторического периода было абсолютным фаворитом тоталитарного государства и единственной официально зарегистрированной и предлагаемой гражданам формой церковной жизни. Уже эта борьба свидетельствует о принципах, которыми руководствовался Святейший Патриарх Сергий, что, снова скажу, не означает безошибочности выборов, которые он совершал, и полной беспристрастности в отношениях с

иерархами, которые не разделяли его позицию, в том числе и с теми из них, которые причислены ныне к лику святых.

Термин «сервизизм», или «коллораборационизм», может быть приложен к позиции тех или иных иерархов советской эпохи. Здесь есть о чем поразмышлять, есть и проблемы, которые еще не выявлены в новейшей истории нашей Церкви. Одна из них только недавно начала озвучиваться в полной мере – кстати, относящаяся, в значительной мере, к деятельности преемника патриарха Сергия, патриарха Алексия Первого. Речь идет о большом количестве обновленцев, возвращавшихся в Церковь в конце Великой Отечественной войны или сразу после нее. Процент бывшего обновленческого духовенства среди епископата и клириков был очень велик. Понятно, что эта прослойка, ненадежная в смысле своей церковности или в смысле своих убеждений, не могла не влиять на климат внутри церковной жизни. В частности, именно эта прослойка сыграла не самую достойную роль во время новых гонений на Церковь конца 1950-х – начала 1960-х годов при Хрущеве. Эти гонения были совсем не такими жесткими, как в 1930-е годы (хоть и они непредставимы нашими современниками, любящих порой ностальгически вспоминать «оттепель» 1960-х годов). Так вот именно бывшие обновленцы дали тогда значительное число отречений от сана, от Христа. И это действительно проблемный момент нашей церковной жизни той эпохи. Ну кто скажет, что сейчас есть что-то подобное этому позору, этому сервизизму?

Если у нас и есть сейчас какие-то аналогии с обновленчеством, то не в плане церковно-государственных отношений, а скорее с обновленчеством предреволюционным, которое горело неумеренной жадой церковно-канонических реформ, отчасти и реализованных в обновленчестве начиная с 1920-х годов: второбрачие духовенства, изменение языка богослужений и прочее. Но можно ли сказать, что подобные круги сколько-нибудь широко представляют церковный народ и духовенство? – думаю, очевидно всякому, что это не так.

Стоит вспомнить также, что тема отношений к Патриарху Сергию и его преемникам была одной из ключевых тем, наряду с экуменизмом и некоторыми другими темами, которые подробно обсуждались при отыскании путей для восстановления единства Русского Православия, единения Русской Православной Церкви Заграницей с Поместным Русским Православием. И тогда те аргументы, факты, то отношение к новомученикам, та сегодняшняя позиция Церкви по отношению к государству, о которой мы говорили, нашла понимание у потомков русских эмигрантов и у представителей Русской Зарубежной Церкви. Недоуменные вопросы были сняты и никак не воспрепятствовали тому, что документ о воссоединении был подписан. Кстати, уместно вспомнить, что определенного рода толчок к тому, чтобы разговоры теоретические переместились здесь в область практическую, имел место в результате встречи приснопамятного митрополита Лавра с президентом Российской Федерации Владимиром Путиным. Не будем этого забывать и при всех наших критических замечаниях к тому, что сейчас мы

видим и с чем отнюдь не всегда мы можем и обязаны соглашаться.

Если иметь в виду принципиальную позицию священноначалия на выстраивание соработнических отношений с властью, то даже критики Святейшего Патриарха Кирилла в сервилизме упрекнуть его (честным образом) не могут. Ищут какие-то поводы из прежних лет, традиционно вспоминают мифические водку, табак и миллиарды, лежащие в неизвестных нам банках, но сказать, что Патриарх не критикует власть, что он раз за разом не обозначает те проблемы, которые есть на сегодня в церковно-государственных отношениях, может только тот, кто не желает слышать того, что громко, отчетливо и неоднократно произносилось и произносится. Вспомним хотя бы сами «Основы социальной концепции», написанные, как мы знаем, рабочей группой, которую возглавлял митрополит Кирилл, наш нынешний Патриарх.

В них прямо сформулирован принцип гражданского неповиновения – в тех случаях, если власть будет требовать от Церкви или общества того, что противоречит христианской нравственности, противоречит Евангелию. Вот когда возможен мирный христианский протест: если не рубашку у нас будут отнимать, а требовать того, что противно совести христианской, противно вере нашей. Но если мы сопоставим нашу жизнь сегодняшнюю с жизнью четверть века назад, то в этом отношении для тех, кто помнит те времена, разница должна быть очевидной.

Литература:

1. Христианское учение о царской власти из проповедей Филарета, митрополита Московского». – М., 1901.
2. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси». – Париж, 1956.

*Коваль Е.А.,
Средне-Волжский институт (филиал)
Всероссийского государственного
университета юстиции (РПА Минюста России)*

Православная Церковь в условиях информационной войны

Статья посвящена анализу существования Православной Церкви как социального института и как Тела Христова в условиях современной информационной войны.

Ключевые слова: *Православная Церковь, информационная война, социальный институт, нравственные ограничения, любовь к ближнему.*

*Koval E.,
The Mid-Volga Institute (branch) of
Russian State University of Justice (RPA MOJ Russia)*

The Orthodox Church in condition of information war

This article analyzes the existence of the Orthodox Church as a social institution and as the Body of Christ in the modern information war.

Keywords: *Orthodox Church, information war, social institution, moral constraints, Love of Neighbor.*

Для того чтобы нормально функционировать в социуме, человек нуждается в стереотипах. Несмотря на то, что в обыденном мышлении термин «стереотип» имеет негативные коннотации, без стереотипов невозможна нормализация социальной деятельности индивида. Именно стереотипы, определяемые как устойчивое упрощенное представление об индивиде, группе людей, социальном институте или отдельной социальной практике, позволяют выстраивать определенные поведенческие ожидания. Благодаря стереотипам мы формируем первоначальное представление о том или ином явлении социальной действительности.

Стереотипы могут иметь как негативное, так и позитивное содержание. Однако работа со стереотипами в современном мире существенно усложнилась. Это связано с тем, что стереотипов с позитивным содержанием становится всё меньше и меньше, а негативные стереотипы заполняют публичное пространство: все чиновники – коррумпированы, все врачи – некомпетентны, все блондинки – глупы, все мужчины – алкоголики, все мусульмане – террористы и т.п.

Одна из важнейших причин популяризации стереотипов с негативным содержанием – информационная война. Информационная война – это

4 При финансовой поддержке РГНФ (15-03-00414).

информационное взаимодействие в публичном пространстве, направленное и/или приводящее к наступлению негативных, разрушительных последствий для субъектов этого взаимодействия, которыми могут быть индивиды, группы индивидов, организации, государства, международное сообщество. Результатом информационной войны всегда является дискредитация существующей системы норм и ценностных установок субъектов и прежде всего – нравственных норм.

Современная информационная война близка к тому, что Т. Гоббс описывал как догосударственное состояние: война всех против всех. Огромное количество людей получили доступ к публичному пространству, причем не только в статусе субъектов, воспринимающих информацию, но и в статусе субъектов, создающих, трансформирующих и распространяющих информацию. Сеть Интернет дает возможность высказаться каждому по любому вопросу – вне зависимости от компетентности, профессионализма, грамотности, понимания обсуждаемой проблематики. Проконтролировать деятельность каждого интернет-пользователя не представляется возможным. В результате коммуникационные площадки в сети Интернет – от дискуссионных форумов до комментариев к публикации – изобилуют агрессивными сообщениями, формулируемыми с использованием языка вражды, имеющими своей целью дискредитацию ценностей оппонента, унижение индивида, социальной группы или какого-либо элемента социальной действительности. В ряде случаев практически невозможно определить: кто был первоначальным источником информации. Технология «перепостов» позволяет распространять сообщение на огромную аудиторию без сохранения истории передачи сообщения и без указания первоисточников. Технология «лайков» позволяет долгое время удерживать высокие рейтинги сообщения, что облегчает доступ пользователей к таким сообщениям.

В подобных условиях каждый – не обязательно осознанно – может стать солдатом информационной войны. Понимание, кто и за что воюет, не только не обязательно, но иногда и невозможно. В современной информационной войне не ставится цель – победить, поскольку одна из характеристик такой войны – десубъективация. Нет четко определенных агрессоров и жертв: в ходе одной информационной битвы они могут несколько раз поменяться местами. Невозможно применить правила справедливой войны, невозможно создать аналоги военных трибуналов, поскольку речь в большинстве случаев идет не о профессиональных военных, а скорее, об информационных партизанах.

Поскольку информационная война ведется в аксиологическом поле, наделение стереотипов, в том числе и тех, которые традиционно имели положительные характеристики, негативным содержанием – практически неизбежно.

В условиях информационной войны сегодня существует и Православная Церковь. Она претерпевает гонения, включая информационную дискредитацию, и как социальный институт, и как сообщество верующих. Появляются такие элементы языка вражды, как «православие головного мозга», «ПГМ-нутые», «сбогоносить» (вместо устаревшего «скоммуниздить»),

«нанопыль» и др. В подобных условиях формируются стереотипы о Церкви, имеющие негативное содержание.

Для того чтобы анализ положения Православной Церкви в условиях информационной войны был структурирован, необходимо конкретизировать то, в каком значении употребляется слово Церковь. Если речь идет о Церкви как социальном институте, т.е. как о системе социальных норм и устойчивых социальных связей и об организации, которая обеспечивает эти связи и нормы, то внимание необходимо концентрировать на таких проблемах, как способность Церкви удовлетворять духовные потребности современного общества и осуществлять ценностно-нормативную регуляцию процесса удовлетворения таких потребностей.

Если же Церковь понимается, по словам св. апостола Павла, как Тело Христово, то в условиях информационной войны дискредитации подвергаются не столько клирики, монашествующие и миряне, сколько само вероучение. Основные точки информационного противостояния в данном контексте – Христос, Который есть Истина, и толерантность, ценность, которая отвергает само понятие истины, лишает его ценностного смысла.

Оба понимания Православной Церкви сегодня актуальны, и оба понимания подвергаются стереотипизации, искажаемой в условиях информационной войны.

1. Церковь как социальный институт

Негативный стереотип Церкви как социального института имеет многоаспектное содержание, которое можно выразить в следующих основных тезисах:

– во-первых, церковные взгляды не соответствуют ценностно-нормативным потребностям современного человека. Православная Церковь – консервативный институт, негативно относящийся к реформационным процессам. Социальная действительность ушла далеко вперед от устаревших взглядов Церкви на образование, воспитание, брак, семью и т.п. Следовательно, Церковь как социальный институт больше не выполняет своего предназначения;

– во-вторых, Церковь как организация, оказывающая услуги по удовлетворению духовных потребностей, дискредитировала себя. Учение о нестяжании, милосердии и аскетизме плохо сочетается с практикой пользования духовенством дорогими вещами, а также с платностью и дороговизной оказываемых Церковью услуг, и нелегитимным использованием налоговых льгот. Священнослужители совершают преступления, правонарушения, безнравственные поступки;

– в-третьих, поведение верующих как в храме, так и вне его не соответствует декларируемым Церковью ценностям, что свидетельствует о неэффективности ценностно-нормативного регулирования повседневной жизни граждан, осуществляемого Церковью.

Стереотип, согласно которому Церковь как социальный институт устарела, как правило, формируется на основе незнания или нежелания знать как содержания православного вероучения, так и содержания

ценностно-нормативных потребностей современного человека. Кроме того, парадоксальным образом информационная война вместо забвения способствует еще большему признанию значимости Церкви в современном обществе. Повышенное внимание общества к проблемам, связанным с деятельностью Церкви как социального института, свидетельствует о том, что общество не равнодушно к ней. Содержание околоцерковных дискуссий позволяет констатировать тот факт, что равнодушие не выражается исключительно в ненависти и богоборчестве, как в недавний советский период отечественной истории. Общество демонстрирует сложное отношение к Церкви, куда включаются и недоверие, и любопытство, и преданность, и незнание, и определенные социальные ожидания и надежды.

Церковь – не от мира сего. То, что ценности и нормы, отстаиваемые Церковью, не соответствуют ценностно-нормативному облику современного мира – совершенно нормальная ситуация. Если бы было наоборот, то мы могли бы свидетельствовать о том, что Православная Церковь как социальный институт исчезла. Социальные практики, которые сегодня приобретают статус нормы в силу широкой распространенности, всё еще не соответствуют потребностям многих граждан России и других стран мира. Речь идет об абортах, однополых браках, гражданских браках, ювенальной юстиции и др. Именно Церковь как социальный институт способна удовлетворить духовные потребности таких граждан, сохранить условия для трансляции традиционных норм и ценностей от поколения к поколению, поскольку ни семья, ни школа не могут в полной мере исполнить данные функции в современных условиях.

Еще один аспект содержания негативного стереотипа, сформированного в отношении Православной Церкви, связан с материальной стороной храмового быта, быта священнослужителей и церковных иерархов, а также с ненормативным поведением верующих.

В ходе формирования искусных информационных вбросов сомнения удается зародить даже у воцерковленных христиан. Церковь должна быть нищей, клир должен быть нищим и должен всё, что имеет, раздавать нуждающимся. Над этим стереотипом, вероятно, работали профессионалы, поскольку сама формулировка проблемы в виде претензии заставляет христиан оправдываться и приводить бытовые аналогии: «Большие деньги выделяются на свадебный стол, почему не заплатить за Венчание?»; «Свеча или обедня стоят гораздо дешевле бутылки пива, на которую денег не жалко» и т.п. Однако Православная Церковь не проповедует нищенства. Напротив, крайняя бедность, как и большое богатство, является препятствием на пути в Царствие Небесное. Аскетические правила, адресованные монашествующим, не могут быть (за редким исключением) реализованы в миру. Благоустройство храмов требует средств, которые собираются, главным образом, из пожертвований прихожан. Труд причта также оплачивается из пожертвований, поскольку церковный причт не состоит на государственной службе и не получает денежного содержания.

В то же время, сребролюбие – один из тяжелейших грехов, поскольку,

по свидетельству преп. Иоанна Лествичника, «...производит ненависть, хищения, зависть, разлучения, вражды, смущения, злопамятство, жестокость и убийства» [3]. И от греха сребролюбия не застрахован ни один христианин.

Все люди грешны, включая Патриарха. Таким образом, в среде монашествующих, священнослужителей, мирян были, есть и будут совершаться поступки, направленные на удовлетворение различных страстей: гордыня, тщеславие, сребролюбие, чревоугодие, блуд и т.п. Доступ большого числа людей к публичному пространству и повышенное внимание к верующим, особенно к клиру, в условиях информационной войны делает освещение такого рода событий легким и быстрым. Некоторые новости могут быть сфабрикованы, но в ряде случаев в основу положены реальные факты ненормативного поведения православных людей. Каким образом реагировать на сообщения подобного рода?

Желая изменить содержание стереотипа о неактуальности Церкви как социального института для современного человека, а также оправдать священнослужителей, многие люди, в том числе, православные, стремятся защитить Церковь в публичных выступлениях, включая выступления на информационно-коммуникационных площадках в сети Интернет. Однако часто такого рода дискуссии переходят в стадию холивара.

Холивар – это публичное оглашение непримиримых позиций. Участники заранее знают, что не переубедят друг друга. В то же время, они не просто последовательно произносят противоречивые сентенции. Люди слушают друг друга, но не слышат. Здесь нельзя говорить о непризнании собеседника – только о непризнании позиции собеседника. Лингвист М.А. Кронгауз в одном из интервью отмечает, что холивар – полезен, но не потому, что он представляет собой пример коммуникативного признания, а потому, что позволяет снизить уровень ненависти к собеседнику и его позиции, вербализуя ее [2]. Однако подобного рода интерпретация может быть подвергнута обоснованному сомнению: вербализации непримиримых точек зрения, скорее, повышает уровень ненависти, способствует возникновению таких эмоций, как гнев, раздражение, стремление унижить собеседника и т.п. Такая дискуссия не может быть названа конструктивной, особенно с позиций православной нравственности.

Для того чтобы действительно снизить градус агрессии в публичном пространстве, необходимо применять нравственные ограничения собственной информационной деятельности, т.е. деятельности, направленной на создание, распространение, трансформацию, передачу информации. Нравственные ограничения можно определить как постоянное самопонуждение к нормативному поведению.

Главное нравственное ограничение, которым необходимо руководствоваться каждому человеку, который публично позиционирует свою принадлежность Православной Церкви, звучит следующим образом: грех ненавидь, а грешника люби. Данный принцип основан на евангельской заповеди: Не судите, да не судимы будете (Мф., 7:1). Это означает, что в условиях информационной войны не всегда следует вступать в публичные

дискуссии. Молчание, особенно в ситуации, когда молчать очень трудно, – это нравственный подвиг. Вне зависимости от того, какими комментариями сопровождаются сообщения, продвигающие негативное стереотипное понимание Православной Церкви, каждый «перепост» подобных сообщений позволяет достичь цели их авторам. Иногда лучшая стратегия – предать сообщение забвению, не комментировать его, не транслировать, не размещать на информационных ресурсах Православной Церкви.

Если же молчание невозможно, негативное отношение может и должно быть продемонстрировано только к греху, к определенным социальным практикам, но не к конкретному человеку или группе людей, объединенных по таким признакам, как национальность, вероисповедание, пол, возраст и т.п. Риторика ненависти, используемая людьми, позиционирующими себя как православные, несколько не помогает Церкви, но, напротив, способствует возрастанию социального недоверия и скепсиса по отношению к ней.

Возвращение стереотипам о Церкви позитивного содержания возможно посредством распространения и трансляции того положительного ценностно-нормативного опыта, который накоплен в Церкви от момента ее создания и не утрачен до настоящего времени.

2. Церковь как Тело Христово

Православная Церковь по своему содержанию выходит за пределы явления, обозначающегося понятием «социальный институт». Святой апостол Павел определяет Церковь как Тело Христово. В этом Теле, по словам блж. Феофилакта Болгарского, Христос как Глава «...восполняется всеми членами в лице всех верующих, то есть чрез посредство всех верующих, когда один одну, другой другую оказывает услугу» [4].

Тело Христово по определению не может иметь политических амбиций, манипулировать сознанием, осуществлять финансовые махинации и т.п. Ненормативное поведение не характерно для Церкви как единства, представляющего собой совершенное Тело совершенного Христа. Через грех каждый член Церкви отпадает от нее, но через таинство Исповеди вновь возвращается.

Церковь, будучи Телом Христовым, носит в себе истину. Евангельское понимание истины как Христа (Я есмь путь и истина и жизнь (Ин., 14:6) предполагает, что вне Церкви, возглавляемой Христом, нет истины. Православное вероисповедание не случайно называется ортодоксальным: оно не предполагает реформирования, поскольку совершенного Христа нельзя ни улучшить, ни ухудшить вне зависимости от человеческих усилий, прилагаемых к этому процессу. Нет ни Христа вне истины, ни истины вне Христа. Подобное миропонимание совершенно не согласуется признанным на международном уровне принципом терпимости.

В декларации ЮНЕСКО 1995 года дается следующее определение терпимости: «...уважение, принятие и правильное понимание богатого разнообразия нашего мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности» [1]. Использование словосочетания «правильное понимание» в данном определении отсылает нас к тому, что

существует и неправильное понимание мира. К неправильным вариантам миропонимания относится и православие, поскольку претендует на абсолютную истину, и, следовательно, не является толерантным.

На анализируемом уровне информационного противостояния ведется более сложная для понимания война. Прямые претензии к Церкви не озвучиваются, но ценностно-нормативное пространство вплоть до международных правовых актов заполняется принципом толерантности, вытесняя на периферию иные представления. После того как в массовом сознании утверждается примат принципа толерантности, создание негативных стереотипов всего, что не толерантно, существенно упрощается.

На практическом уровне принципиальная разница между православным мировоззрением, носителем которого является Церковь как Тело Христово, как сообщество верующих, и толерантным мировоззрением может быть проиллюстрирована на примере разного содержания нравственных ограничений.

Если в православии работает формула «грех ненавидь, а грешника люби», то в концепции толерантности предлагается иной нормативный подход: «Мы терпим грех... потому что мы принимаем грешника» [5, р. 75]. В обеих формулах фигурируют понятия «грех», «грешник» и «мы/ ты», но закладываются принципиально разные отношения между этими составляющими. Ненависть к греху и терпимость греха – первое нормативное различие в двух видах мировоззрения. В первом случае категорически отвергаются, не признаются ненормативные, то есть греховные практики; во втором – к практикам, которые изначально могут вызывать неприязнь, отторжение, проявляется терпимость.

Второе нормативное различие связано с отношением к грешнику. В первой формуле отношение к практиканту ненормативного – любовь; во второй – принятие (признание). В православном миропонимании любовь – гораздо больше, чем признание, дружба или детско-родительские отношения, поскольку «Бог есть Любовь» (1Ин., 4:16).

Таким образом, формирование негативного стереотипа о том, что Православная Церковь нетолерантна, основано на некритическом понимании толерантности. То, что Православная Церковь нетолерантна, не означает, что Православная Церковь агрессивна, неактуальна и должна быть подвергнута забвению. Любовь к ближнему – более строгое нормативное требование, чем терпимость к ближнему. Для формирования положительного стереотипа о православном вероучении необходимо критически относиться к новым концептам, предлагаемым для осмысления современным социумом, проверять информацию, содержащую критику Христа или Его учения о Церкви, по таким надежным источникам, как Евангелие, апостольское и святоотеческое Предание.

В целом, стереотип – это всегда упрощенное видение действительности. Наиболее надежный способ формирования собственного, неискаженного понимания определенных реалий, в частности, церковной жизни, – участие в этой жизни. В публичном пространстве следует руководствоваться

нравственными ограничениями, чтобы не оказаться вовлеченным в информационную войну. Никакие благие намерения не могут оправдать ненависти к ближнему, тем более демонстрируемой публично. Наилучшие рекомендации по поведению в информационном пространстве содержатся в Евангелии: Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого (Мф, 5: 37).

Литература:

1. Декларация принципов терпимости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc(дата обращения 02.12.2014).

2. «Повышенная серьезность – это опасный симптом» Расшифровка диалога Максима Кронгауза, Марины Королевой и Ксении Турковой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://meduza.io/feature/2015/06/29/povyshennaya-serieznost-eto-opasnyu-simptom> (дата обращения 14.11.2014).

3. Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица / под ред. О. Осетровой; переиздание 1898 г. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/22 [дата обращения 22.12.2014].

4. Феофилакт Болгарский (блаженный). Толкование на Послание к Ефессянам святого апостола Павла // http://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Volgarskij/tolkovanie-na-poslanie-k-efesjanam/1 [дата обращения 22.12.2014].

5. Galiotti A.E. Toleration as Recognition. – Cambridge, 2003.

Особенности воспитательной системы в духовных учебных заведениях в их соотношении с практикой воспитания в учреждениях ВС России

В статье автор ставит задачу раскрыть феномен пастырского служения, сопоставив нормы, идеалы и методы дисциплинарно-воспитательных систем, принятых в образовательных учреждениях РПЦ и ВС РФ.

Ключевые слова: *пастырское служение, дисциплина, методы воспитания, семинария.*

*Archpriest Andrey Fadeev,
Penza Theological Seminary*

Features of the educational system in the religious schools

The author sets the task to reveal the phenomenon of pastoral service, comparing the standards, ideals and methods of disciplinary and educational systems adopted in the educational institutions of the Russian Orthodox Church and the Armed Forces.

Keywords: *pastoral ministry, discipline, methods of education of, and seminars.*

Высота жертвенного служения в первую очередь привлекает молодых, энергичных романтиков, получивших соответствующие установки в воспитании и процессе их мировоззренческого становления. Степень идеализации и максимализма в юном возрасте всегда выше и проходит (нивелируется) с годами. Но всё же тот начальный трамплин, или база, с которой человек начинает свою жизнь, та жизненная позиция и те идеалы, которые являются фундаментом развития (лежат в основе мировоззрения каждого индивида), – это некий показатель, или, лучше сказать, евангельский «талант» (Мф.25:14–30), который выдается человеку на пути жизненной самореализации. Соответственно, очень интересно сопоставить мотивацию молодых людей, выбирающих свой жизненный путь и профессию, с точки зрения самоотдачи и жертвенности. Эти качества, которые свойственны далеко не каждому, реализуются в конкретных сферах деятельности. Таких «профессий», в которых назвать трудовую занятость «работой» иногда не совсем уместно, на самом деле немного. Обычно вместо понятия «работа» используют слово «служба» или «служение». Служит военный, служит священнослужитель, в некотором роде служит чиновник, служат дипломаты. Несомненно, служит врач и учитель. Профессиональное служение –

это целый комплекс мировоззренческих и психологических установок, профессиональных навыков, которые наполняют всё время и пространство служащего человека. Но современные тенденции выветривают из этих профессий сам дух служения, подменяя его некой прагматикой и ставя на платформу экономической целесообразности. Для молодых людей всё чаще вопросы финансовой самодостаточности становятся не на последнее место, а в некоторых случаях носят первостепенный характер, в той или иной мере заменяя или подменяя идеал служения. Конечно, в тех или иных исторических условиях всегда находились приспособленцы, или служащие, которые использовали статус и преференции в личных целях. Но, как правило, профессиональные сообщества находят средства саморегулирования в вопросах нравственного характера (клятва Гиппократ, присяга, аттестация).

Сложно внецерковному человеку предложить приемлемую аналогию для полного усвоения им православной эклессиологии. Эти примеры транслируются часто и приняли формы неких стереотипов: Церковь-лечебница, Церковь-государство, Церковь-воинство. Аналогия «Церковь-армия», пожалуй, самое распространенное. Сравнение двух древних общественных институтов неслучайно. Дело в том, что Церковь в религиоведении некоторыми специалистами характеризуется как «государствообразующая» и «культурообразующая». Первое качество нам более интересно. Государствообразование имеет только то сообщество людей, которое способно на сверхмотивацию. Самоорганизация нации или этноса в структуру, имеющую признаки государственности, невозможна без значимого мотива или цели. Любая задача (цель) у разумного существа всегда обусловлена сверхцелью, неким трансцендентным мотивом, способным оправдать затраченные усилия. Это элементарное правило логики.

Онтологически нация определена базовыми социальными институтами с ключевой ролью конструирования: Церковь и армия. Эти два института на протяжении веков имели общие обоснования своего существования: противостояние злу – абсолютному, общественному, индивидуальному. Армия – государственное формирование, т.к. государство по своей природе – это прежде всего «армейское образование»: идея государства (генеалогически) происходит из вооруженной общности. И идея общего как доминанта, как идеология превосходства коллективного над индивидуальным является основополагающей концепцией в армии, которая является дисциплинарной матрицей для социума. Конечно, было бы ошибкой идеализировать конкретные формы «воинской общности». Всегда находятся различные погрешности и отклонения, чаще всего обусловленные просто человеческим несовершенством. Но мы следуем методу научного моделирования, рассматриваем идеальные варианты этих двух институтов.

Так же и Церковь как религиозное сообщество индивидов постоянно несет в самой себе нечто трансцендентное, то, что обосновывает сам принцип ценностного существования и напоминает, что есть вещи более важные, чем просто выживание. Православную Церковь называют «воинствующей»: «наша брань не против крови и плоти, а против духов злобы поднебесных»,

– говорит св. апостол Павел (Еф.6:1012). Т.е. эта «война» ведется и на личностном фронте, и на общественном. Каждый христианин при вступлении в Церковь в последовании чина оглашения называется священником «новоизбранным воином Христа Бога нашего» (требник, 1-я заповедь). Все эти эпитеты, прилагаемые к Церкви и ее членам, не просто аллегории, а вполне конкретные формирующие положения, которые имеют непосредственное историческое воплощение. В основе армейской службы лежит патриотизм как любовь к Отечеству земному вообще и государству (как форме власти)

– в частности. Вопросы нравственно-религиозного выбора для каждого индивида о противлении общественному злу рассмотрены в трудах русского философа И.А. Ильина [3,с.29]. Точные определения феномена патриотизма в парадигме «Отечество – государство» подробно изучены в трудах профессора Нарочницкой Н.А. [5,с.140]. По мнению автора, особенностью российского патриотизма является то, что в орбиту русской государственности включено множество этносов с различными культурными и религиозными традициями. Причем «Русский мир» не представляет собой «плавильный котел народов», а признает за каждым право на культурное и религиозное самоопределение. Очень интересное понятие патриотизма предложил Л.Н. Гумилев. В его понимании под патриотизмом в данном русле следует понимать осознание субъектом своей значимости как частицы бытия, сущность, основа которого определяется глубиной взаимопроникновения субъектов общественной жизни [1,с.14].

Кроме близости бытийных основ Церкви и армии эти два общественных института похожи своей внутренней структурой, а именно – жесткой иерархией. Церковь иерархична на всех уровнях: на мистическом, административном и социальном. Глава Церкви – Христос. Из древнейшего письменного источника мы знаем о «небесной иерархии» и девяти ангельских чинах [6]. Административное устройство Церкви – это особая сторона, которая очень сильно напоминает армейский тип иерархии, но при этом имеет и свои характерные особенности, свойственные только Церкви. Умение подчиняться – важнейшее качество, способствующее духовному совершенствованию христианина. Умеющий подчиняться сумеет и подчинить, и управлять другими без ущерба для себя и подчиненных. Поэтому навык общежития в монастыре, навык общежития в учебных заведениях с жестким дисциплинарным режимом – это не просто приобретение опыта коллективной дисциплины или самодисциплины, это навык приобретения самой сложной христианской добродетели – послушания и, соответственно, рождающегося из него смирения. Органы церковного и военного управления имеют многоуровневую, иерархическую структуру, оказывающую влияние на все стороны жизнедеятельности сложного, разветвленного организма, что позволяет избегать деструктивных и разрушительных институциональных конфликтов в этих довольно консервативных сообществах.

Если задаться вопросом, что способствует формированию высокой степени пассионарности в процессе воспитания будущего пастыря, то получим очевидный ответ: в основе пастырского служения лежит

личная вера. Но веру нельзя определить какими-либо эмпирическими способами. «Вера без дел мертва» (Иак.2, 26), поэтому и «дела веры» – тот показатель, который характеризует будущего (и действующего) пастыря для внешнего наблюдателя. Факторы личной веры – это, прежде всего, готовность ставить личные интересы ниже общественных, семейные выше своих личных; поддерживать постоянное чувство общности в любых жизненных ситуациях; готовность к психологическим, физическим и эмоциональным перегрузкам; психологическая адаптация к состоянию зависимости (личной несвободы); самоорганизация времени и пространства, направленная на достижение конкретного результата. Подобные навыки формируются в очень специфической среде режимных учебных заведений профессиональных сообществ. И, пожалуй, наиболее разработанные системы воспитания в классической форме остались в военном ведомстве

и в образовательных учреждениях Русской Православной Церкви. Такие особенности дисциплинарно-воспитательной системы, как иерархичность взаимоотношений, привитие духа коллективизма (общности), режим, ритуальные действия, совместный быт, прием пищи, форменная одежда и многие другие, им подобные, способствуют выработке определенных качеств в каждом воспитаннике. Выработанная технология образовательно-воспитательной деятельности ставит перед собой цель: «... укоренение в сознании людей таких основоположных принципов, как любовь к Родине, гордость за ее историю, интернационализм, равноправие и братство всех граждан, независимо от их этнической принадлежности, готовность к самопожертвованию во имя Отечества». [7,с.21] В светском (военном) учреждении путем дисциплинарных практик и идеологической поддержки формируются черты личности, необходимые для несения служебных обязанностей, «...навыков управления, руководства организацией, планирования и обеспечения» [4,с.26]. В процессе воспитания дисциплинарные методы дополняются возвышенными примерами из героического прошлого отечественной истории, прививаются благоговейные чувства уважения и достоинства к прошлому народа и его святыням. Но любовь к «абстрактной» и большой Родине каждый отдельный воспитанник получает в непосредственной практике общественных взаимоотношений конкретного коллектива (сообщества). Этот процесс продолжается обычно всю жизнь. На первоначальном этапе – это семья, далее малые коллективы, различные сообщества и общности и, как конечная цель, – Отечество. Комплекс воспитательных мер в сравнительно небольшом военном коллективе прививает каждому индивиду дух коллективизма, солидарности и некой общности. Достижение общих целей, поставленных руководством, одинаковые психоэмоциональные внешние условия и перегрузки, коллективная ответственность и коллективная система взысканий и поощрений – всё это вырабатывает стойкий навык в приоритете коллективного над частным (порой эгоистичным) и общего – над личным. Именно в таких жестких условиях воспитуемый получает навык идентификации себя с окружающим обществом и, как правило, комплекс развитых коммуникационных способностей,

позволяющих при необходимости искать и выделять среди множества то сообщество, которое максимально соответствует его мировоззренческим принципам.

Навыки коллективной ответственности прививаются неявно целым комплексом довольно старых, а иногда и архаичных методов. Принцип «один за всех, и все за одного», – не просто бравада, а реалии армейского быта, когда за дисциплинарный проступок одного наказание несет весь коллектив. Такая практика на первых порах вызывает не просто ропот и недовольство, но и прямые конфликты в коллективе. С течением времени сам коллектив вырабатывает комплекс мер, регулирующих ответственность индивида перед сообществом, и наоборот – сообщества за каждого члена. Одинаковые условия проживания, режим дня, одинаковая одежда, рацион питания, характер физических и эмоциональных перегрузок – все это способствует укреплению духа коллективизма и сплоченности. Отдельно можно рассмотреть формы военного ритуала как некой сакральной составляющей, которая способствует сплочению и вносит такой немаловажный фактор, как коллективная положительная эмоция, способствующая единению коллектива.

Чем глубже в воинскую среду интегрируется будущий военный, тем более качественный навык построения общественных отношений и внутригрупповой коммуникации он получает. Для большинства отставных военнослужащих школа коллективной ответственности становится тем определяющим опытом, который они реализуют в гражданской жизни. Значительная часть военнослужащих запаса реализует себя в сфере административного управления, госслужбы и т.п. – то есть в тех профессиях, где особенности трудового распорядка и обязанности носят характер дежурства, ненормированного рабочего дня, ответственность и некую долю режимности. Возможно, те же навыки, полученные в армейском опыте, привлекают многих военнослужащих к служению в церковной среде.

Удивительно то, что при довольно разных аксиологических установках Церкви и армейской (военизированной) среды они имеют много идентичных методов воспитания. Православная Церковь выработала набор воспитательных и дисциплинарных мер, которые формируют психологическую готовность к пастырскому служению у воспитанников православных семинарий и гимназий. Подготовка молодого человека к церковному служению начинается задолго до процесса образования. Семья, пример другого пастыря, святость и высота служения – эти и многие другие факторы направляют, прививают и привлекают молодых людей к принятию священного сана. Но далеко не каждый христианин способен достойно вынести тяжести пастырского служения. Не всякий человек в принципе способен к служению как таковому. Нельзя подменять два понятия: «вера» и «способность к служению». Живая религиозная вера способна действительно наполнять всю жизнь человека смыслом, но не каждый человек способен превратить свой сокровенный и интимный религиозный опыт в идеал общественного служения. Поэтому процесс религиозного образования не только и не столько обучение, получение необходимых знаний, но более

процесс привития комплекса психологических и мировоззренческих навыков, позволяющих студенту вступить на путь жертвенного пастырского служения. Одной из особенностей семинарского воспитания является необходимость пансионного проживания. Конечно, это не казарма, но всё же среда коллективного быта.

Высокие примеры нравственности и жертвенности даются слушателям семинарий в ярких примерах церковной и отечественной истории, в агиографической и святоотеческой литературе. Но наряду с теоретической базой знаний семинаристы получают системные практические навыки служения, глубоко интегрированные в воспитательный процесс. Конечно, дисциплинарные рамки не столь строги, как в военных училищах, но определенное сходство воспитательной и дисциплинарной систем очевидно. Принципы коллективной ответственности и «весьма развернутая система поощрений и взысканий» [2,с.24], несение «послушаний» в двух основных формах: хозяйственной и религиозно-обрядовой (в военных системах: хозяйственная и караульная), соблюдение режима и ограничение на свободный выход за пределы учебного заведения – все эти нормы явно напоминают систему воспитания, характерную для военизированных учебных заведений. Помимо этого, каждый семинарист вне зависимости от времени суток, пребывает в жестко иерархичном обществе, где строго определены права и обязанности, степень подчинения и подчиненности. В семинарской системе воспитания предусмотрен целый институт дисциплинарного контроля во главе с проректором по воспитательной работе и его прямыми подчиненными – дежурными помощниками, которые несут суточное дежурство в стенах учебного заведения. В полномочия дежурного помощника входит контроль за ходом обоих видов послушания, наложение дисциплинарных прещений, контроль за исполнением режима в учебном заведении, проверка личного присутствия учащихся в течение суток дежурства. Собственно, эти должностные обязанности вполне сопоставимы со служебными полномочиями и ответственностью ежедневно сменяющих друг друга дежурных по части, со всей системой караульной и гарнизонной службы в военных подразделениях. Дисциплинарный контроль в системе иерархии дает возможность учащемуся кроме навыков самодисциплины и умения подчиняться вырабатывать в себе качества, крайне важные для христианина – смиренномудрие и, как правило, рождающееся от него смирение. Кроме того, умение подчиняться дает бесценный опыт сбалансированного административного руководства. Только тот, кто был в подчинении, сможет грамотно управлять подчиненными. Никакие теоретические выкладки и тренинги не научат грамотной межличностной коммуникации в административном управлении, если нет опыта подчиненного.

В системе религиозного воспитания есть еще одна важная особенность, имеющая некоторое подобие в воинской системе. Обязательное участие в «ритуале». Конечно, трудно провести аналогию между религиозной мотивацией обрядовых действий и мотивацией военного человека. Но попробуем восстановить основной смысл воинского ритуала:

это консолидация коллектива в рамках ритуального действия с помощью совместных синхронизированных действий вокруг некоего предмета, наделяемого сакральными качествами «святыни». Как правило, сакральным предметом выступает знамя части, которое хранится в особых охраняемых условиях. Его выносят в особо торжественных случаях, перед ним приносят присягу, ему совершают преклонение колен и целуют. Такие действия явно напоминают нам недавнее историческое прошлое, в котором воинские части носили наименования тех храмов (или небесных покровителей), которые были в расположении части. И, как правило, знамя части несло именно религиозную символику, что и делало его некоей сакральной объединяющей сердцевиной воинской части.

Приведенные выше сравнения комплекса воспитательных мер и техник в учебных заведениях ВС (других силовых структур) и РПЦ позволяют сделать следующие выводы. При разных целях обе системы пользуются схожими методиками привития коллективной ответственности за счет длительной адаптации в закрытом режимном учебном учреждении. Как правило, привитые психологические и мировоззренческие качества после подобного комплекса воспитательных мер делают выпускника способным к служению с некой степенью самоотдачи. В исключительных случаях – самопожертвования или, лучше сказать, подвига.

Жизнь Церкви близка к армейскому укладу – иерархией и подчинением уставу. Церковное служение – это служение Богу, служба в армии – защита Отечества.

Литература:

1. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. –СПб.: Проспект, 2013.– 1388
2. Журавлев А.Ю. Подготовка обер-офицерского состава русской армии в юнкерских военных училищах второй половины XIX - начала XX в.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Журавлев А.Ю.; [Место защиты: Сев.-Зап. акад. гос. службы].– СПб, 2008. – 322 с.: ил. РГБ ОД, 61 08-7/414
3. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны//Собр. соч: В10т.–М.: Русская книга, 1995.– Т.5.
4. Каморников В.Ф. Учебная и воспитательная работа в военных и юнкерских училищах России (1863-1917гг.):Автореф...дис. канд. ист .наук . – М., 2008.– 24 с.
5. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 536 с.
6. О небесной иерархии / Перевод с древнегреческого М.Г. Ермаковой под редакцией А.И. Зайцева. – СПб.: Университетская книга, 1997. . – 179 с.
7. Патриотизм как фактор развития российской государственности / Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, Ассамблея народов России, Научно-исследовательский центр проблем национальной безопасности, Московский дом национальностей; [под общ. ред. И.В. Бочарникова]. – М.: Московский дом национальностей, 2015. – 368 с.

Краткий обзор неканонических православных юрисдикций, действующих на территории Пензенской митрополии

В статье рассматриваются неканонические организации, общины верующих и клирики, входящие в неканонические православные юрисдикции, действующие на канонической территории Пензенской митрополии Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Несмотря на резкое неприятие законной церковной структуры, данные общины не смогли привлечь в свои ряды большое количество приверженцев и широко распространить раскол. Практически все описанные в статье раскольнические группы пребывают в состоянии канонической изоляции и периодически меняют свою юрисдикционную принадлежность.

Ключевые слова: *Пензенская митрополия, неканонические юрисдикции, раскол, церковное разделение, РПЦ МП, РПЦЗ, РПАЦ, греческие старостильники, приходы, общины.*

*Priest Paul Bochkov
rector of St. Luke temple, Norilsk*

Overview of non-canonical orthodox jurisdictions in force in the territory of the Penza archdiocese

This article discusses the non-canonical organization of the community of believers and clergy, members of the non-canonical Orthodox jurisdiction, acting on the canonical territory of the Penza archdiocese of Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. Despite the sharp rejection of the legal structure of the Church, these communities have not been able to recruit a large number of followers and disseminate widely split. Almost all described in the paper splitting the group in a state of canonical isolation, and periodically change their jurisdictional affiliation.

Keywords: *Penza archdiocese, non-canonical jurisdiction, the split, the church split, ROC MP, ROCOR, ROAC, Greek old calendarists, congregations, communities.*

К большому сожалению, раскольнические сообщества, самочинные сборища и сектанты, прикрывающиеся православием, в последние десятилетия очень активно распространяют метастазы раскола на всем каноническом пространстве Русской Православной Церкви. Немало их в

настоящее время и на территории Сурского края. На территории Пензенской митрополии Русской Православной Церкви в настоящее время имеется информация о существовании нескольких приходских общин, в силу разных причин уклонившихся в раскол и не только не связывающих себя с канонической Русской Православной Церковью, но и противопоставляющих себя ей [21].

Большинство приходских общин, уклонившихся в раскол и действующих на территории Пензенской области, связывают себя с неканонической раскольнической *«Истинно-Православной Церковью»*, которая также под наименованиями: *«Православная Российская Церковь»* (ПРЦ) и *«Истинно-Православной Церкви России»* (ИПЦР), возглавляемой *«митрополитом»* Рафаилом (Прокопьевым) (в 2009 г. сменившим фамилию на Мотовилов) [4, с. 115.–154]. Юрисдикция известна принятием в свои ряды раскольников со всего мира, исповедует *«имяславие»*, ее глава, *«митрополит»* Рафаил, активно занимается народным целительством [1, с. 109–180].

Группа Рафаила (Мотовилова), возводит свое *«иерархическое преемство»* к печально известной неканонической *«Украинской Автокефальной Православной Церкви»* [11, с. 12; 30, с. 157–169] (УАПЦ) [5, с. 66–88] третьего возрождения, которая возникла в 1989 г. на Украине. Началом ее существования можно считать 19.08.1989 г., когда Русскую Православную Церковь Московского Патриархата покинул приход храма во имя святых апостолов Петра и Павла в г. Львове во главе с протоиереем Владимиром Яремой, объявившем о третьем возрождении *«Украинской Автокефальной Православной Церкви»*. 16.10.1989 года образованную юрисдикцию возглавил заштатный, бывший епископ Житомирский, Иоанн (Боднарчук), заявив о своем выходе из состава РПЦ. В ответ на его раскольническую деятельность Священный Синод РПЦ на своем заседании от 13.11.1989 года лишил его сана и монашества [16, с. 4–5]. В свою очередь, на III Соборе УАПЦ, который прошел в храме свв. Петра и Павла во Львове 22.11.1989, Иоанн (Боднарчук) не признал данных прещений [9, с. 9]. Возведя себя в достоинство *«архиепископа»*, а затем и *«митрополита»*, Боднарчук приступил к активной деятельности по совращению националистически настроенных клириков и мирян в новый раскол, последствия которого и сейчас острой болью отзываются на всем церковном теле.

«Иерархи» и руководители возрожденной УАПЦ, активно насаждая идею неканонической автокефалии, инициировали распространение церковного раскола на территорию России, который, в свою очередь, приобрел еще более деструктивные формы.

Второй *«патриарх»* новейшей формации УАПЦ, Димитрий (Ярема), желая досадить Русской Православной Церкви, лишившей его священного сана за уклонение в раскол и создание УАПЦ третьей генерации, дал свое согласие на *«хиротонию»* бывшего иподиакона РПЦ, инока Иоанна (Модзалевского). Димитрий (Ярема) лично постриг в монашество инока Иоанна (Модзалевского), а затем *«иерархи»* УАПЦ *«рукоположили»* его в сан *«диакона»*, а затем и *«иеромонаха»*. Согласно благословению *«патриарха»*

Димитрия (Яремы), 17.06.1996 г. «архиепископ» Роман (Балашук) и «епископ» Мефодий (Кудряков) «хиротонисали» Модзалевского в сан «епископа» Московского и Коломенского, для возглавления новой группы уклонившихся клириков, объявивших себя последователями Катакомбной Церкви, усвоив себе наименование «истинно-православной церкви». Таким образом, УАПЦ, распространив раскол в Россию, дала начало «иерархии» «Российской Истинно-Православной Церкви» (РосИПЦ, самоназвание —РИПЦ).

Став «архиереем», Иоанн (Модзалевский) стал принимать в свою юрисдикцию всех желающих, вследствие чего его организация стала активно расти за счет новоприбывших «клириков» и их общин. Вскоре встал вопрос о «рукоположении» второго «архиерея» для «Российской Истинно-Православной Церкви», и 17.12.1996 г. в городе Тернополе, уже «архиепископом» Иоанном (Модзалевским) и «епископом» Мефодием (Кудряковым), Стефан (Линицкий), известный московский художник, был «рукоположен» во «епископа» Санкт-Петербургского и Старорусского [12]. В мае 1997 г. юрисдикция была официально зарегистрирована в Министерстве юстиции РФ. В том же году состоялся т.н. «1-й Поместный Собор РосИПЦ». «Одним из главных его решений стало анафематствование Московской Патриархии. Однако, в противоречие сему, Синод ...вынес постановление о возможности молитвенного общения, в исключительных случаях, с клириками МП и иных юрисдикций, с которыми РИПЦ не имеет официального установленного молитвенно-евхаристического общения» [15, с. 76]. Около двух лет данную группу сотрясали различные нестроения, в результате чего к началу 2000 года юрисдикция окончательно распалась на четыре непримиримых и враждующих друг с другом группы.

Одной из производных от РосИПЦ стала небольшая группа клириков и мирян, объединенных общей неприязнью к Русской Православной Церкви, идеями «истинного православия» и политических оценок истории РПЦ в XX веке. Главой данной группы, получившей наименование «Православная Церковь России» («Истинно-Православная Церковь») (ПРЦ – ИПЦ) был избран Рафаил (Прокопьев), вследствие чего он присвоил себе титул «Блаженнейшего митрополита Московского, хранителя дверей Гроба Господня». К 2001 г. Рафаил объединил группу различных маргинальных раскольнических образований, в основном состоявших из уклонившихся в раскол бывших клириков РПЦ и РПЦЗ. В данный период в юрисдикции пребывало около 50 приходов [31, с. 243]. В это же время к группе Рафаила присоединилась т.н. «Пензенская и Симбирская епархия» во главе с архиепископом Тихоном (Киселевым).

Данная епархия была образована в июле 1998 г. в составе неканонической юрисдикции «Российской Истинно-Православной Церкви» [4, с. 91–97], где епископ Тихон (Киселев) получил поставление в сан епископа Пензенского и Кузнецкого. В августе 1998 г. Тихон (Киселев) вошел в другую раскольническую структуру – «Временное Высшее Церковное Управление Православной Российской Церкви» (ВВЦУ ПРЦ), возглавляемое родным братом Тихона, Арсением (Киселевым). ВВЦУ ПРЦ

выделилось из «Российской Православной Свободной Церкви» («Российская Православная Автономная Церковь»), в свою очередь отделившейся от Русской Православной Церкви Заграницей в 1994 г. [13, 14]. На протяжении 1999–2003 гг. Тихон (Киселев) периодически причислял себя то к РосИПЦ, то к ИПЦ, то к ВВЦУ ПРЦ.

14 июля 2003 г. митрополит Рафаил (Прокопьев) организовал и провел т.н. «Объединительный Архиерейский Собор Истинно-Православной Церкви в России», результатом которого стало объединение многочисленных маргинальных псевдоцерковных образований в «Православную Церковь России» («Истинно-Православную Церковь») (ПРЦ-ИПЦ). «Первоиерархом» названной неканонической централизованной религиозной организации был избран митрополит Московский Рафаил (Прокопьев). В «Объединительном соборе», кроме собственно иерархов под руководством митрополита Рафаила, приняла участие еще и большая часть иерархов неканонической «Апостольской Православной Церкви» [8, с. 1].

Поскольку Пензенская епархия юрисдикции представляла собой крупную группу приходских общин, уже в сентябре 2003 г., епископу Тихону (Киселеву) был усвоен сан архиепископа [20, с. 8]. По сути, в епархии Киселева самой крупной приходской общиной являлся приход в с. Поселки.

В 2004 году состоялся и первый «Поместный Собор» ПРЦ-ИПЦ митрополита Рафаила, материалы которого были изданы отдельной книгой [23]. Являясь активной частью юрисдикции, посельский приход стал местом частого посещения Рафаила (Прокопьева). Стремясь придать себе «веса» в глазах жителей с. Поселки, 23.02.2004 г. в храме с. Поселки Кузнецкого р-на Пензенской обл. была совершена архиерейская хиротония Антония (Божук) в сан епископа Орехово-Зуевского. В данной хиротонии приняли участие митрополиты Рафаил (Прокопьев) и Арсений (Киселев), архиепископы Тихон (Киселев) и Евгений (Старостин) [32, с. 8].

В 2004 г. юрисдикция Рафаила состояла уже из 65 приходских общин, имела в своем составе 21 епископа, 65 священников и 23 диакона [25, с. 1]. В начале 2005 г. Тихон (Киселев) являлся архиепископом Пензенским и Уфимским в составе ИПЦ, но уже летом 2005 вновь именовался «Пензенским и Симбирским». Летом 2005 г. Пензенскую епархию вновь посетил Рафаил (Прокопьев) [7, с. 7], активно агитируя верующих общины и дальше пребывать в состоянии раскола.

В декабре 2005 г. архиепископ Тихон (Киселев) покинул юрисдикцию Рафаила (Прокопьева), совместно со своим братом, Арсением (Киселевым) создав новую малочисленную группу «Синод митрополитов». Вскоре данной группе было возвращено наименование «Высшее Церковное Управление Православной Российской Церкви» (ВЦУ ПРЦ), однако уже без слова «Высшее», как это было в 1997–1999 гг. В данной группировке Тихон (Киселев) усвоил себе сан митрополита.

В 2007 г., реагируя на эпохальное событие в жизни Русской Православной Церкви – восстановления канонического единства между РПЦ и РПЦЗ, часть ВЦУ ПРЦ воссоединилась с Русской Православной Церковью,

принеся покаяние в грехе раскола. В этот период Пензенская епархия митрополита Тихона (Киселева) находилась практически на акефальном положении. Весной 2010 г. Тихон (Киселев) в сане архиепископа вновь вошел в состав юрисдикции митрополита Рафаила. На заседании «Архиерейского Собора Истинно-Православной Церкви», прошедшего 18–19 июля 2010 г., Тихон (Киселев) был возведен в сан митрополита [2, с. 3]. В это же время ИПЦ оказывало юридическую поддержку в судебных противостояниях общины Тихона (Киселева) в с. Поселки Пензенской обл., за право пользования храмом во имя св. вмч. Димитрия Солунского.

Именно община во имя св. Димитрия Солунского, альтернативная канонической общине, действующей в с. *Поселки Кузнецкого района Пензенской области*, и является самой крупной уклонившейся в раскол группой верующих на канонической территории Пензенской митрополии Русской Православной Церкви.

Созданная в 1989 г. православная религиозная община в с. Поселки, пройдя государственную регистрацию в 1990 г., получила в свое ведение исторический храм во имя св. вмч. Димитрия Солунского, на тот момент, требующий восстановления. Община уклонилась в раскол в 1992 г., и на протяжении многих лет более 20 раз сменила свою юрисдикционную принадлежность:

- до 1992 года в составе Пензенской и Кузнецкой епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата;
- с 29 января 1992 года по март 1994 года в составе Суздальской епархии (епископ Валентин) Российской Православной Свободной Церкви (юрисдикция Русской Православной Церкви Заграницей), глава церкви – митрополит Виталий;
- с марта 1994 г. по декабрь 1994 г. – в составе Суздальской епархии (епископ Валентин) Высшего Церковного Управления (ВЦУ) Российской Православной Свободной Церкви, глава церкви – архиепископ Лазарь (Журбенко);
- с декабря 1994 года по февраль 1995 года в составе Суздальской епархии (епископ Валентин) Российской Православной Свободной Церкви, (юрисдикция Русской Православной Церкви Заграницей), глава церкви – митрополит Виталий;
- с февраля 1995 г. по апрель 1995 г. – в составе Суздальской епархии Российской Православной Свободной Церкви, правящий архиерей и глава церкви – епископ Валентин;
- с апреля 1995 г. по июнь 1995 г. – в составе Брянско-Тульской епархии (епископ Арсений) Российской Православной Свободной Церкви, глава церкви – архиепископ Валентин;
- с июня 1995 г. по декабрь 1996 г. – в составе Брянско-Тульской епархии (епископ Арсений) Высшего Церковного Управления Российской Православной Свободной Церкви, глава ВЦУ – архиепископ Валентин;
- с декабря 1996 г. по январь 1997 г. – в составе Пензенской и Кузнецкой епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата;
- с 27 января 1997 г. по 9 ноября 1997 г. – в составе Брянско-Тульской

епархии (епископ Арсений) Российской Православной Свободной Церкви, Архиерейский Синод архиепископа Валентина;

- с 9 ноября 1997 г. по февраль 1998 г. – в составе Брянско-Тульской епархии Временного Высшего Церковного Управления Российской Православной Свободной Церкви, председатель ВВЦУ – архиепископ Арсений;
- с февраля 1998 г. по 26 июля 1998 г. – в составе Брянско-Тульской епархии (архиепископ Арсений) Российской Истинно-Православной Церкви, председатель Священного Синода – архиепископ Рафаил (Прокопьев);
- с 26 июля 1998 г. по август 1998 г. – в составе Пензенской и Кузнецкой епархии (епископ Тихон) Российской Истинно-Православной Церкви, председатель Священного Синода – архиепископ Рафаил (Прокопьев);
- с августа 1998 г. по январь 1999 г. – в составе Пензенской и Симбирской епархии (епископ Тихон) Российской Истинно-Православной Церкви, председатель Священного Синода – архиепископ Рафаил (Прокопьев);
- с января 1999 г. по 11 декабря 1999 г. в составе Пензенской и Симбирской епархии (епископ Тихон) Российской Истинно-Православной Церкви, председатель Священного Синода – митрополит Амвросий (Катамадзе);
- с 11 декабря 1999 года по 13 июля 2003 г. – в составе Пензенской и Симбирской епархии, на правах автономного самоуправления Российской Истинно-Православной Церкви, правящий архиерей – епископ Тихон (в 2000 году непродолжительное время епископ Тихон примыкал к рафаиловскому Синоду ИПЦ, но вскоре вернулся к самоуправлению);
- с 13 июля 2003 г. по 15 декабря 2005 г. – в составе Пензенской и Симбирской епархии (епископ, а с 14 ноября 2003 г. архиепископ Тихон), Российской Истинно-Православной Церкви, председатель Священного Синода – митрополит Рафаил (Прокопьев);
- с 15 декабря 2005 г. по 4 декабря 2006 г. – в составе Поволжской митрополии (митрополит Тихон) Истинно-Православной Церкви, Синод митрополитов, председатель – митрополит Арсений;
- с 4 декабря 2006 г. по апрель 2007 г. – в составе Высшего Церковного Управления Русской Православной Церкви Заграницей, и. о. председателя ВЦУ митрополит Арсений (в этот же период, не меняя названия: с декабря 2006 г. по 21 января 2007 г. – в составе Поволжской митрополии (митрополит Тихон) Истинно-Православной Церкви – Православной Российской Церкви, председатель Священного Синода – митрополит Рафаил);
- с апреля 2007 года по декабрь 2007 г. – в составе Поволжской митрополии (митрополит Тихон) ВЦУ Православной Российской Церкви, председатель ВЦУ – митрополит Арсений» [33, с. 82–84].

- с весны 2010 г. община вновь пребывает в составе Пензенской и Симбирской епархии юрисдикции «Истинно-Православной Церкви» митрополита Рафаила (Мотовилова).

На протяжении 1992–2015 гг., данный приход возглавляли: иерей Геннадий Варламов, с 31.01.1992 г.– запрещенный клирик Пензенской епархии (1990–1994); протоиерей Георгий (в монашестве иеромонах, затем архимандрит Серафим) Новаковский, запрещенный в служении

клирик Ставропольской епархии [18] (1994–1996); иеромонах, затем, последовательно архимандрит – епископ – архиепископ– митрополит Тихон (Киселев). За совсем непродолжительный период пребывания всей общины в каноническом ведении Пензенской епархии (декабрь 1996 –январь 1997), согласно указа правящего архиерея Пензенской епархии, архиепископа Серафима, настоятелем храма в с. Поселки являлся священник Павел Матюшечкин, которого изгнали из храма братья Киселевы в январе 1997 г., совершив силовой захват храма и прилегающей к нему территории [33, с. 34].

Реагируя на действия раскольников, Пензенское епархиальное управление обратилось в Кузнецкий районный суд с иском. Суд вынес решение об удовлетворении исковых требований и обязал Киселевых и их сторонников «не чинить препятствий Пензенской епархии РПЦ МП в пользовании храмом св. Димитрия Солунского... и освободить здание церкви» [33, с. 41]. Судебные приставы не смогли исполнить решение суда, т.к. раскольники во главе с Тихоном (Киселевым) организовали манифестацию, готовую принять настоящий бой с правоохранителями, но не уступить храм. Судебные разбирательства по вопросу, связанному с правом собственности на храм, длились с 1992 по 2014 гг. [24]. В 2010 г. храм был возвращен Пензенской епархии Русской Православной Церкви и общину храма возглавил протоиерей Михаил Сарансков. К сожалению, большая часть прихожан, настроенная деятелями ИПЦ [3, с. 7] (около 100 человек), отказались вернуться из раскола, оборудовав под богослужения отдельно стоящий жилой дом, в котором проживает митрополит Тихон (Киселев). В связи с этим протоиерей Михаил Сарансков неоднократно обращался со словами увещания к отпавшим от Церкви жителям села Поселки [26, 27, 28].

В настоящее время в Пензенскую епархию ИПЦ входит 7 общин и групп верующих, фактически уклонившихся в раскол и действующих на канонической территории Пензенской митрополии:

1. Домовой храм в с. *Поселки Кузнецкого района*, настоятель – митрополит Тихон (Киселев). Количество верующих около 100 человек.
2. Небольшая община в г. *Пензе*, не имеющая своего храма. Количество верующих неизвестно.
3. Община во имя сщмч. Харлампия в г. *Кузнецке* (настоятель – иеромонах Даниил). Количество верующих неизвестно.
4. Община во имя свт. Николая Чудотворца в с. *Никольском Бековского района*, настоятель – иеромонах Даниил. Количество верующих неизвестно.
5. Приход во имя Покрова Божией Матери в с. *Болотниково Лунинского района*. Данная община возникла в 2003 г. Первоначально общину возглавлял некий игумен Пантелеимон [6, с. 8], но к апрелю 2011 г. общину возглавил игумен Харлампий (Коряжкин), а также его духовник священник Дионисий Козлов. Богослужение периодически совершается на русском языке [22]. Число верующих не превышает 30 человек.
6. Община в с. *Кутли Лунинского района*, количество верующих

неизвестно [10].

7. Община во имя царя-мученика Николая II в с. *Неверкино, Неверкинского района*. Данная группа возникла в 1991 г., первоначально пребывала в Суздальской епархии РПЦЗ и получила в пользование здание, оборудованное под молельный дом [33, с. 17]. В 1995 г., вошла в состав неканонической «Российской Православной Автономной Церкви» митрополита Валентина (Русанцова), лишённого сана в РПЦ в 1997 г. [19, с. 21]. В 1997 в ВВЦУ ПРЦ, затем в ИПЦ Рафаила (Мотовилова).

Настоятель – митрополит Тихон (Киселев). Количество верующих неизвестно [21].

Помимо юрисдикции «Истинно-Православной Церкви» (Православной Российской Церкви), на канонической территории Пензенской митрополии действует приход во имя святого Архангела Михаила в с. *Чернышево Белинского района*, входящего в неканоническую юрисдикцию «Русской Православной Церкви Заграницей» «архиепископа» *Владимира (Целищева)* [4, с. 26–34], являющейся одним из расколов, образованных вследствие отделения от Русской Православной Церкви Заграницей в 2001 г. В 2000 г. приход был зарегистрирован как юридическое лицо, в 2011 г., ликвидировано.

Община была образована уклонившимся в раскол священником Георгием Панкиным. Панкин активно занимается религиозной деятельностью, кроме того, он активно предлагает жителям Пензы и области «услуги»: различные требы, «освящение крестиков, квартир и гаражей, служение молебнов «от пьянства, на успешную торговлю и др. случаи жизни», соборование и отпевание, а также «нейтрализацию полтергейста и сглаза» [17]. Община имеет ярко выраженные признаки псевдоправославного сектанства, не принимает паспортов и ИНН, враждебно относится к Русской Православной Церкви [10]. «Постоянных прихожан около 30 человек. Приход занимает здание бывшего магазина в селе, которое было куплено прихожанами» [21].

Известно также, что по состоянию на 1991 г. в Пензенской области было еще как минимум три общины, входящие в состав *Суздальской епархии РПЦЗ*. По свидетельству В. Чепланова, на 1991 г. «начались реставрационные работы в Михайловском храме села *Кунчерово*, создаются общины в селах *План* и *Старая Андреевка*. Для окормления этих приходов решением правящего архиерея Суздальской епархии РПЦЗ епископа Валентина был назначен иерей Георгий, служивший до этого в Австралии» [33, с. 17]. В настоящее время эти общины прекратили свою неканоническую деятельность.

Еще одной общиной, активно развивающейся на территории Пензенской области, является приходская община в с. *Новая Толковка*. Приход достаточно крупный, объединяющий около 50 верующих. Помимо прихода, имеется и женский монастырь, в котором подвизается не менее 7 монахинь. Община и монастырь входят в состав «*Каллиникитского*» Синода Церкви Истинно-Православных христиан Греции и Зарубежья» архиепископа Макария (*Кавакидиса*), управляющего этими общинами через епископа Олимпийского Нектария (*Яшунского*), постоянно проживающего в г. Санкт-Петербурге. В 2007 г. епископ Нектарий (*Яшунский*) совершил

рукоположение в сан иеромонаха некоего Стефана (Усачева), являющегося настоятелем общины и монастыря в Новой Толковке [29, с. 298].

Помимо данных общин, на территории Пензенской епархии, в *поселке Победа г. Пензы*, действует полусектантская община почитателей схимонаха Алексия (Шумилина). Община имеет наименование *Михайловской обители*, до апреля 2015 г. в общине имелись культовые здания, храм и колокольня, демонтированные по решению судебных органов весной 2015 года.

История жизни Шумилина и учение его последователей еще ожидают пристального и всестороннего изучения, однако уже сейчас можно с уверенностью говорить, что последователи данного схимонаха, не входя в каноническое пространство Русской Церкви, и при этом совершая православные богослужения, являются ярко выраженным самочинным собранием, в своем учении имея признаки сектантских псевдоправославных учений о последних временах, особой роли «старца - прозорливца» и т.д. Примечательно, что полностью отсутствует достоверная информация о том, кем, где и когда были рукоположены в священный сан клирики данной группы и сам Шумилин, при жизни заявлявшем о себе как о схиигумене. Число последователей в данной группе достаточно велико и, возможно, можно говорить о 200 активных членах, проживающих в разных регионах России и регулярно посещающих могилу схимонаха Алексия в пос. Победа г. Пензы.

Подводя итог краткому обзору неканонических групп и общин, находящихся вне единства с канонической Русской Православной Церковью и действующих на территории Пензенской митрополии, стоит отметить, что за исключением общин в с. Поселки и поселке Победа, ни одна из этих общин не смогла стать заметной альтернативой даже самому небольшому приходу Пензенской митрополии. Критика церковной иерархии, желание самочинного устройства приходской жизни в отрыве от канонического священноначалия, отказ от самого канонического устройства и святоотеческого наследия, псевдоэсхатологические ожидания, вера в неких «старцев», а не во Христа – Спасителя мира, ведут лишь к дезинтеграции и регрессу общины.

Покинув Церковь по разного рода причинам, в большинстве своем, данные группы не нашли желанного покоя и радости церковного общения в расколе, что и подтверждается их частой сменой юрисдикционной принадлежности, отсутствием успеха в их проповеди, сказывающемся на количестве их последователей. Но, несмотря на человеческие амбиции, личные разногласия и конфликты, проблемы в церковно-приходской и общественно-политической жизни, Русская Православная Церковь на уровне приходов и епархий готова к диалогу с такими общинами, дабы привести их спасительному единству, собрать их на корабле Спасения, чтобы утратить раскол через покаяние, исправление и любовь.

Литература:

1. Анатолий (Берестов), иеромонах, Печерская Алевтина. Под маской православия нередко скрываются колдуны, экстрасенсы, псевдоправославные секты. – М., 2006.
2. Архиерейский Собор Истинно-Православной Церкви // Поместный Собор. – М., 2004. – № 3 (февраль). С. 1–3.
3. Борьба за Истину и Святой Храм // Поместный Собор. – М., 2010. – № 3 (42) (апрель). С. 7.
4. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 1: Политические расколы: монография / свящ. Павел Бочков. – Киев, 2014.
5. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 3: Идеино-национальные расколы. Непризнанные национальные автокефалии: монография / свящ. Павел Бочков. – Киев, 2015.
6. Вести из епархий // Поместный Собор. – М., 2004. – № 3 (февраль). С. 8.
7. Вийра Дионисий, иерей. Пастырская поездка // Поместный Собор. – М., 2004. – № 8 (ноябрь–декабрь). С. 5–8.
8. Виталий (Кужеватов), митрополит. Колонка главного редактора. // Право на Защиту Веры. – Москва, 2003. – №3. С.1.
9. Іоан [Боднарчук], архієпископ Галицький. Лист Священному Синоду РПЦ від 09.05.1990. Машинопис. // Архив автора.
10. ИНТЕРВЬЮ: «МП хочет поглотить всю Зарубежную Церковь вместе с ее имуществом...». Священник РПЦЗ(В) Георгий Панкин – о том, как «зарубежники», истинно-православные и протестанты собираются вместе бороться за свои права в Пензенской области// Портал-Credo. Ru [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=46511>– Дата доступа: 19.10.2015.
11. Истинно-Православная Церковь. Централизованная религиозная организация. — Буклет об ИПЦ. Выпуск № 5. – М., 2014.
12. К истории возникновения самосвятских групп (т.н. «РосИПЦ») Александра Михальченкова, Стефана Линицкого, Рафаила Прокопьева, Арсения Киселева и др. // Церковные Ведомости Русской Истинно-Православной Церкви [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=46>– [Дата доступа: 24.01.2014].
13. К истории ухода духовенства и верующих города Суздаля из Московской Патриархии. – Суздаль, 1997.
12. Краткая история Российской Православной Церкви (РПАЦ). – Суздаль, 2005.
13. Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка. – Спб., 1999.
14. Материалы заседания Священного Синода РПЦ // Журнал Московской

Патриархии. – М., 1990. – № 2. С. 4–5.

15. Минаева Анна. Священник-самозванец обирает простаков // № 38 (409) от 20 сентября 2005 года // Еженедельник «Аргументы и факты в Пензе» [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://nd58.ru/old/aif/2005/409.htm> – [Дата доступа: 28.10.2015].
16. Однорал Александр. Исповедь бывшего «истинно-православного» // Информационно-справочный портал по расколоведению «Анти-раскол» [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1574> – [Дата доступа: 27.10.2015].
17. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О лишении священного сана запрещенных в священнослужении архимандритов Валентина (Русанцова), Адриана (Старины) и игумена Иоасафа (Шибаета)» // Журнал Московской Патриархии. – М., 1997. – № 4. С. 21.
18. Официальная хроника // Поместный Собор. – М., 2004. – № 3 (февраль). С. 8.
19. Пензенская область // Иерархия литургических церквей [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-georgus-penza.html> – [Дата доступа: 28.10.2015].
20. Пензенская полиция борется с инакомыслящими православными священниками // Мета Новости. [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://news.meta.ua/archive/18.04.11/cluster:20835995-Penzenskaia-politsiia-boretsia-s-inakomyshchimi-pravoslavnyimi-sviashchennikami/> – [Дата доступа: 28.10.2015].
21. Православная Российская Церковь – Истинно Православная Церковь – истоки, преемство. – М., 2004.
Прохождение судебных разбирательств по определению права собственности Свято-Димитриевского храма села Поселки по состоянию на 12 мая 2014 г. // Приход Димитриевской Церкви Пензенской митрополии РПЦ [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://poselki.prihod.ru/files/2013/03/Прохождение-судов-и-решений-обновлено-12.05.2014> – [Дата доступа: 27.10.2015].
22. Рафаил [Прокопьев], митрополит. Доклад Блаженнейшего Рафаила, митрополита Московского и Всероссийского, Местоблюстителя Патриаршего Престола, Председателя Священного Синода РПЦ // Поместный Собор. – М., 2004. – № 8 (ноябрь - декабрь). С. 1–3.
23. Сарансков Михаил. священник. Обращение настоятеля Свято-Димитриевского храма с. Поселки священника Михаила Саранскова к поселъчанам и жителям Кузнецкого района. – Поселки, 2011;
Сарансков Михаил. прот. Обращение настоятеля Свято-Димитриевского храма с. Поселки священника Михаила Саранскова к поселъчанам от 13.08.2013 // Димитриевский листок. – № 11 // Приход Димитриевской Церкви Пензенской митрополии РПЦ [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://poselki.prihod.ru/2013/08/12/dimitrievskij-listok-11/> – Дата доступа: 27.10.2015;

Сарансков Михаил. прот. Обращение настоятеля Свято-Димитриевского храма с. Поселки священника Михаила Саранскова к посельчанам, октябрь 2013 // Димитриевский листок. – № 12 // Приход Димитриевской Церкви Пензенской митрополии РПЦ[Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://poselki.prihod.ru/2013/10/30/dimitrievskij-listok-12/>– Дата доступа: 27.10.2015.

24. Слесарев А.В. Старостильный раскол в истории Православной Церкви (1924 – 2008). – М., 2009. С. 298.
25. Список апостольского иерархического преемства епископата ИПЦ // Православный церковный календарь 2014. – М., 2013. С. 157–169.
26. Стяжатели Духа Святого. / Сост. Н. Кикешев.– М., 2006.
27. Хиротония Архимандрита Антония (Божук) во епископа богоспасаемого града Орехово-Зуево // Поместный Собор. – М., 2004. – № 3 (февраль). С. 8.
28. Чепланов В.В. Посельский раскол. – Кузнецк, 2008.

Будни сельского священника

В статье повествуется о буднях сельского священника. Определяются основные направления его служения. Указываются черты личности, необходимые в его повседневном пастырском труде.

Ключевые слова: *служение, образованность, забота о прихожанах, бескорыстие, гражданская позиция.*

*Priest Alexander Rysin,
Penza diocese*

Everyday life of the village priest

The article tells about the everyday life of the village priest. The main directions of his ministry are determined. Personality traits necessary for daily pastoral work are identified.

Keywords: *service, scholarship, care for the parishioners, unselfishness, citizenship.*

Нести послушание пономаря в одном из храмов г. Пензы я начал в 2002 году. Одновременно учился в ВУЗе. По окончании обучения работал сначала учителем в одной из общеобразовательных школ г. Пензы, а затем в Управлении Россельхознадзора по Пензенской области. Одновременно оставался пономарем в Никольском храме микрорайона Терновка. Казалось бы, всё хорошо, всё удачно. Но всё же хотелось сказать: «И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все – суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!» (Екл.2:11). И в самом деле, разве не горы мусора и отходов – итог жизнедеятельности человека? Разве не скорбные кладбищенские поля, покрывающие лицо всей земли, стали печальным результатом его короткой жизни?

Любой человек начинает задумываться об этом. Искателю Истины рано или поздно открывается то, что сказал о Себе Сын Божий: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин.14:6). Тогда человек забывает о тленном богатстве и житейских наслаждениях, чтобы заботиться о единственно ценном сокровище, подаренном ему Богом, – о своей бессмертной душе, потому что «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф.16:26). Нет ничего важнее этой вечной ценности, ради спасения которой Сын Божий восшел на Крест.

В 2014 году я окончательно и бесповоротно решил связать свою жизнь с Церковью. 18 февраля 2014 году в день памяти святителя

Феодосия, архиепископа Черниговского, я был рукоположен в диаконы в Митрофановской церкви. 22 мая 2014 года в Ахунском Никольском храме состоялась иерейская хиротония.

Летом я был направлен штатным священником в Покровский храм г. Городище. Чуть позже назначен настоятелем Никольского храма с. Дигилевка Городищенского района.

Сельский приход – это проверка пастыря, проверка христианина и проверка просто человека. Городской батюшка большинству своих прихожан виден только в храме. Мало кто знает, где он живет, а тем более, как он живет. А если пастырь живет в другом конце города, то никому вообще не будут знакомы ни его матушка, ни дети. Семейная жизнь такого священника остается делом личным и неприкосновенным. Сельский священник не имеет роскоши анонимной жизни. В населенном пункте все знают, где он живет и как он живет. Все знают в лицо и по имени и матушку, и всех детей. В этом, конечно же, отличие. Всё остальное, наверное, как везде.

Приехав в Городище, я сразу окунулся в приходскую жизнь. Что же может делать священнослужитель на таком приходе?

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II не раз подчеркивал, что важнейшей задачей Русской Православной Церкви на современном этапе являются просвещение и катехизация народов нашей страны или, говоря другими словами, религиозное образование и воспитание народа Божия и стоящих за оградой Церкви и ищущих Правду жизни.

В наше время необходимо возвысить голос православной проповеди. Она должна звучать не только с амвонов храмов, но выйти на паперти, улицы, войти в клубы, студенческие аудитории, звучать в городах и весях, тюрьмах и больницах. Она должна коснуться действительно ищущих Истину и Правду и облегчить православным стояние в своей вере.

Как в Городище, так и в селе Дигилевка сразу же стал вести огласительные беседы перед Крещением и Венчанием. Данные беседы имеют большое значение. Почему? Да потому что сегодня одни люди хотя и признают Бога, но с церковной жизнью не имеют ничего общего, считая, что Бог у них

в душе, и искать Его нужно именно там, а не в построенном человеческими руками храме. Позиция же других – современных «агностиков» состоит в следующем: «Я не верю в Бога, потому что...». Вместо многоточия можно поставить фразы, которые мы тысячу раз слышали от таких людей, например: «В храме меня оскорбили», «В храме идет торговля», «Грехи прощают тем, у кого денег много» и пр.

На беседах стараюсь до таковых донести, что люди, у которых Бог в душе, в православии называются святыми. Чтобы стать святым, достигнуть общения и единства с Богом, нужно много потрудиться над своей душой – в нечистое и лукавое сердце Бог не войдет. Если в душе живут страсти, живет грех – как там окажется Бог? Если свою душу мы превращаем буквально в помойку своих страстей и грехов, как же Бог сможет там жить? Захочет ли Он?

Нужно понимать, что состояние наличия Бога в душе является

высшим идеалом духовной жизни. Если бы слова «Бог у меня в душе» сказали преподобный Серафим Саровский, преподобный Сергей Радонежский или, например, блаженная Ксения Петербургская – эти слова имели бы вес, ибо они были бы честным и правдивым свидетельством о плоде их подвига.

Если бы египетский пустынный или преподобная Мария Египетская сказали, что редко посещают храм в силу его отдаленности, мы бы поняли это. Но их состояние – это непрестанная внутренняя молитва и истинное покаяние. Стараюсь донести, что, не участвуя в таинствах, прежде всего в таинстве Покаяния и таинстве Евхаристии, нельзя увидеть свою греховность, нельзя обрести истинное покаяние. Не совершая этого, остаешься «святым понарошку».

Не только мне, но и любому священнослужителю, конечно же, необходимо донести до таких «последователей Христа», что мало признавать существование Бога. Вера без дел мертва. Мусульмане, иудеи, язычники тоже ведь веруют в Бога, но как? Между их верой и верой апостольской, верой святого Серафима Саровского и святого Иоанна Кронштадтского, святителя Феофана Затворника и святителя Игнатия Брянчанинова – дистанция неизмеримая. Без чувства благоговения нет истинного православия. Нельзя быть христианином и знать при этом лишь две из десяти заповедей: «Не убий» да «Не укради».

Во время таких бесед замечаю, как увлажняются глаза собеседников. Нужно ли ждать при этом, что сразу все станут истинными христианами? Конечно, нет. Но необходимо прежде всего посеять семя в душах пришедших. Может быть, кто-то из них в храм вернется позже. Многие из них придут не затем, чтобы в очередной раз что-нибудь опять потребовать у Бога, а затем, чтобы принести Ему «дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно».

Было и так, что после бесед подходили с просьбой исповедоваться. Некоторые впервые приносили Богу не лукавые слова о своей «великой греховности», в которые они и сами не верят, а раскаяние о содеянных греховных поступках, тяготящих душу.

Помимо Покровского храма, мною совершаются богослужения и в Городищенской районной больнице, где существует храм великомученика и целителя Пантелеймона.

В Городище издается приходская газета «Покров». В ней содержатся статьи о последних новостях как в жизни Покровского храма и Городищенского благочиния, так и Пензенской митрополии и Русской Православной Церкви. Есть в ней миссионерская и детская страничка, в которых содержится много полезной и интересной информации. В качестве клирика Покровского храма занимаюсь подбором необходимого материала для данной газеты. Особое значение имеет миссионерская страница, где освещаются наиболее актуальные проблемы, волнующие прихожан. Например, в двух номерах публиковался материал по сектам. Еще один номер был посвящен заблуждениям, связанным со смертью. Ведь сколько же различных суеверий, предрассудков и нелепостей связано со смертью человека!

Необходимую информацию жители могут почерпнуть и с

информационного стенда рядом с храмом. Для этого и в Городище, где я тружусь в качестве клирика, и в Дигилевке, где являюсь настоятелем, для информационных стендов периодически подготавливаю информацию о празднуемых церковных событиях.

Городищенский район является многонациональным и многоконфессиональным. В населенных пунктах проживают не только христиане, но и мусульмане; среди православных христиан в районе не только русские, но и мокша, эрзя.

Православный христианин призван любить свое отечество и своих братьев по крови. Эта любовь является одним из способов исполнения заповеди Божией о любви к ближнему, но в то же время любой православный христианин – это защитник своего Отечества, готовый положить душу свою за него.

Поэтому в наше непростое время просто необходимо воспитывать в подрастающем поколении чувства патриотизма и стремления любить Отечество, даже не щадя жизни для его защиты, как это делали многие православные святые.

В прошлом году в сельской библиотеке села Дигилевка мною была проведена встреча «С верой за Родину», где дети из местной школы узнали о ратных подвигах благоверных князей Александра Невского и Димитрия Донского, православного богатыря-схимника Александра Пересвета, адмирала Федора Ушакова, воина Евгения Родионова. Решено было продолжить эту добрую традицию и далее. Поэтому в этом году состоялась новая встреча с учащимися 5–9 классов, посвященная теме «Куликовская битва и ее роль в объединении русских земель». Школьники познакомились с ролью преподобного Сергия Радонежского в событиях, связанных с Куликовской битвой, его влиянием на исход сражения, узнали о подвиге русских иноков Александра Пересвета и Андрея Осляби, посланных преподобным Сергием в дружину князя Дмитрия как видимый для всех знак невидимого благословения Божия на битву.

В качестве клирика Покровского храма г. Городище участвую в подобных мероприятиях и самом районном центре.

В день Героев России в Городище проходят мероприятия в Центральной библиотеке для школьников и студентов. Отрадно видеть, что приходят на них не только православные, но и дети из мусульманских семей.

В этом году в Центральной библиотеке Городищенского района состоялась встреча со школьниками на тему «О прошлом для будущего», посвященная Дню воинской славы России – победе русских полков во главе с великим князем Дмитрием Донским в Куликовской битве в 1380 году. На этой встрече мне довелось участвовать в качестве докладчика, представив презентацию по данной тематике.

Стоит сказать, что в Городищенском районе много делается в рамках патриотического воспитания подрастающего поколения. Огромную роль при этом играет отдел по делам молодежи Пензенской епархии. Например, весной 2015 года в Городище, Сурске, Чаадаевке состоялась игра для

школьников «Эта забытая война», проведенная этим отделом и посвященная Первой мировой войне. Победители этих игр встретились в финале. Сам финал проходил на базе МБОУ СОШ №1 г. Городище, а посвящена игра была 70-летию Победы в Великой Отечественной войне. В качестве члена жюри мне посчастливилось побывать на игре в г. Сурске и на финальной игре в Городище.

В ноябре 2014 года в селе Павло-Куракино Городищенского района по благословению митрополита Пензенского и Нижнеломовского Серафима работал посвященный 100-летию начала Первой мировой войны духовно-патриотический лагерь «Осенний призыв-2014», организованный молодежным отделом Пензенской епархии. Мне довелось присутствовать на его открытии.

В лагере приняли участие около 60 человек из разных приходов Пензенской и Сердобской епархий. Они были разделены на звенья, которые на время лагеря получили имена славных полков Русской Императорской Армии – такие, как преображенцы и семеновцы.

О героях войны добровольцы узнавали из лекций и видеосюжетов.

Для многих детей данное мероприятие стало открытием: кто-то первый раз в жизни разводил костер и ставил палатку, кто-то научился вязать узлы и правильно укладывать рюкзак.

Еще запомнился проведенный в Городище в октябре 2015 года при поддержке отдела по делам молодежи Пензенской епархии первый турнир по каратэ кекусинкай светлой памяти святого благоверного князя Александра Невского. Для участия в соревновании прибыло более сотни участников из различных городов Пензенской и Саратовской областей.

Кстати, не раз мне и лично приходилось проводить молебны перед ответственными соревнованиями, где присутствовали юные городищенские спортсмены.

Важное место в системе духовного образования принадлежит воскресным школам. Такая школа несколько лет существует в Городище при Покровском храме. В ней в качестве одного из преподавателей провожу уроки. В Дигилевке воскресной школы пока нет. В то же время один раз в месяц встречаюсь с местными школьниками. Цель данных бесед – привить подрастающему поколению необходимые морально-нравственные ценности.

Учиться можно и нужно не только детям, но и взрослым. Хорошим подспорьем для просвещения и катехизации является воскресная школа для взрослых. Такая школа функционирует на приходе в Городище уже давно.

После моего приезда в райцентр я стал трудиться в данной школе. Наши встречи проходят один раз в неделю. На занятиях изучаем Новый Завет.

А что можно сделать в условиях небольшого по численности прихода? В октябре 2014 года в сельской библиотеке села Дигилевка был открыт уголок православной литературы. В основе фонда – около 100 книг издательств Московской Патриархии Русской Православной Церкви и «Сибирская Благовонница».

Что дает читателю эта литература? Эти книги не только несут

информацию, но и помогают четко сформулировать собственный духовный опыт. Они наполняют душу человека светлой радостью от соприкосновения с непреходящей красотой, истинной любовью, душевным теплом, помогают если не понять смысл человеческой жизни, то хотя бы приблизить нас к этому пониманию.

В день открытия православного уголка в местной библиотеке состоялась выставка книг «В мире духовной литературы», где учащимся 5–9 классов были предложены наиболее интересные издания. После чего состоялся мой диалог с учащимися, в ходе которого юные дигилевцы получили ответы на свои вопросы.

Конечно же, в наше время перед настоятелем даже небольшого прихода стоят задачи по возрождению не только духовной жизни, но и реставрации храмовых комплексов. В Дигилевке храм был освящен в 1905 году, а в годы богоборчества, буквально через несколько лет, был закрыт, а затем и уничтожен. Усилиями жителей в начале 2000-х храм был возрожден. Теперь это, конечно, не каменный, как в начале прошлого века, а небольшой деревянный, но весьма уютный храм. Всё приходится буквально начинать с нуля. Одним из важнейших событий стало освящение колоколов. Данное событие поистине уникально в истории села. Колокола были отлиты на одном из московских заводов и были приобретены на средства жителей Дигилевки. После десятилетий безмолвия над селом снова раздался колокольный звон!

Исполняя миссию спасения рода человеческого, Церковь делает это не только через прямую проповедь, но и через благие дела, направленные на улучшение духовно-нравственного и материального состояния окружающего мира. Поэтому Церковь может осуществлять эту миссию через помощь нуждающимся. Например, в Дигилевке наш приход одно время оказывал посильную помощь малоимущей семье.

Требуется помощь и тем, кто оказался в узах спиртного или в наркозависимости. Им духовная поддержка еще более необходима. Поэтому регулярно служу молебен в реабилитационном центре в селе Русский Ишим. После него обязательно обращаюсь с проповедью к присутствующим.

По окончании службы некоторые из прихожан подходят исповедоваться. Удивительно, как бережно они относятся к святой воде, которую наливают после окончания молебна. Подходят, просит кто нательный крестик, кто молитвослов, кто Евангелие, кто-то просит помолиться – даже не за себя, а за родственников, оставшихся дома.

Что же еще запомнилось? На мой взгляд, в Городищенском благочинии в 2015 году произошли два весьма примечательных события. На Пасху в городе Сурске прошел пасхальный фестиваль, в котором принимали участие дети из воскресных школ Городищенского района. Отрадно было видеть в числе его участников и трех представителей Дигилевки.

Являясь помощником благочинного по образованию, мне довелось поучаствовать и в Первых Рождественских чтениях, посвященных 1000-летию преставления святого князя Владимира, проведенных в рамках Городищенского благочиния. Последовательно прошли Чтения в п. Чаадаевка,

г. Сурске, г. Городище. Доклады подготовили учащиеся и преподаватели учебных заведений из этих населенных пунктов. Завершились Чтения концертом в г. Городище.

Что касается приходской жизни с. Дигилевка, то и здесь не останавливаемся на достигнутом. На Рождество Христово для жителей села планируется праздничное мероприятие «Он не Дед Мороз» в местном Доме культуры. Жители смогут узнать об истории Рождества Христова и Нового года в России; прозвучат песнопения и стихи, посвященные этому празднику и святителю Николаю; колядки на различных языках, в том числе на родном языке местных жителей – языке мокша.

Словом, работы непочатый край. Но именно в ней и вижу смысл своего существования. Непрестанное служение Богу и людям и есть жизнь в Церкви, к которой призывается каждый из нас.

Православие и русская образованность

УДК091

*Налетова Н.Ю.,
Московский государственный университет
путей сообщения (МИИТ), Смоленский филиал. Смоленск
Фролова Ю.С.,
Каспийский институт морского и речного
транспорта, г. Астрахань*

Книжное просвещение в Древней Руси

В статье исследуется проблема книжного просвещения в Древней Руси. Обосновывается положение об общей высокой книжной культуре Древней Руси

Ключевые слова: *История образования. Православные культурные и образовательные традиции. Церковное просвещение в Древней Руси.*

*N.Naletova,
Moscow State University of Railway Engineering
Smolensk branch, Smolensk
Yu.Frolova,.
Caspian Institute of Marine and River Transport, Astrakhan*

Book education in Old Russia

The problem of book education in Old Russia is investigated in the article. The general high book culture in Old Russia is presented.

Key words: *The history of education. Orthodox cultural and educational traditions. Church educationalism in Old Russia.*

Заметим, что первоначальная история нашего просвещения подчас становилась предметом грубых фальсификаций со стороны западных историков и идеологических диверсий советологов, которые изображали Древнюю Русь как страну извечно отсталую, забитую, доказывая, что школа появилась лишь в XVII веке благодаря иезуитам, и утверждая, что Россия до Петра I не могла создать своего просвещения.

Нет однозначного мнения по этому вопросу и у церковных историков. Например, труды митрополита Филарета (Гумилевского) и митрополита Макария (Булгакова) со сходным названием «История Русской Церкви» [1], [2]; работа Н.А. Лавровского «О древнерусских училищах» [3]; исследование С.И. Миропольского «Очерк истории церковно-приходской школы» [4] обладают обильным фактическим материалом по вопросу древнерусского просвещения, подробно освещают церковно-учительскую деятельность Русской Православной Церкви и подчеркивают высокий уровень образования этого периода.

Особняком стоит труд профессора Московской духовной академии

Е.Е. Голубинского «История Русской Церкви» [5], написанный им методом критической ретроспективы. Работа обнаруживает множество предположений, служащих объяснением тех или иных явлений церковной жизни домонгольского периода. Интересна глава IV Т.1 под названием «Неудавшаяся попытка Владимира ввести у нас настоящее просвещение и наше действительное просвещение – грамотность», в которой церковный историк доказывает, что в монастырях, в церквах, как, впрочем, и в великокняжеских и архиерейских домах просвещение наше состояло «в одной элементарной грамотности или одном умении читать, за которым – самопросвещение посредством чтения книг». Конечно, Е.Е. Голубинскому отчасти мы обязаны уточнением исторической достоверности, хотя сегодня согласиться с такой критической оценкой, игнорирующей всё литературное, философское, учительное наследие Древней Руси, невозможно, особенно в свете результатов многолетних исследований А.П. Доброклонского, Д.С. Лихачева, Г.П. Федотова, А.В. Карташева и др.

Летопись повествует, что одновременно с устройением на Руси официальной Церкви, возведением церквей и определением в них священников в городах Древней Руси стали собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. В древнерусской педагогической терминологии фразеологическая единица «обучение книжное» обозначало обучение по книгам, книжное знание, использование для обучения имеющихся к тому времени на Руси богослужебных церковнославянских книг [4, с.20].

Князем Владимиром были предприняты попытки устроить в городах первые училища при церквах «дабы разуметь книжные словесы, ...учить благонравию, правде и любви, началу премудрости – страху Божию, и чистоте, и смиренномудрию» [6, с.254]. В учителя предлагалось взять ученых византийцев.

Однако на Руси к этому времени еще не сложились необходимые образовательные традиции, ведь общая культура и любовь к просвещению даются не сразу, а копятя в народах веками и тысячелетиями. Поэтому «чадь» на «учение книжное» смотрела как на «злые мытарства» [6, с. 255].

Церковный историк А.А. Карташев пишет, что набирать в науку надо было насильно, а греческая постановка школьного дела не была рассчитана на принудительность, поэтому частные греческие учителя, вызванные князем Владимиром из Византии, не имели средств, методов и охоты придерживаться в своем преподавании нормальной программы общего образования.

Альтернативы в виде государственной школы с официальными правами, с единообразной обязательной программой, которая бы могла обеспечить сохранность известного уровня просвещения, не существовало.

Между тем, летописи фиксируют всеобщность (всесословность) школьного обучения на Руси: «училища на утверждения веры и научение знатных, сирых и убогих» [4, с.24], из чего мы можем заключить, что образование в Древней Руси давалось в совершенно иных условиях, на иных началах и иными средствами.

Центрами образования и в этом смысле центрами культуры являлись в первую очередь монастыри. Не только крупные обители, такие, как Киево-Печерский монастырь, но и все провинциальные монастыри, автоматически уже самым своим существованием, употреблением круга богослужебных книг, церковным чтением и пением были центрами обучения грамотности

и минимального просвещения. При монастырях, согласно Студийскому уставу, принятому на Руси со второй половины XI века, функционировали «внутренние» школы для насельников, посвятивших или желающих посвятить себя чернечеству, где осуществлялась элементарная грамотность. В школах обучали славянской грамоте, письму. Это элементарное знание составляло для духовенства профессиональную необходимость – навык церковно-богослужебной практики. Наряду с простым обучением грамоте в монастырях существовала и более высокая ступень обучения – «книжное учение». Игумены монастырей тщательно подбирали из числа молодежи наиболее способных к книжному учению монахов, которые после овладения элементарной грамотой самопросвещались посредством чтения книг.

Требования «книжного обучения», закрепленные в монастырском уставе, во многом способствовали и тому, что при обителях (самых значительных) функционировали библиотеки. Их книжный репертуар определялся главным образом потребностями богослужения. Псалтири, служебники, часословы составляли фундамент монастырской библиотеки [7, с.111].

Соглашаясь с мнением Е.Е. Голубинского, впервые применившего к первоначальной истории Русской Церкви приемы строгого историка и доказательно опровергнувшего точку зрения о «настоящем просвещении» на Руси, всё же добавим, что наше церковное «просвещение» и «самопросвещение» имело достаточно высокую степень [8, с.177]. Иллюстрацией к данному утверждению является следующий исторический факт. В 1054 году в христианском мире произошел церковный раскол, поставивший перед православными пастырями задачу сохранения чистоты православной веры на Руси. Полемика была единственным и необходимым средством диалога с католическим духовенством. Искусство полемики было трудным, для участия в спорах необходимо было глубокое знание и патристической литературы, основ богословия, логики, риторики, истории. Православное богословие требовало книжных знаний, овладения широким кругом церковной литературы различного характера.

Факт широкой начитанности отдельных представителей духовенства этого периода подтверждает уроженец смоленской земли монах-затворник Климент Смолятич, избранный в 1147 году киевским митрополитом, который, по свидетельству летописи, и был таков книжник и философ, какого в русской земле не обреталось»??? Клименту Смолятичу принадлежит дошедший до нас литературный труд «Послание, написано Климентом, митрополитом руским, Фоме прозвитеру, истолковано Афонасием мнихом», в котором он обнаруживает свой обширный культурный горизонт и специфику своих экзегетических установок в отношении библейских текстов.

Между тем, говоря о просветительском значении монастырей, ограничивать их деятельность лишь функцией «ограмотителя» и видеть в них какую-то низшую или высшую «внутреннюю школу» не следует. В условиях формирования нового религиозного сознания, оказавшего влияние на весь уклад жизни русского общества, монастыри, образно называемые «духовное сердце Руси», становятся полюсом и совестью молодого христианского общества. Под их влиянием формируется христианский уклад и аскетический идеал русской жизни.

В монастырях, древнейших центрах духовного учительства, развивалась опытная наука, основанная на древних традициях православного Востока, замечательная своей неразрывной связью теории и практики. Вся святоотеческая премудрость изучалась здесь не столько ради теоретических богословских познаний или получения степеней и почетных должностей, но сколько из стремления найти верный путь образования в себе истинного христианина. В своих стенах монастыри создавали совершенно уникальный климат воспитания и образования человека. Исследования историков показали, что наставничество опытного духовника, насельника монастыря являлось основной формой монастырского воспитания и образования. Изучая по старинным рукописным книгам вселенский опыт святых, знакомясь с примерами их многообразных подвигов в пустынях и в мирской жизни, воспитанники получали одновременно совет и навык правильной христианской жизни от рядом стоящего духовного наставника. Постепенно ученики-послушники нравственно возрастали.

Монастырь был в первую очередь школой духовного роста, причем не только самих монахов-насельников или желающих ими стать, но и всего православного народа в целом. Он был школой-храмом, где просвещалась вся не читавшая, безкнижная народная масса. Единственное училище безграмотной массы или решительного безграмотного большинства составлял храм с совершавшимися в нем церковными службами, а в более широком смысле совершавшейся в нем церковной жизнью.

Монастырь имел огромное нравственное влияние на русское общество. Помимо храма люди искали себе научения в вере и преимущественно нравственности христианской у тех книжных людей, монахов, которые обладали даром учительства, которые посвящали себя учительным беседам с народными массами. Такое учительство, конечно, было недостаточным, но более достаточного не могло быть.

Для всего православного мира большое значение имеет духовное наследие выдающегося учителя Русской Православной Церкви преподобного Авраамия Смоленского. Духовное учение, учительство, наставничество, проходящие через все его полувековое подвижническое служение, являются главным смыслом его деятельности, результатом которой становится просветительство народа. Житие отмечает, что преподобный Авраамий провел в Селищенской обители около 30 лет. Известно также, что в период с 1197 по 1214 гг. Авраамий был рукоположен в иеродиаконы, а после 1214 г. – в иеромонахи. Вскоре после рукоположения прп. Авраамий был назначен духовником обители.

В работе с братией монастыря раскрывается его главный дар – власть слова, а именно – способность к учительству, наставничеству, просветительству [1, с.169]. Его педагогическая деятельность выражалась в желании передать своим ученикам то, что он сам узнал из книжного слова.

В летописях и житиях запечатлено множество подобных примеров. Около Феодосия, Никона, Нестора, иноков Печерских, Авраамия Смоленского, других русских мыслителей, интеллектуалов своего времени, собираются собеседники и «совопросники», совместно дискутирующие по вопросам познания «пользы душевной», ищущие пути человека в этом мире [9, с.44]

С темой монастырского просвещения теснейшим образом связана и тема науки. Довольно трудно говорить о каком бы то ни было вкладе

монастырей в развитие естественных знаний в связи с отсутствием достоверной информации, но их вклад в гуманитарную, в частности, в историческую (летописание), философскую, педагогическую (поучение, житие, слово), географическую (хождения), науку вполне очевиден.

Вся русская книжная мудрость шла из монастырей. Знаменитая Киево-Печерская обитель уже в XI веке являлась крупным центром книжности и просвещения. Причем, исходя из имеющихся письменных источников, заметим, что Русь, безусловно испытывавшая византийское влияние, уже на начальном этапе, не отрываясь от общего духовного наследия христианского мира, шла своей собственной дорогой, о чем красноречиво свидетельствуют труды мыслителей – митрополита Илариона, Климента Смолятича, Авраамия Смоленского, Кирилла Туровского, Иакова Мниха и др.

Русь всегда отличала способность усвоить и творчески переработать, внести свой смысл в ценности, усвоенные у других народов. Вся мысль Древней Руси антропологична, для нее всегда был характерен акцент не столько на познание мира, как у византийцев, сколько на постижение законов нравственной жизни. Примером может служить произведение митрополита Илариона (годы митрополитства – с 1051 по 1054) «Молитва», которая освещает понимание судьбы человека в сложный период построения новой государственности, развития новой религии в период изменения уклада жизни и быта Руси. Митрополит Иларион пишет о бренности и несовершенстве человеческого существования. Текст показывает восприятие человека как существа «реального», «земного», с обычными делами и проблемами, которому, недавно принявшему Крещение, трудно подниматься до духовных высот. Вся надежда у Илариона есть милость и человеколюбие Всевышнего: «Ведь Ты Бог, и мы люди Твои, Твоя часть» [10, с.36].

Следует заметить, что в условиях недавней христианизации, когда новая вера еще только воспринимается, ее заповеди кажутся трудновыполнимыми, и требуются время и усилия для того, чтобы начать жить по ним. Подобные произведения могут рассматриваться в прямом смысле первичной учительной литературой.

К разряду педагогических произведений можно отнести и «Слово» игумена Киево-Печерской обители преподобного Феодосия Печерского. «Если скажет тебе спорящий: «И ту, и эту веру Бог дал», – то отвечай ему так: «Ты кривоверный... не слышал ли окаянный, развращенный злой верой, что говорится в Писании: един Бог, едина вера, едино Крещение!». И здесь же: «Подавай милостыню не только единоверцам, но и чужим. Если увидишь раздетого или голодного...или одержимого какой-либо другой бедой... – всякого помилуй и от беды избавь» [11, с.112]. «Слово» подтверждает по-христиански «человеколюбивое» содержание древнерусского просвещения.

Аналогичное содержание носило и русское летописание. «Повесть временных лет» монаха Киево-Печерской обители Нестора, псковская, новгородская, лаврентьевская, никоновская, ипатьевская летописи, объективно отражая широкий круг философских, политических и социальных проблем, носят учительный характер. Отражая ретроспективно события, они показывали следствия междоусобных конфликтов, добра и зла, веры и неверия, анализировали события в контексте христианских ценностей.

И, наконец, агиографическая (житийная) литература позволяла в чертах русской святости синтезировать и показать христианский воспитательный

идеал. Цель житийной литературы, по мнению В.О. Ключевского, в том, чтобы «наглядно на отдельном существовании, показать, что всё, чего требует от нас заповедь, не только исполнимо, но не раз и исполнялось, стало быть, обязательно для совести, ибо из всех требований добра для совести не обязательно только невозможное» [12, с.171].

Из житийной литературы того времени можно назвать «Житие Феодосия Печерского», «Житие Авраамия Смоленского», «Житие Бориса и Глеба», «Патерики» (сборники житий, подвижников того или иного монастыря, появление которых относят к началу XIII века), которые не только знакомили с жизнью святых, но и на их примере воспитывали нравственные качества: целомудрие, смирение, терпение, милосердие, нестяжательность, трудолюбие и т.д. Заметим, что для простых русских людей, не привыкших к отвлеченному мышлению (такое мышление остается уделом элиты тонкого слоя нарождающейся церковной и государственной интеллигенции – как то Иларион, Климент Смолятич, Авраамий Смоленский, Кирилл Туровский и др.) близкие национальные образцы добродетелей служили нравственно-воспитательными уроками. Образ неповинных страстотерпцев Бориса и Глеба, «положивших свою душу ради мира общественного», не раз удерживали княжескую власть от междоусобной вражды и кровопролитий. В образце монастырской добродетельной жизни игумена Феодосия Киево-Печерского народом была усмотрена вся полнота христианской святости. Тем более, другого готового идеала в русском обществе, который бы служил дополнением идеалу монастырскому, не существовало.

Итак, подводя итоги нашему исследованию, сделаем следующие выводы:

- церковное просвещение в Древней Руси было не только повсеместным, но и всеобщим.
- учительство являлось прерогативой духовенства.
- отстаивая приоритет духовного над биосоциальным, Церковь видит свою педагогическую задачу в спасении личности через освящение и преобразование ее эмпирического естества. Данная концепция духовного воспитания личности в условиях Древней Руси имела достаточно целостный и не противоречивый характер, позволявший Церкви реализовывать наряду с собственно воспитательными, также цели и задачи образовательной деятельности.
- как субъект педагогической деятельности, Церковь для достижения поставленной цели христианского просвещения использовала всю совокупность воспитательных средств (молитва, богослужение, таинства).
- христианские идеи действенной любви, служения и милосердия являлись определяющими ориентирами национального образования и воспитания.

Литература:

1. Гумилевский Ф. (митр.) Собрание сочинений: В 5 т. История Русской Церкви. – Рига, 1998.
2. Булгаков М. (митр.) Собрание сочинений: В 7 т. – Т. 2. История Русской Церкви. – М., 1995.
3. Лавровский Н.А. О древнерусскихъ училищахъ.– Харьков, 1854.
4. Миропольский С.И. Очерк истории церковно-приходской школы: от ее возникновения на Руси до настоящего времени. – М., 2006.
5. Голубинский Е.Е. Собрание сочинений. В 3 т. История Русской Церкви. – М., 1997.
6. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. – Т. 1. Очерки по истории русской церкви. – М., 1993.
7. Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. – Т.1.– Л., 1987.
8. Налетова Н.Ю. Генезис православного образования в России (к историографии вопроса) [Текст] // Проблемы безопасности российского общества: научно-практический журнал.– Смоленск, 2013. –№2–3. – С. 177–186.
9. Налетова Н.Ю. Религиозно-философский, культурно-исторический и педагогический аспекты формирования духовно-нравственных ценностей учащейся молодежи [Текст]: монография. – Смоленск, 2010
10. Иларион (митр.) Слово о Законе и Благодати. Молитва. – М., 1994.
11. Скурат К.Е. Православные основы культуры в памятниках литературы Древней Руси. – М., 2003.
12. Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. – Т. 7. Курс русской истории. – М., 1989.

Об опыте реализации целевой региональной системы духовно-нравственного воспитания Курской области

В статье характеризуется система реализации программы духовно-нравственного воспитания на уровне региона. Выявляются проблемы решения обозначенной проблемы.

Ключевые слова: регион, духовно-нравственное воспитание, система, проблемы, перспективы.

V. Menshikov,
Kursk State University

On the experience of the implementation of the regional target system of spiritual and moral education in Kursk region

The article characterizes the system of the implementation of the program of spiritual and moral education at the regional level. It identifies the difficulties in solving the identified problem.

Keywords: region, spiritual and moral education, system, problems, prospects.

На какие вопросы отвечает опыт Курской области в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи? Прежде всего, на вопрос, зачем нужна православная культура в нашей российской школе?

Когда сегодня говоришь о необходимости системного преподавания в современной российской школе православной культуры, то очень часто получаешь на свое предложение отказ в той или иной форме – от вежливой ссылки на то, что мы государство светское и поэтому нам нельзя изучать религиозную культуру в светской школе, до открытой злобы, полного отторжения.

Но действительно ли нужна православная культура в российской школе и зачем? Истина всегда проста и очевидна. Но как невероятно трудно прийти к этой очевидности! Вспоминаю самого цитируемого сегодня философа И.А. Ильина и его книгу «Путь к очевидности». О чем эта книга? О духовности. В конце жизни И.А. Ильин пишет: «Трагические события истории, смуты и бедствия посылаются нам для того, чтобы мы одумались и сосредоточились на самом жизненно-существенном, чтобы мы вспомнили о нашей творческой свободе и отыскали в самих себе нашу собственную духовную глубину с тем, чтобы из нее повести наше обновление, – свободно, мужественно и активно». Истинность этих слов сегодня, наверное, признает каждый.

Но вспомним судьбу Ильина. Чтобы Ильин пришел к этой простой и очевидной истине, потребовалось, чтобы он пережил то, что он пережил.

Я говорю об этом, чтобы понять, что должен пережить наш народ, чтобы до него дошло, наконец, что в наших школах должна системно преподаваться православная культура.

Зачем? Затем, чтобы можно было в школе организовать духовно-нравственное воспитание так же системно, как системно организовано в современной школе обучение. Без такого воспитания не может быть нормальной российской школы и общества, как не может быть нормальной школы и нормального общества, если будет потеряно умственное воспитание в современной школе.

Но в том-то и беда, что о необходимости духовно-нравственного воспитания сегодня мало кто задумывается, а многие уверены, что без него обойтись вполне можно. Более того, многие уверены, что духовное воспитание – это вообще мракобесие, так как никакой души вообще нет, и наука это доказала.

Невольно возникает вопрос, а какая наука это доказала? Психология? Но чем занимается психология? Изучением психических процессов. Но где же тогда человек? И зачем тогда жалуется психология, что наука потеряла человека, ведь она изначально его и не изучала, исследуя психические процессы. Исследуя психику!

А ведь достаточно было бы просто вслушаться в язык, чтобы понять, что душа есть. Можно сказать: «Живут душа в душу», но нельзя сказать «живут психика в психику». Можно сказать «моя душа искала с юных лет прекрасного», но нельзя сказать «моя психика искала с юных лет прекрасного»; можно сказать, «моя душа болит, страдает, радуется, переживает» и т.д., но нельзя сказать «моя психика болит, страдает, радуется, переживает» и т.д.

Но можно не только вслушаться в язык, но и вдуматься в самые очевидные факты. Вот нет у человека крыльев – и он не может сказать: у меня болят крылья. И никто не видел, чтобы у человека болели крылья, и он умер от болезни крыльев. А вот от болезни души в нашей стране ежегодно погибают сотни тысяч людей. В современной России ежегодно от алкоголизма гибнет более 900 тысяч, от наркомании – более 100 тысяч, от самоубийств – более 70 тысяч, гораздо больше от бытовых убийств и т.д. Если собрать все воедино, то получится где-то до полутора миллиона человек в год.

Чтобы понять значение этого факта, задумаемся над следующим фактом. Мы всё время возмущаемся зверствами сталинщины, ее ГУЛАгами, шарашками и т.д. Как известно, при Сталине в тюрьмах и лагерях погибло 864 тысячи человек. Это за тридцать лет его правления! Получается, что в современной России от духовных болезней за один год гибнет людей в два раза больше, чем за все те годы, когда у власти был Сталин. И как мы относимся к этой статистике? Примерно так же, как к проблеме – есть ли жизнь на Марсе?

Но зададим себе вопрос: почему смерть на лесоповале – это всемирная скорбь, а смерть около мусорки – это вселенское счастье, выше которого

ничего и представить себе невозможно. Полтора миллиона человек в год погибает – а мы об этом даже не задумываемся!

А если добавить сюда массу преступлений, миллионы разрушенных семей и т.д., и т.п., то действительно становится страшно.

И как только мы оцениваем настоящую цену пренебрежения духовностью, то сразу же становится понятной и цена пренебрежения духовно-нравственным воспитанием.

Это с точки зрения человека. Но человек, вопреки мнению эпохи Возрождения, – это не абсолютно автономное существо, не титан и не бог. Он живет в мире. И потому должен в школе изучать математику, физику, биологию, географию. А еще он живет в социуме. И должен знать общество.

А цивилизацию, матрицу общества составляет религия. Как известно, перефразируя известного сказочника, российские граждане живут в России. А Россия – страна православной цивилизации. Так должны ли российские граждане, живя в стране православной цивилизации, знать православие?

Соответственно, с какой бы стороны мы не рассматривали духовно-нравственное воспитание – со стороны человека или общества, – духовно-нравственное воспитание существенно необходимо.

Поэтому, если мы хотим иметь духовно здоровое общество, духовно здорового человека, мы должны иметь полноценную систему духовно-нравственного воспитания. И на уровне семьи, и на уровне школы, и на уровне общества.

Но как только мы ставим проблему таким образом, возникает следующая проблема формирования оптимального содержания духовно-нравственного воспитания, потому что без оптимального содержания не может быть нормального воспитания. Поэтому человечество для каждого вида воспитания вырабатывает свое оптимальное содержание. Так, для умственного воспитания оптимальным содержанием является наука, для эстетического – искусство, физического – спорт и т.д.

И если в этой закономерности что-то нарушить, мы ничего не получим. Вот представьте себе: мы решили научить читать ребенка, ученика первого класса, и вместо того, чтобы читать ему сказки и обучать его чтению, дадим ему футбольный мяч и скажем: «Иди, играй». Он многому научится? Точно так же и наоборот: решили физически воспитывать ребенка, а дали ему в руки сказки и сказали: «Читай с утра до ночи». Он физически разовьется? Нет. Значит, для каждого вида воспитания должно быть свое оптимальное содержание, то есть система соответствующих ценностей, истины, культуры.

Возникает вопрос: а нельзя ли без религиозных ценностей обойтись? По идее-то можно, но всё дело в том, что результат всегда катастрофический. Дело в том, что человечество, с тех пор как мы его знаем, периодически пыталось обходиться без них, и каждый раз все заканчивалось катастрофой. Кто из вас читал Ветхий Завет, тот знает, что все неприятности еврейского народа начинались с того, что они забывали Бога. Как только они забывали Бога – у них рушилась нравственность, как только рушилась нравственность – их постигала беда. Как только их постигала беда – они сразу вспоминали о

Боге и начинали его славить. Надолго их, правда, не хватало, но тем не менее. И римский народ тоже сначала забыл Бога, а потом у него нравственность разрушилась так, что человечество до сих пор с содроганием это вспоминает, а потом и Римской империи не стало.

Посмотрите, что ближе к нам? Европа. Я беру европейскую классическую педагогику. Она еще много веков назад говорила, что религиозное воспитание не нужно юному человеку, а вот нравственное воспитание очень нужно – «не будет нравственного воспитания – и Англия навсегда потеряет свою роль лидера мирового образования». Через сто лет гениальный мыслитель Кант пишет, что религиозное образование не нужно, а вот нравственное вообще-то иногда в школе необходимо. К чему всё это в итоге привело, мы с вами знаем из курса истории. Сначала повсеместное признание теории Дарвина, по сути стершее все моральные ограничения, а потом, как следствие, разработка теорий переустройства мира, закончившиеся чудовищными по масштабам кровопролития мировыми войнами, отголоски которых долетели и до нашего времени. Не будем же повторять этих ошибок.

Каково же оптимальное содержание для духовно-нравственного воспитания? Ответ известен с древних времен – это религиозная культура.

Следовательно, если мы хотим иметь нормальное духовно-нравственное воспитание в российской школе, то в ней религиозная культура должна изучаться столь же системно, сколько для полноценного умственного воспитания в ней системно изучается наука.

Вместе с тем восстановление духовно-нравственного воспитания имеет свое особое значение и для каждого вида воспитания, поскольку является их духовной основой, их нравственной основой, и оно же из отдельных систем знания и опыта формирует целостное представление о мире, а самое главное – оно дает подлинный смысл каждого вида воспитания. И поскольку оно является основой всей системы образования, то создание полноценной системы духовно-нравственного воспитания есть определяющее условие развития всей системы российского образования. Почему? Потому что когда мы говорим о совершенствовании, реформировании, модернизации нашей системы образования, но забываем о духовно-нравственном воспитании, то это напоминает строителей, которые совершенствуют, реформируют, модернизируют дом, забыв, что под ним нет фундамента. Какое падение дома от такого модернизирования будет – всем известно из Нового Завета.

С этой точки зрения попытка заменить религиозную культуру светской этикой малопродуктивна, так как нравственность, оторванная от своих религиозных корней, мертва. Без религии она теряет свой смысл и превращается в набор механических, безжизненных, лишенных смысла предписаний. И ничего, кроме скуки, такой курс у ребенка не вызовет. И ничего не даст.

И по-настоящему опасен курс истории мировых религий. Это равносильно тому, как изучать в школе не курс родного языка, а историю мировых языков. Конечно, единственно, кого мы можем воспитать при таком содержании, – шизофреников. Правда, в силу того, что человек

наделен психической защитой, память сотрет эту информацию. И ребенок, прошедший такой курс, после его окончания ничего не запомнит и ничему не научится.

Поэтому встает вопрос выбора оптимальной религиозной культуры, подобно тому, как существует строгий отбор своей оптимальной культуры для каждого вида воспитания. Эстетически человека лучше всего развивать посредством искусства, в частности, литературы. Но его лучше воспитывать на поэзии Пушкина, нежели на стихах Демьяна Бедного.

Соответственно, если мы хотим создать полноценную систему духовно-нравственного воспитания, то мы должны в основу его содержания положить системное изучение традиционной религиозной культуры, определяющей цивилизационный код той или иной страны.

Таковой религиозной культурой для российской системы духовно-нравственного воспитания является православная культура. При этом она является не только содержательной основой духовно-нравственного воспитания, но и смысловой основой всех других видов воспитания, существующих в российской школе, и благодаря этому всё наше образование получает свою подлинную духовно-нравственную основу, а каждый вид воспитания – свой подлинный смысл.

Для гуманитарного образования оно дает смысловую основу его содержания. Например, без православия совершенно непонятен смысл российской истории. За что жили и умирали поколения наших предков, что они желали, к чему стремились?

Непонятна наша художественная культура. Не зная православия, мы не поймем самых простых художественных произведений, даже такой детской книжки, как «Капитанская дочка», и т.д. и т.д.

Может ли наша страна в настоящее время создать полноценную систему духовно-нравственного воспитания? Может. Хотя сделать это будет невероятно тяжело. И не только потому, что попытка создания этой системы воспитания вызывает мощнейшее противостояние и противодействие очень мощных российских и зарубежных сил, но и потому, что эту систему трудно создать саму по себе. Приведем следующий факт. В дореволюционной российской семье духовно-нравственное воспитание осуществлялось так же естественно, само собой, как и обучение родному языку. Ребенок вырастал в религиозной культуре так же естественно, как он вырастал в языке. Теперь же этой системы воспитания в большинстве семей нет. А значит, воспитать ребенка духовно в бездуховной семье так же трудно, как трудно обучить языку ребенка в семье глухонемых. И аналогичную ситуацию мы имеем в системе образования.

Но создать эту систему можно. У страны для этого есть мощный духовный потенциал – возрождается Русская Православная Церковь. У нее есть мощный интеллектуальный потенциал – сотни православных ученых. У нее есть мощный педагогический потенциал – тысячи и тысячи прекрасных учителей, способных на самом высшем уровне вести православную культуру. В данный момент у нас есть всё необходимое, чтобы двигаться в

правильном направлении. Профессионалы знают, что для преподавания того или иного предмета нужно очень многое – и учебники, и наглядность, и так далее. Но это всё техническая сторона дела, и она очень легко решается. Вот взять те же учебники: сегодня мы имеем пять-шесть комплектов учебников по «Основам православной культуры» – от детского сада до 11-го класса. Задача состоит только в том, чтобы выбрать лучший. Поэтому никакой проблемы здесь нет.

Не менее важный вопрос – кто может создать эту систему? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны понять, кому нужна эта система? И ответ опять же прост: создание системы духовно-нравственного воспитания прежде всего нужно самой школе, подобно тому, как именно ей нужно умственное, эстетическое, физическое воспитание. В то же время эта система нужна обществу, государству, культуре, каждому человеку.

Но кто может ее создать? Какой общественный институт? Прежде всего – тот субъект, который этой культурой непосредственно занимается. Кто создает систему умственного воспитания? Прежде всего – наука. Эстетическое – искусство. Соответственно, систему духовно-нравственного воспитания может создать, прежде всего, Русская Православная Церковь во взаимодействии с другими традиционными религиозными организациями, государством, органами государственного управления, семьей, образовательными учреждениями всех уровней.

Рассуждение о том, что сегодня Церковь хочет вернуть в школу православную культуру, потому что она хочет воспитывать своих адептов, столь же основательны или безосновательны, как и рассуждения о том, что литературу мы изучаем для того, чтобы были покупатели книг, живопись – покупатели картин и т.д.

Да, кто-то в будущем будет покупать книги и даже станет писателем, кто-то станет покупателем картин и даже художником и т.д. Такая точка зрения правильна. Но в ней есть единственный недостаток: при таком понимании образования теряется смысл самого образования, понимание того, что прежде чем стать покупателем, художником, ученым и т.д., человек должен получить общее образование. А поэтому искусство в школе преподают не потому, что готовят будущих художников или покупателей картин, а потому что искусство – это лучшее средство эстетического развития человека; наука – умственного и т.д.

Следовательно, религиозная культура преподается не потому, что она готовит церковных адептов, а потому, что является лучшим средством, оптимальным содержанием духовно-нравственного воспитания. Соответственно, наиболее оптимальную систему духовно-нравственного воспитания в современной российской школе может создать Русская Православная Церковь во взаимодействии с традиционными религиозными организациями России, с обществом и системой образования, подобно тому, как систему умственного воспитания может создать наука, эстетического – искусство.

Но чтобы такая система появилась и вошла в жизнь общества, в школу,

обрела свое естественное существование, она должна быть разработана научным и педагогическим сообществом, утверждена государством, принята обществом, стать живым воспитанием в школе. Поэтому необходима научная разработка этой проблемы, ее широкое обсуждение в обществе, формирование консолидированного общественного мнения по организации такой системы. А далее необходимо решение государственных органов о ее создании и огромная работа по созданию и развитию системы духовно-нравственного воспитания.

Я говорю о необходимости этого не умозрительно, а потому, что наш опыт показывает, что необходима большая системная работа по организации духовно-нравственного воспитания.

И последнее. Вы спросите: а каковы результаты вашей работы? Они положительные. Я назову только один факт – снижение преступности. И общей (Курская область занимает одно из последних мест в России по количеству преступлений), и детской. Так, есть данные областной статистики, которые говорят, что с 2006 года у нас каждый год снижается детская преступность. Позвольте перечислить: 2006 – на 20 процентов; 2007 – на 1,6 процентов; 2008 – на 13 процентов; 2009 – на 33,9 процентов; 2010 – на 7,2 процентов; 2011 – на 7 процентов; 2012 – на 9 процентов; 2013 – на 4 процента; 2014 – на 14 процентов.

Конечно, кто-то может сказать: «Ну, это само собой происходит». Но в том-то и дело, что сама собой преступность только растет, а вот уменьшается она большими трудами. И не так-то просто ее преодолеть. Поэтому мы действительно можем сказать, что положительные результаты реализации областной программы у нас есть.

А завершить свою статью я хочу следующими словами. Для того, чтобы духовно-нравственное воспитание стало реальным фактом жизни каждого ребенка, необходима колоссальная педагогическая работа Церкви, общества, государства, системы образования, науки, искусства, общественных организаций по созданию и развитию системы такого воспитания. Но опыт создания такой системы есть, и положительные результаты есть. И поэтому призываю совместными усилиями эту вести работу по ее созданию.

Православие в вузе – традиция российского образования

В статье подчеркивается значимость православных традиций для развития российского образования. Проведено исследование по изучению отношения студентов к религии и возможности изучения ими курса «Основы православной религии». Авторы статьи предлагают ряд направлений реализации образовательного процесса в вузе на основе православных ценностей.

Ключевые слова: *православие, богословие, образование, воспитание, студенческая молодежь.*

*N. Saratovtseva,
Penza State Technological University*

Orthodoxy in higher education is a primordial tradition of the Russian education

In this article meaningfulness of orthodox traditions is underlined for development of russian education. Research is conducted on the study of relation of students to religion and possibility of study of course of «Basis of orthodox religion». The authors suggest a number of directions of realization of educational process in the university on the basis of orthodox values.

Keywords: *orthodoxy, divinity, education, education, student young people.*

Сегодня в российском обществе растет неоднозначное многообразие жизненных стилей, нетрадиционных моделей поведения, субкультурных молодежных объединений. Стили поведения человека, совершенно недопустимые недавно, сейчас становятся популярны, повсеместны и повседневны. Почти каждый человек сегодня уверен, что имеет право сам решать, что для него является нравственным, а что – безнравственным. Очевиден процесс индивидуализации морали.

Нравственно дезориентирована и студенческая молодежь. Чаще всего в ее понимании идеальный студент – это тот, кто «не подстраивается под других», а сам способен самостоятельно выбрать свою систему ценностей и собственную траекторию поведения. Молодые люди в разговорах очень редко стали затрагивать проблемы духовности и нравственности, временами

забывая понятия «честность», «порядочность», «совесть». Они чаще предпочитают говорить об экономической, юридической, информационной грамотности как ключевых составляющих современного профессионала. Проблема духовно-нравственного «шатания» среди студенчества, как образца и эталона в этой среде, достаточно остра, поскольку от нравственных приоритетов и ценностей будет зависеть будущее нашего Отечества.

Анализ духовного состояния современной молодежи и поиск позитивных решений указанной проблемы настоятельно подталкивает нас к обращению к православным ценностям и имеющемуся отечественному историко-педагогическому опыту. В сознании большинства российских граждан навсегда закрепилось священное понятие и образ святой православной Руси. Величайший полководец и христианин А.В. Суворов называл Россию «домом Богородицы», часто любил повторять, что «Россия построена Промыслом Божиим» [14, с. 12]. Известный российский актер и кинорежиссер Н.С. Михалков, подчеркивая основополагающую роль православной веры для русского народа, говорил, что «православие – это и грамотность, и нравственность, и духовность, и основа отношений между людьми. Православие – система координат, столь важная и нужная для человека и общества» [9].

Для России исповедание православной веры исконно, поэтому отечественная национальная идея должна одухотворять всю воспитательную систему, в том числе и в высшей школе.

Краткий исторический экскурс подтверждает особое значение православных идей для российского образования. До XVIII в. образование в России было церковным. В первом высшем- учебном заведении России – Славяно-греко-латинской академии, основанной в 1687 г. по инициативе Симеона Полоцкого, все светские науки подчинялись богословию, а все учебные дисциплины изучались с позиций православия [4, с. 126].

Высокое качество получаемого в академии образования очевидно. Ее выпускниками были выдающиеся деятели науки, культуры и просвещения. Среди них:

– Михаил Васильевич Ломоносов – «первый- наш университет» (по изречению великого поэта А.С. Пушкина), первый русский ученый мирового значения в области химии, физики, географии, истории и т.д. Он – инициатор открытия Московского государственного университета и действительный член Академии наук и художеств.

– Дмитрий Иванович Виноградов – создатель русского фарфора и организатор первого российского фарфорового производства;

– Леонтий Филиппович Магницкий – видный математик, преподаватель математики в образцовой Школе математических и навигационных наук в Москве и автор первой в России учебной энциклопедии по математике.

– епископ Иннокентий – первый православный епископ Восточной Сибири, позже прославленный Российской Церковью в лике святых.

– Степан Петрович Крашенинников – видный русский ученый в области географии, ботаники и этнографии, ректор Университета Академии

наук.

– Василий Иванович Баженов – член Российской академии, архитектор, художник [13].

Выпускники Академии, продолжившие в дальнейшем свою преподавательскую и исследовательскую деятельность в других вузах, дали начало развитию системы российского образования.

Продолжателями научных и образовательных традиций Славяно-греко-латинской академии называют себя Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская академия наук, Московская духовная академия. Полагаем, что справедливы слова ректора Академии С.Н. Храмешина о том, что «наследником Славяно-греко-латинской академии является всё российское образование».

Помимо различных современных специальностей, таких, как, юриспруденция, международные отношения, финансы и кредит и т.д., в академии и сейчас осуществляется подготовка и в области православного богословия [13].

В XVIII в. богословие изучали в синодальных училищах, а в начале XIX в. (1804 г.) первый университетский устав предусматривал создание двух богословских кафедр. Выпускники университетов должны были знать историю библейских событий, историю и нравственное учение Церкви, православные догматы.

В середине 30-х гг. XIX в. в университетах организовались единые богословские кафедры. Тогда же Сергеем Семеновичем Уваровым (с 1832 г. – заместитель министра народного просвещения, а с 1838 г. – министр народного просвещения) была сформулирована «теория официальной народности» (идеи православия, самодержавия и народности) как основа развития просвещения в России [4, с. 156]. Согласно этой теории русские люди глубоко религиозны и преданы престолу, а православие и самодержавие составляют обязательные условия существования России. Под народностью понималась своя собственная традиция развития, отказ от иностранного влияния. Спокойная, тихая и самобытная Россия противопоставлялась мятущемуся и разлагающемуся Западу.

В 60-е гг. XIX в. во всех университетах на исторических и юридических факультетах было введено преподавание церковной истории и законоведения.

С середины 90-х гг. XIX в. начинается активное развитие теологического образования в России. Проводимый в 1994 г. Архиерейский собор Русской Православной Церкви определил сферу образования самой приоритетной задачей.

В период 2001–2002 гг. был разработан и принят государственный стандарт по специальности «теология», который предусматривал подготовку теологов различных вероисповеданий.

С 2003 г. Россия вступила в «Болонский процесс», согласно которому высшая школа должна была соответствовать европейским стандартам. Они,

в свою очередь, предусматривают развитие теологического образования [16]. Современная Россия является светским государством (ст.14

Конституции РФ). В нем нет официальной религии, выбор веры или отказ от нее является личным делом каждого. Государственные лица своими действиями не вправе навязывать людям убеждения.

В последнее время авторитет церкви в России постоянно растет. Не нарушая Конституции, священнослужители активно и благотворно участвуют в воспитании молодежи. Избрание общим собранием Российской академии образования Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла почетным членом академии стало оценкой его участия в развитии образования и воспитания молодежи [15, с. 11].

Как известно, в 4–5 классах общеобразовательных школ всех регионов России с 2012 г. введено изучение курса «Основы религиозных культур и светской этики». Год назад, в ноябре 2014 г., в Министерстве образования и науки готовились предложения о введении аналогичного курса со второго по десятый классы общеобразовательных школ [17, с. 6]. Думается, что воспитательная работа на основе идей православия должна проводиться и в профессиональной, в том числе и в высшей школе. Тем более, что Президент РФ В.В. Путин обещал, что «...конечно, деятельность религиозных конфессий в вузах будет только приветствоваться» [5].

По некоторым данным, в настоящее время теологию преподают уже в 36 светских вузах, из которых 21 – государственный. Еще в 5 вузах готовятся открыть теологические кафедры или факультеты [16].

Среди первых была организована кафедра теологии в национальном исследовательском ядерном университете МИФИ. По всем параметрам эта кафедра могла бы стать площадкой для сотрудничества православного богословия и ученых [7].

Идея создания кафедры теологии в Тульском государственном университете родилась задолго до 2001 г. Сегодня она считается одной из лучших. Университет готовит бакалавров и преподавателей теологии. Несмотря на то, что специализацией кафедры является христианское искусство, здесь изучают каноническое право, догматическое богословие, историю Русской Церкви и др. [16].

Во многих российских вузах введены курсы православной тематики – это «Основы православной культуры» в Кузбасской государственной педагогической академии, «Православие в истории России и Курского края» в Курской государственной сельскохозяйственной академии [6; 10].

Ректор Самарского медицинского университета, глава совета ректоров медицинских и фармацевтических вузов России Г. Котельников, выступая за преподавание теологии в вузе, аргументировал это тем, что ее изучение поможет будущим врачам решать спорные этические проблемы, связанные с будущей профессиональной деятельностью [2].

Представители совета ректоров Ростовской области выступили с решением о введении индивидуальных программ по изучению православной культуры. Большинство государственных вузов Ростовской области подписали соглашение о сотрудничестве с Донской епархией. А в Донском государственном техническом университете совместными усилиями

представителей исторического факультета и религиозного образования дополнительно введен курс «Основы нравственности». По словам заведующей кафедрой истории и культурологии университета, профессора Н. Шишовой курс не оставил равнодушным ни одного студента [8].

Соглашение о сотрудничестве заключили между собой Воронежский государственный университет и Российский православный университет (Москва). На церемонии его подписания ректор Российского православного университета игумен Петр (а фамилию?) отметил обоюдную готовность к «совместному изучению тем, способствующих достижению межкультурного и межрелигиозного взаимопонимания, что очень важно в нашей стране». По его мнению, все споры о сочетании религии и науки утихают при упоминании целой когорты выдающихся ученых, открыто исповедующих свою веру [12].

Решение о совместной деятельности православного и государственного вузов митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей (Фомин) назвал событием, внушающим оптимизм. В частности, он подчеркнул, что богословие традиционно изучается в европейских университетах, а в советской России ничего подобно делать было нельзя. По его мнению, только в современной ситуации переосмысления опыта прошлого открылись возможности для сотрудничества светской и церковной науки [12].

Еще в 2008 г. во всех семи вузах Кемерова открылись молитвенные комнаты в честь покровительницы российского студенчества – святой Татианы [3].

Осенью 2015 г. Президиум Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки России принял решение придать теологии статус научной специальности. В ее область исследования войдут основы вероучения и религиозных обрядов, исторические формы и практическая деятельность религиозной организации, ее религиозное служение и т.д. [1]. Думается, что изучение теологии поспособствует духовному укреплению обучающихся, что особенно важно в современной нестабильной ситуации в мире.

Нами было проведено изучение религиозных ориентаций студенческой молодежи 1-4 курсов специальности «Профессиональное обучение» Пензенского государственного технологического университета (октябрь 2015 г.). Исследование проводилось методом анкетирования (за основу была взята анкета религиозных ориентаций И.М. Богдановской). Исследованием было охвачено 65 человек. Результаты анкетирования позволили проанализировать отношение студентов к вере, религии, возможностям организации спецкурсов по православной тематике в вузе.

Согласно полученным данным, 34 респондента (52,4%) считают себя верующими людьми. 12 респондентов (18,4%) не относят себя к верующим, 19 студентов (29,2%) еще не задумывалось об этом и поэтому им трудно определить точно. При этом 47 опрошенных (75,4%) считают себя православными, 8 человек (12,3%) являются мусульманами и 8 человек (12,3%) считают себя атеистами.

Внешним выражением религиозной веры выступает соблюдение

религиозных предписаний, посещение религиозного храма и т.д. Результаты ответа на вопрос «Вы бываете в местах, где проводится богослужение?» свидетельствуют о том, что 17% всей выборки испытуемых никогда не посещали религиозный храм (10 человек). 51 студент (78,4%) положительно ответили на поставленный вопрос, отметив, что это происходит редко. 3 студента (4,6%) часто посещают религиозный храм. Анализ данных позволяет сделать вывод о том, что молодые люди редко посещают богослужения.

При ответе на вопрос «В каких ситуациях Вы прибегаете к молитве?» студенты указали следующие обстоятельства: «всегда прибегаю к молитве» (ответ исповедующего ислам); «в случае опасности, трудности»; «в сомнениях»; «на экзамене»; «когда снятся страшные сны – и это помогает» (указал 1 студент 4 курса). 4 респондента дали ответ, что ни в каких ситуациях не прибегают к молитве. Среди них был следующий ответ: «Я никогда не молилась».

На вопрос «Лично для вас религия, в первую очередь, это:...» предлагалось дать несколько вариантов ответа. Наиболее часто встречающимся ответом были следующие ответы:

- «следование нравственным нормам» (40 студентов (61,5 %));
- «часть мировой культуры» (38 студентов (58,4 %));
- личное спасение, общение и единение с Богом (14 студентов (21,5%));
- участие в богослужениях, обрядах и праздниках (4 человека (6,1%));
- предрассудок (4 человека (6,1%)).

Следующий вопрос, дополнявший предыдущий, «Какую роль, по-вашему, выполняет религия в жизни?» также предполагал возможность выбора нескольких вариантов ответа. Студенты отвечали следующим образом:

- содействует приобретению морально-нравственных ценностей (40 респондентов (61,5%));
- религия стремится сохранить порядок (5 студентов (7,7%));
- поддерживает общественные нормы поведения (8 опрошенных (12,3%));
- сохраняет культурные традиции (4 респондента (6,1%)).

Таким образом, значительная часть респондентов считает, что религия является ключевым фактором духовного и нравственного развития личности. Духовно-нравственные ценности, выступающие как внутренний стержень человека, формируют его направленность и мировоззрение, которые и определяют его возможные действия.

На вопрос «Хотели бы вы изучать в вузе курс «Основы православной религии?»» положительно ответили 10 (15,3%) респондентов. При этом большинство из них были студенты 1 курса (6 респондентов (25%)). 27 респондентов (41,5%) дали отрицательный ответ. Затруднились с ответом 28 студентов (43,07%). Полагаем, что студенты, не сумевшие дать ответа на этот вопрос, при разъяснении целей и задач курса, первичном знакомстве с его основами дадут утвердительный ответ и по достоинству оценят его нравственный потенциал.

На следующий вопрос «Какую форму изучения курса «Основы православной религии» в вузе вы бы предпочли?» были получены следующие ответы. Изучение курса «Основы православной религии» в качестве обязательного предмета в вузе находит только 1 респондент – студент 1 курса (4,1%). 21,5% респондентов (14 студентов), высказывается за свободное посещение факультативного занятия. В основном это студенты 1 и 3 курсов. 12 респондентов (18,4%) высказались за проведение бесед на интересные темы со священнослужителем, которые могут организовываться 1–2 раза в месяц. Затруднились с ответом на этот вопрос 17 студентов (40,2%). 12 респондентов (18,4%) считают, что «вера – сугубо личное дело, и если человек захочет, то сам будет этим интересоваться. Не следует в вузе вводить такой курс».

Результаты анкетирования свидетельствуют о том, что среди студентов специальности «Профессиональное обучение» ПГТУ есть православные христиане, мусульмане и атеисты. Кроме того, можно утверждать, что религия играет весомую роль в жизни молодежи. Однако наблюдаются недостаточные и поверхностные религиозные знания, стихийный и неосознанный характер приобщения к религии, недооценка всех ее возможностей в духовно-нравственном самосовершенствовании человека.

По нашему мнению, возможна реализация образовательного процесса в вузе на основе православных ценностей. Однако в многоконфессиональной России делать это нужно крайне деликатно.

Наметим ряд направлений образовательной деятельности в вузе: Во-первых, важно продолжать и поощрять сотрудничество религиозных деятелей и преподавателей высшей школы в деле воспитания молодежи. Отрадно, что Пензенская епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) в лице митрополита Пензенского и Нижнеомовского Серафима традиционно приглашает всех обучающихся и преподавателей на Божественную литургию, крестный ход и молебен перед началом каждого учебного года.

Во-вторых, можно усилить духовно-нравственную направленность в дисциплинах гуманитарного блока, которые всегда содействовали развитию внутреннего мира личности. При изучении курса «Философия и история образования», читаемом в нашем вузе для студентов специальности «Профессиональное обучение», знакомство с историей развития педагогической науки и образования следовало бы построить на идее приоритета воспитания над обучением. Неоценим воспитательный потенциал раздела отечественной философии и истории образования с его педагогическими сочинениями жанра «учительной литературы». На занятии по истории Отечества, изучая ход сражения на реке Неве между новгородским войском под командованием князя Александра Ярославича и шведским войском, можно просмотреть фрагмент художественного фильма «Александр Невский», рассказать о благоверном князе Александре Невском как святом праведном воине. Положительные образцы и примеры деятельности знаменитых людей имеют необыкновенно большую воспитательную силу.

В-третьих, можно обозначить отдельно духовно-нравственную проблематику и организовать секцию в традиционно проводимых научно-практических конференциях студентов, аспирантов и молодых ученых.

Примечательно, что сотрудничество светской и церковной науки проявляется в нашем регионе уже сегодня. Свидетельством того является проведение с 15 по 19 ноября 2015 г. Третьих региональных образовательных Рождественских чтений «Традиции и новации: культура, общество, личность», которые организуются Правительством Пензенской области и Пензенской митрополией совместно с высшими учебными заведениями Пензенского региона (в том числе и с Пензенским государственным технологическим университетом) и общественными организациями.

В-четвертых, рекомендуем наставникам в студенческих группах проводить беседы, посвященные изучению истории православия Пензенского края, его церковей и монастырей. Помимо теоретического знакомства возможна организация и их посещения. На Пензенской земле есть такие места. К примеру, это может быть Успенский кафедральный собор, в котором находится наша пензенская святыня – мощи святителя Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского, причисленного к лику святых на Юбилейном Соборе 2000 г. Кстати сказать, святитель Иннокентий является представителем богословской науки, он имел степень доктора богословия, был ректором и профессором Петербургской духовной семинарии.

В рамках воспитательной работы следовало бы проводить часы наставника о семье и ее ценностях, вреде так называемых «гражданских браков» и т.д.).

В-пятых, следует более подробно изучить опыт открытия в комплексе зданий ряда образовательных учреждений молитвенных комнат (по примеру вузов Кемерово) и рассмотреть возможность их организации в своем вузе. Священнослужитель мог бы совершать богослужения, рассказывать об именинах, помогать студентам в решении жизненных проблем. Это позволило бы отмечать православные праздники в стенах вуза, в противовес праздникам, навязанным Западом, к примеру, празднование Хэллоуина.

И, наконец, в-шестых, рекомендуем ввести в вариативную часть программы бакалавриата курс «Основы православной культуры». Опора на православие в деле воспитания и образования, по нашему мнению, не может вызвать конфессиональных конфликтов, поскольку по национальному составу 90% студентов университета – русские, из них 80% считают себя православными.

Кстати сказать, многие фирмы и организации в Москве для своих сотрудников организуют изучение курса «Основы православия». Делается это с целью улучшения взаимопонимания и взаимодействия коллег между собой. Хороший пример для подражания. Следовало бы в качестве эксперимента ввести такой курс хотя бы в одной из студенческих групп.

Таким образом, обращение к православным ценностям в условиях образовательного процесса высшей школы, на наш взгляд, необходимо и своевременно. Это позволит нам улучшить духовно-нравственное состояние

нашей студенческой молодежи.

А завершить свое повествование хотелось бы словами профессора Московской духовной академии и семинарии, кандидата богословия, профессора М. Козлова, который совершенно точно и справедливо заметил, что «... православие в вузе – это не религиозная агрессия, а исконная традиция российского образования, которая просто возвращается на свое место, с одной стороны, и одно из очень немногих оснований для того, чтобы вузы занимались не только образованием, но и воспитанием, с другой. ... И те, кто в вузах с этим сталкивается, понимают: а кто еще, кроме Церкви, может позитивно влиять на нравственную атмосферу в вузе?» [11].

Литература:

1. В России теология стала научной специальностью [Электронный ресурс] // URL:<https://news.mail.ru/society/23597808/?frommail=112> октября 2015 [дата обращения: 20.10.2015].
2. В российских вузах возможно будут преподавать теологию [Электронный ресурс]// URL:<http://www.pravoslavie.ru/news/64781.htm> [дата обращения: 22.10.2015].
3. Во всех вузах Кемерово открылись молитвенные комнаты [Электронный ресурс]// URL:<http://hramnagorke.ru/world/1010/> [дата обращения: 13.10.2015].
4. Волков С.Н., Саратовцева Н.В. История педагогики и философия образования. – Пенза, 2014. – 268 с.
5. Деятельность религиозных конфессий в вузах будет только приветствоваться [Электронный ресурс]// URL:<http://duhovnik.com/node/3733> [дата обращения: 30.10.2015].
6. Есипова А.В., Стукова Н.М. Студенты об изучении основ православной культуры в вузе [Электронный ресурс] // URL:http://orthodox-conferences.kuzsra.ru/2004_nov/c-07.html [дата обращения: 18.10.2015].
7. Есть ли в вузе место Богу? [Электронный ресурс]// URL: <http://maxpark.com/community/4057/content/2032991> [дата обращения: 29.10.2015].
8. Изучение православной культуры введут в донских вузах [Электронный ресурс]// URL: <http://rostov-na-donu.fulledu.ru/school/news/izuchenie-pravoslavnoy-kultury-vvedut-v-donskih-vuzah.html> [дата обращения: 19.10.2015].
9. Никита Михалков встретился со студентами Московской духовной академии. Москва, 22 марта 2006 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/16733.htm> [дата обращения: 15.01.2013].
10. Православие в истории России и Курского края [Электронный ресурс] // URL: <http://agrovuz.ru/prepodavateljam/innovacii/item/2390-pravoslavie-v-istorii-rossii-i-kurskogo-kraja> [дата обращения: 19.10.2015].
11. Православие в вузе – это исконная традиция российского образования [Электронный ресурс]// URL: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=455> [дата обращения: 31.10.2015].
12. Светский и православный вузы нужны друг другу [Электронный ресурс]

// URL: <http://рпу.рф/index.php/publikatsii/svetskij-i-pravoslavnyj-vuzy-nuzhny-drug-drugu.html>[дата обращения: 31.10.2015].

13. Славяно-греко-латинская академия. Первое высшее учебное заведение России [Электронный ресурс]//URL:<http://www.sgla.ru/istoria.php> [дата обращения: 31.10.2015].

14. Смирнов А. Церковь и армия // Наука и религия. 1997. – № 5. – С.9–12.

15. Смирнов И.П., Ткаченко Е.В., Бурмистрова А.С. Молодежь в России в начале XXI века: ведущие тенденции. Идеологические тенденции // Инновации в профессиональной школе. 2011. – № 7. – 40 с.

16. Теология – прикладная наука [Электронный ресурс]// URL:http://www.priestt.com/article/liter/liter_541.htm [дата обращения: 31.10.2015].

17. Уроки религии // Наш город Заречный. 2014. – №39 (297). – С. 6.

Православие и русская культура

УДК 244-82

Гагаев А.А.,
Мордовский государственный университет имени Н.П. Огарева
Гагаев П.А.,
Пензенская духовная семинария

Православный художественный текст и душа человеческая

В статье исследуется проблема воздействия на душу человеческую православного художественного текста. Аргументируется положение о врачевании текстом нестроений духовности человека.

Ключевые слова: *текст, читатель, врачевание, диалог, родное, такт, труд, ответание, надежда.*

A. Gagaev,
Ogarev Mordovia State University
P. Gagaev, Penza Theological
Seminary

Orthodox literary text as spirituality healing the soul

The article studies the problem of the impact of the Orthodox literary text on the human soul. The proposition of the text healing human strife spirituality is grounded.

Keywords: *text, reader, healing, dialogue, the native, tact, labour, answering, hope.*

Истинное создание искусства имеет в себе что-то успокаивающее и примирительное *Н.В.*

Гоголь

Православный художественный текст (русский классический текст) обладает бесценным для человека свойством – свойством врачевания души читателя. Текст Жуковского, Пушкина, Гоголя, Некрасова, Достоевского и др. *целит, восстанавливает* душу человека, укрепляет ее в добром и радостном. И это так. Это так для всякого, кто вчитывался в русский текст, вступал в его вдохновенные миры.

Целительное воздействие православного художественного текста связано с его общей эстетикой: текст *говорит* с читателем, *говорит о родном и близком* (укрывает в вечности), *говорит с большим тактом, предлагает потрудиться* (постичь большое и обязывающее), *отвечает* на вопрошания ищущей себя самой души и, наконец, *вселяет надежду*. Выскажемся по каждой

из обозначенной особенности текста как врачующей душу духовности.

Текст *говорит* с читателем. Текст буквально – не метафорически – говорит с читателем. Православный текст – текст Жуковского, Пушкина, Гоголя и др. – в силу сосредоточения его автора на многом и многом (к этому подвигает человека вера православная) становится субъектной реальностью.

Стяжение многих и многих больших смыслов в некое единое преобразует строевое (продуцируемое нашим сознанием) в отдельно-субстанциональное. Всякая мысль тяготеет к самостоятельности. Большая мысль в особенности стремится отделиться от ищущего ее выражения человека.

Текст с момента создания его начинает жить своей жизнью. Текст перестает во всем принадлежать своему автору. Он живет своими вопросами к читателю, он живет своими странными, глубокими ответами на вопросы читателя. Текст живет своей способностью вступать в миры многих и многих поколений людей (в нашем случае русских).

И читатель рад внимающему и отвечающему ему тексту. Читателю хочется доверительно поговорить с кем-то. И он находит этого кого-то в лице текста Державина, Пушкина, Лермонтова, Достоевского и др.

Вот светлые, светло-драматические и светло-утверждающие тексты А.С. Пушкина («Капитанская дочка», «Евгений Онегин», «Борис Годунов», «Повести Белкина», лирика). Все они светятся вниманием к современному читателю, его строю мыслей, его переживаниям. *Веруешь ли ты в жизнь, как веровала и верует Татьяна Ларина? Готов ли так же, как Петр Гринев, жизнь не пожалеть ради чести твоей? С почтением и бережением ли ты относишься к памяти о своих великих предках? Просишь ли ты Бога простить им вольные и невольные прегрешения? Ищешь ли себе счастья в мире? Ищешь ли того счастья, кое будет принято миром людей...* Эти и другие вопросы задает пушкинский текст и современному читателю. Этими вопросами-темами говорит пушкинский текст с всматривающимися в него людьми и в этом будит в них *их человеческое*.

Православный текст говорит с читателем *о родном и близком*. Родное и близкое для читателя – миры горнего, миры того, что присутствует в каждом из людей и *возвышает* их. Православный художественный текст вводит своего читателя в жизнь, освященную Спасителем, – жизнь искания и восстановления внутренней целостности человека. Православный текст укрывает читателя в вечности, перестраивает его сознание, вытесняет из него периферийное, малое, открывает его (сознание) подлинно близкому, цельному, здоровому.

Вот тексты Л.Н. Толстого. Романы, повести, рассказы. В них читатель открывает миры Наташи Ростовской и Пьера Безухова; миры старцев, возносящих нехитрую свою молитву к Богу; миры ангела, послушавшегося Бога и пожалевшего женщину-мать и пр. Все это миры *глубокие и подлинно человеческие*.

К высшему пределу стремится душа Пьера Безухова (роман «Война и мир»). Ей неуютно быть среди людей света, среди фальши участников

масонской ложи, среди тех, кто себе ищет славы и власти. Ей жаждалось того, что бы ее успокоило и дало бы ей силы жить и верить. И находит она всё это среди солдат и ополченцев на Бородинском поле.

Старцы молятся о спасении на безлюдном острове (рассказ «Три старца»). Молятся истово, молятся с надеждой. Молятся *смиренно*. Смиренно, потому и готовы учиться, как следует правильно молиться Богу. Готовы и учатся, учатся, учатся. И вот приходит испытание, и – беда – забывают они выученный урок. Забывают – и Бог приходит к ним на помощь (в лице архиерея), и вновь успокаиваются их души, и согласие запечатлевается на их лицах.

Пожалел ангел смерти женщину и ее детей (рассказ «Чем люди живы»). Пожалел и не исполнил наказанного ему Богом. И стал жить он среди людей. И стал узнавать он их. И узнал он, что *любовью* жив человек. Узнал он, что не ум правит судьбами людей, но любовь. И был прощен Богом...

Читает юная душа тексты Толстого и в них узнает присутствующее в ней самой, присутствующее изначально, присутствующее изначально и неизменно. Узнает душа себя самое (*родное и близкое*) и в этом укрепляется в себе самой как здоровой и истинной.

Говорит русский православный текст о глубоком и близком с *большим тактом*. Текст, как и апостолы в их общении с будущей Христовой паствой, не вторгается в психику человека, не навязывает ему своего видения мира, но *приглашает* читателя поразмышлять о высоком, о том, что составляет счастье человека.

Указанное приглашение со стороны текста находит свое выражение в безукоризненном следовании им *мере – мере во всем, что им предпосылается читателю* – взрослому, юному, религиозно мыслящему, атеисту, образованному, из крестьян, из служащих и пр.

Русский православный текст не кричит о нестроениях мира сего – он указывает на них. Русский православный текст не нападает на человека – он открывает в нем его нестроения. Открывает и печалует им. Русский православный текст не возмущается различиям (религиозным, языковым, культурным и пр.) среди людей – он видит в них Промысел Создателя и потому смиренно не борется с ними. Русский православный текст не ищет удержания внимания читателя за счет натуралистических или нескромных сцен – он бережет целомудрие читателя. Русский православный текст принимает жизнь, в основаниях ее ощущая правду Божию. Принимает жизнь и с этой светлостью мерою (*мера есть образ, коим поверяется все и вся*) подступает ко всякой теме и ко всякому читателю.

Произведения Н.В. Гоголя, М.Е. Щедрина – произведения сатирические – в особенности свидетельствуют об указанной особенности русского православного текста. Приведем характерные в связи со сформулированным строки из поэмы Н.В. Гоголя «Мертвые души»: «И до такой ничтожности, мелочности, гадости мог снизойти человек! мог так измениться! И похоже это на правду? Всё похоже на правду, всё может статься с человеком. Нынешний

же пламенный юноша отскочил бы с ужасом, если бы показали ему его же портрет в старости. Забирайте же с собою в путь, выходя из мягких юношеских лет в суровое ожесточающее мужество, забирайте собою все человеческие движения, не оставляйте их на дороге, не подымите потом! Грозна, страшна грядущая впереди старость, и ничего не отдает назад и обратно! Могила милосерднее ее, на могиле напишется: здесь погребен человек! Но ничего не прочитаешь в хладных, бесчувственных чертах бесчеловечной старости». Не

Плюшкина судит автор (лирический герой). К нам – ко всем людям – обращается он (и это и есть его мера, или такт). В нас пытается сберечь *человеческое* автор. Избираемые им мысли и их языковое выражение единят его с нами – читателями - и потому внятны для нас.

Русский православный текст предлагает читателю *потрудиться – усилие свершить, постичь глубокое и обязывающее к некоему*. В этом своем предложении-действии православное речевое художественное целое ищет врачевания души человеческой. Душе свойственно трудиться, свойственно идти навстречу высокому и в этом оберегать себя самое как живое и нравственно здоровое.

Текст Пушкина, Гоголя, Некрасова, Достоевского, Гончарова, Толстого, Лескова, Шолохова и др. не легок для читателя. Более того – труден. Постичь миры лирических героев «Евгения Онегина», «Мертвых душ», миры персонажей «Кому на Руси жить хорошо», вселенные героев романов «Идиот» и «Братья Карамазовы», постичь миры героев «Обломова» и «Обрыва», постичь духовные искания героев романов «Война и мир», «Тихий Дон», не потрудившись, невозможно. Названные миры суть *жизни, и жизни человеческие*, и не только персонажей текста, но и жизни *читательские*.

Текст Пушкина, Гоголя и др., вводя своего читателя в миры высокого и дерзновенного, преобразует духовность читателя. Текст подвигает читателя всмотреться в себя самого, увидеть в себе свое – глубокое и светлое – и в этом принять *ответственность* за происходящее в себе и в окружающем (Н.В. Гоголь: *Кому, при взгляде на эти пустынные, доселе не заселенные и бесприютные пространства, <...> не слышатся болезненные упреки ему самому, именно ему самому, тот или уже весь исполнил свой долг, как следует, или же он нерусский в душе*; Ф.М. Достоевский: *Все виноваты за всех*). Переживающий смыслы православного текста человек своей волею становится готовым к некоему деятельному решению, решению *по преодолению розни мира сего* (Сергий Радонежский).

О человеке, о его счастье и его достоинстве начинает задумываться вступивший в миры пушкинского «Евгения Онегина» читатель (*Но я другому отдана; Я буду век ему верна*). Себя прежде всего будет преобразовать читатель «Выбранных мест из переписки с друзьями» (*Я воюю с ними <мерзостями своими – прим. Гагаевых>, и буду воевать, и изгоню их, и мне в этом поможет Бог...*) В мир будет стремиться привнести единящее людей всякий, кто со вниманием перечтет страницы романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (*Благословляю тебя на великое послушание в миру...*). Об основных обязанностях человека задумается читатель «Войны и мира»

Л.Н. Толстого (*Пьер говорит, что все страдают, мучатся, развращаются и что наш долг помочь ближним. Разумеется, он прав, – говорила графиня Марья, – но он забывает, что у нас есть другие обязанности ближе, которые сам Бог указал нам, и что мы можем рисковать собой, но не детьми...*)

Пожелает приложить все усилия по недопущению братоубийственных войн читатель «Тихого Дона» (*Как выжженная палами степь, черна стала жизнь Григория. Он лишился всего, что было дорого его сердцу. Всё отняла у него, всё порушила безжалостная смерть...*)...

Подчеркнем: указанное воздействие православного художественного текста на человека есть воздействие *врачующее*: человеку нравственно здоровому *естественно* отвечать за себя и происходящее вокруг.

Православный текст *отвечает* на вопрошания своего читателя. И прежде всего отвечает на те вопросы, с ответом на которые читатель связывает обретение им душевного согласия (душевного здоровья).

Вступающий в пространство текста всегда ищет ответа на свои вопросы, ибо уйти от себя самого не удастся человеку, как бы того он ни желал. И православный текст как большая-большая духовность внимает читателю, стремится его понять, понимает, разделяет его вопрошания и отвечает, отвечает на них.

Отвечает зримо, отвечает по возможности полно, отвечает с большим тактом. Текст бережет своего читателя и говорит с ним проникновенно и искренне, говорит, стремясь снять нестроения его души.

Происходит сформулированное, полагаем, следующим образом. Текст как живое субстанционально-субъектное единство многих и многих семантик (семантических реалий) встречает вопрошание читателя (а это тоже своего рода семантика) и вводит его в себя. Принимая (вводя) в себя вопрошание читателя, текст открывает свое семантическое пространство, перестраивает его и сосредоточивается (собирает свои смыслы) на ответ, поставленный себе вопрос. Проиллюстрируем это.

Вот читает читатель (читательница) страницы романа Л.Н. Толстого «Война и мир». И задумывается над тревожащим его (ее) вопросом: *Искать счастья себе и беспокоиться о счастье других? Разве не противоположны эти две интенции? И как их совместить для одного человека, если и то важно, и другое дорого?* Текст открывается вопрошанию читателя. Собирается своими смыслами. И образами Наташи Ростовой и ее кузины Сони отвечает читателю. *И то, и другое есть в человеке. Есть как изначальное, неприобретенное. И нужно не пытаться разделить эти интенции, а следовать той из них, каковая рядом с тобою, каковая охватывает тебя целиком. Отдайся ей, не рассуждая, и она же выведет тебя и ко второй.* Именно так поступает Наташа. Она слушает себя, свое сердце и любит, любит, любит. И люди тянутся к ней (влюбляются в нее, увлекаются ею и пр.). Люди чувствуют, что тот, кто не бежит от своего счастья, идет ему навстречу, тот и другому (человеку) составит счастье (одарит счастьем). Не так поступает Соня. Она умом отказывается от своего счастья (жертвует своим чувством к Николаю). И отдаляется от других людей. И не живет их жизнью. И потому не помогает

им, как это не однажды свершает Наташа.

Православный текст слушает, слышит и отвечает своему читателю. Отвечает и помогает в этом ему вернуться к себе – цельному и здоровому.

Православный текст как врачующая душу духовность вселяет в последнюю *надежду*. К вере в доброе и светло-радостное подвигает православный текст читателя. В нем (тексте), как ни в каком другом творении человека, явлено понимание и переживание промысла Создателя. Бог не мог создать человека на страдания и отчаяние. Нет, нет и нет! Бог (Спаситель) заботится о своем создании – слабом человеке. Бог к другому подвигает человека и потому посылает ему *надежду*. Таков общий пафос православного художественного текста.

Драматические, подчас трагедийные тексты Пушкина, Достоевского, Толстого, Лескова, Шолохова, Блока, Есенина и др. суть тексты веры и надежды, надежды на утверждение спасительного и высоко-радостного в человеке.

Вот роман «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского. Страшное и страшное произошло с юношей Раскольниковым. Не избавиться ему от вошедшего в его душу (памяти о свершенном им). Удел ему – жить «опустив глаза» (потеряв интерес к жизни). Ни каторга, ни потеря матери и сестры, ни любовь к нему Сони – ничто не могло вернуть его к жизни. И вдруг (вдруг для него): *«Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам. Он плакал и обнимал ее колени. В первое мгновение она ужасно испугалась, и всё лицо ее помертвело. Она вскочила с места и, задрожав, смотрела на него. Но тотчас же, в тот же миг она всё поняла. В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он ее любит, бесконечно любит ее, и что настала же, наконец, эта минута...*

Они хотели было говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники к жизни для сердца другого».

Этими событиями в жизни Родиона Раскольникова завершает свой роман писатель. Представлением этих событий – вольно или невольно – укрепляет надежду читателя на присутствие среди нас некоей высшей и заботящейся о нас силы.

...Православный художественный текст целит и восстанавливает наше духовное бытие...

Выдающиеся выпускники Пензенской духовной семинарии

Статья посвящена актуальной теме – просветительской и миссионерской деятельности выпускника Пензенской духовной семинарии Николая Ивановича Ильминского, который внес существенный вклад в образование народов Поволжья и Предуралья и создание их письменности.

Ключевые слова: язык, культура, миссионерско-просветительская деятельность, эпистолярное наследие.

L. Guryanova,
Penza State University

N. Ilminsky. Go and make disciples of all nations

The article is devoted to the urgent topic – the educational and missionary activity of Penza Theological Seminary graduate Nikolay Ivanovich Ilminsky, who has made a significant contribution to the education of the peoples of the Volga and Ural region and the creation of their written languages.

Keywords: language, culture, missionary and educational activity, epistolary heritage.

Мышление народа и всё его мирозерцание выражается на его родном языке.

Кто владеет языком инородцев, тот понимает, хотя бы только инстинктивно, мирозерцание их. Кто говорит с ними на их родном языке, того они легко понимают.

Н.И. Ильминский

«Идите и научите все народы...» Эти слова стали эпитафией жизни Николая Ивановича Ильминского, профессора Казанской духовной академии и Казанского императорского университета, педагога, православного миссионера, ученого-востоковеда, «апостола поволжских инородцев», неустанного труженика на поприще народного просвещения XIX в.

Н.И. Ильминский родился в Пензе в семье протоиерея, уроженца села Ильмино Никольского района Пензенской губернии, отсюда, вероятно, и происхождение фамилии. Начальное образование Николай Иванович

получил в Пензенском духовном училище, затем закончил Пензенскую духовную семинарию.

К сожалению, не сохранилось сведений о годах его учебы в Пензе. Известно, что Пензенская духовная семинария была открыта в 1800 году и, по мнению краеведов, оказала существенное влияние на формирование религиозно-нравственного уклада жителей Пензенской губернии. Учеба Н.И. Ильминского пришлось на годы, когда низшие классы семинарии были преобразованы в уездные и приходские училища, а семинария стала общеобразовательным учреждением, готовящим юношей к духовному служению. Они получали образование, изучая не только богословские предметы, но и дисциплины математического цикла, формирующие логику, словесные дисциплины, способствующие развитию речи и мышления учащихся, изучали семинаристы сельское хозяйство, медицину и т.д. Конечно, Николай Иванович получил добротное богословское образование, но круг его интересов всегда был шире, чем избранный им путь. После окончания Пензенской духовной семинарии он был направлен для продолжения обучения в Казанскую духовную академию.

Еще во время учебы в Пензе, а позднее в Казани он становится настоящим полиглотом: проявляет особый интерес к изучению не только славянского, греческого и латинского, но и французского, немецкого, татарского, арабского языков. Н.И. Ильминский стремился неформально изучать языки: например, чтобы лучше изучить татарский, он поселился на квартире в отдалении от центра города, посещал села Казанской губернии для знакомства с бытом и наречиями татарского населения, интересовался преподаванием в медресе.

По свидетельству его биографа, профессора П.В. Знаменского, «раз услышанное или прочитанное слово чужого языка, кажется, никогда уже им не забывалось, этого мало, – с каким-то, можно сказать ясновидением он быстро схватывал самый строй, внутренний дух нового неизвестного ему прежде языка до такой степени, что мог, кажется, без грамматики и словаря наперед угадывать подробности его форм и значение его своеобразных понятий» [1].

Получив степень магистра богословия, Николай Иванович Ильминский стал преподавателем татарского и арабского языков, математики, ботаники и философии Казанской духовной академии. Не только преподавание интересовало молодого магистра, он с увлечением занимался научной, миссионерской и просветительской деятельностью.

По представлению Синода Николай Иванович находился в трехлетней командировке в Турции, Сирии, Палестине и Египте с целью изучения восточных языков и древнейших памятников. В Каире он изучал мусульманское богословие, право и арабский язык, слушал лекции в университете Аль-Азхар; в Палестине и Ливане – жизнь арабов-христиан, арабские переводы Священного Писания, жил в православных монастырях.

В 1852 году в Казанской духовной академии открылось

миссионерское отделение с противомусульманским отделом, где Николай Иванович Ильминский преподавал исламское богословие и шариат. Однако после конфликта с ректором академии Иоанном и архиепископом Казанским и Свияжским Афанасием, обвинявших его в пропаганде ислама, правление академии отстранило его от преподавания на миссионерских курсах с начала 1858/1859 учебного года.

Решив использовать свои лингвистические познания, Н.И. Ильминский устроился переводчиком пограничной службы в Оренбурге. Именно в этот период времени он смог оказать существенное влияние на развитие в этом крае народных школ. Николай Иванович не только сам изучал киргизский язык, но и просвещал киргизов, создал для них алфавит, публиковал учебники и художественную литературу, способствовал открытию школ для кочевого народа, занимался этнографическими и филологическими исследованиями.

Позднее Николай Иванович становится профессором турецко-татарского языка востоковедческой кафедры Казанского Императорского университета. В 1870 году он был избран членом-корреспондентом Санкт-Петербургской академии наук, с 1875 года – почетным членом Казанской духовной академии. Долгое время он являлся редактором «Ученых записок» Казанского университета.

Один из вопросов, который интересовал его на протяжении всей жизни, был вопрос о просвещении инородцев. Так, в 1864 году им была открыта школа для детей крещеных татар. Это было первое учебное заведение для поволжских народов. Преподавали здесь на родном для учащихся языке, а образование, которые получали как мальчики, так и девочки, велось в духе русского православия и русской культуры.

В 1867 году было утверждено православное Братство во имя святого Гурия, имевшее своей целью миссионерское просвещение в Казанском крае. Как член этого общества Николай Иванович Ильминский ратовал за открытие инородческих школ, распространял миссионерскую литературу. Кроме того, он принял активное участие в создании многих епархиальных комитетов православного миссионерского Общества. В 1880-е годы Братство во имя святого Гурия, развивая педагогические идеи Н.И. Ильминского, открыло собственные педагогические учебные заведения – чувашскую, вотскую (удмуртскую), черемисскую (марийскую) центральные школы.

Известно, что Николай Иванович осуществлял переводы Священного Писания на татарский и иные национальные языки народов России, за что был избран председателем переводческой комиссии в Казани от православного миссионерского Общества, образованного свт. Иннокентием Московским. Под его руководством осуществлялись переводы богослужебных книг более чем на 30 языков. Всё свое денежное вознаграждение за эту непростую работу он передавал на их издание.

Талантливые представители поволжских народов должны были иметь возможность продолжать обучение и дальше. В 1872 году было

получено разрешение министра народного просвещения Д.А. Толстого на открытие в Казани инородческой учительской семинарии. Должность директора семинарии по праву занял Николай Иванович и исполнял ее до самой кончины. За годы его работы инородческая духовная семинария превратилась в крупный центр подготовки кадров национальной интеллигенции и духовенства народов Поволжья и Урала. Многие ее выпускники рукополагались в священники. Н.И. Ильминский поддерживал связь со многими из них: встречался, беседовал, давал советы и наставления, переписывался. Еще одним его детищем являлся Казанский миссионерский приют при Спасо-Преображенском монастыре, которым он руководил с 1875 года.

Миссионерская деятельность Н.И. Ильминского привлекла к православию большое количество верующих, переломила сознание инородцев в пользу христианства. Деятельность по их просвещению привела к появлению национальной интеллигенции – ученых, врачей, писателей, учителей, священнослужителей. Заслугой Н.И. Ильминского, несомненно, являлось то, что он положил начало литературным языкам народов Поволжья и Предуралья и осуществлял переводы Священного Писания, богослужебных и просветительских книг на различные языки.

Николай Иванович ранее других задумался о том, что осуществлять богослужение среди нерусского населения – чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы, татар и т.д. – должны лучшие представители этих народов. Он немало делал для их подготовки, и нельзя не согласиться с мнением, что миссионерско-просветительская система Н.И. Ильминского позволила им не только сознательно принять православную веру, но и существенно возрасти в культурной сфере.

Н.И. Ильминский определил направление работы, согласно которому основным движущим фактором явилось развитие образования и культуры народов Поволжья. «Самым важным составляющим процесса он видел общую христианизацию, что подразумевало сближение с русским и их культурой народов, живущих в едином для всех Отечестве, на гораздо более глубоком уровне взаимного понимания и доверия» [Электронный ресурс spbda.is.ru/dissertacii/kolcherin_avtoreferat.pdf].

После его смерти дело Н.И. Ильминского продолжили И.Я. Яковлев, открывший в 1871 году Симбирскую чувашскую учительскую школу, В.Т. Тимофеев, священник Русской Православной Церкви, миссионер, просветитель, педагог, первый крещенский священник, заведующий Центральной крещено-татарской школы, епископ Андрей (Ухтомский), возглавлявший в разное время православную миссию в Казанской, Сухумской и Уфимской епархиях, канонизированный Русской Православной Церковью.

По мнению священника А. Колчина, если бы не педагогическая система Н.И. Ильминского, то «иными были бы литературные языки народов Поволжья и Урала, иной бы была бы литература, а многие небольшие финно-угорские и тюркские народы, вероятно, ассимилировались бы полностью»

[Электронный ресурс spbda.is.ru/dissertacii/kolcherin_avtoreferat.pdf].

Наследие, оставленное потомкам Николаем Ивановичем Ильминским, нуждается в дальнейшем изучении.

Уже в наши дни священник Алексей Колчерин привлек внимание к фонду № 968 «Казанский профессор-ориенталист Н.И. Ильминский» Национального архива Республики Татарстан, в котором содержатся материалы его обширной переписки с бывшими воспитанниками, многие из которых впоследствии стали сельскими учителями. Интересно, что со многими из них он переписывался на родном для них языке. Тексты писем свидетельствуют о его неподдельном интересе к вопросам просвещения: его заботит обустройство школ, учебный процесс, наличие учебников и духовной литературы, жизнь учителей, межэтнические отношения в той или иной местности. Среди его активных корреспондентов – Василий Тимофеев, просветитель крещеных татар, директор Казанской центральной крещено-татарской школы, Кузьма Андреев, учитель Карлыганской школы, Ибрагим Алтынсарин – первый учитель-казах и другие. Среди тех, кто обращался за советом и помощью к Н.И. Ильминскому, была и Евдокия Васильевна Васильева, окончившая Казанскую земскую школу для образования народных учительниц и преподававшая в Остролинской центральной женской школе.

Кроме того, Николай Иванович Ильминский на протяжении жизни вел и активную деловую переписку. Среди его адресатов – архиереи, попечители учебных округов, профессора университетов и духовных академий, ректоры и преподаватели духовных и учительских семинарий, духовных училищ, едва грамотные инородцы. К его архиву обращались П.В. Знаменский, А.А. Бобровников и др. с целью доказательства его личных заслуг и пользы от миссионерско-просветительской деятельности.

Немало сведений о жизни и деятельности Н.И. Ильминского мы находим в его переписке с Константином Петровичем Победоносцевым, российским государственным деятелем, ученым-правоведом, писателем, переводчиком, историком Церкви, членом Государственного совета, почетным членом Императорской академии наук, почетным членом Императорского православного Палестинского Общества. В 1880–1905 годы он занимал пост обер-прокурора Святейшего Синода.

Сохранилось 137 писем Н.И. Ильминского к К.П. Победоносцеву, которые являются яркими образцами эпистолярного жанра XIX в. и служат материалами для изучения личности священнослужителя[3] (Далее цитаты писем приводятся по этому изданию). Письма К.П. Победоносцева к Н.И. Ильминскому не опубликованы и отсутствуют в архиве, скорее всего, они были изъяты по указанию обер-прокурора после смерти священнослужителя.

Письма Н.И. Ильминского достаточно объемны, некоторые доходят до 10 страниц печатного текста. Судя по датам, автор сразу же отвечал на них. Иногда под одной датой бывает отправлено несколько писем, что свидетельствует об интенсивности переписки между адресатами.

Письма, написанные К.П. Победоносцеву, раскрывают многогранные

интересы священнослужителя: борьба с магометанством, миссионерская и переводческая деятельность, учебные дела, издания церковно-славянских книг. Крайне редко в переписке обсуждаются вопросы личного характера.

У Н.И. Ильминского была способность находить людей, пригодных для дела образования инородцев. Среди них профессор В.В.Миротворцев, монголист, член переводческой комиссии, который был готов заняться переводом священных книг на инородческие наречия, о чем Николай Иванович сообщает в письме от 11 марта 1883 года. В этом же письме он смело выступает против чрезмерно развивающейся деятельности Общества поощрения духовно-нравственного чтения под председательством графа Корфа, деятельность которого он считал вредной.

Часто в письмах содержатся просьбы пополнить библиотеку Казанской академии переводами для инородцев. Так, в письме от 5 апреля 1883 г. он пишет: «Из Иностранческих изданий, перечисленных в 11 № Церковного Вестника, я покорнейше просил бы прислать для Казанской Академии и Переводческой Комиссии экземпляра по 3 или 4 следующих №№», а далее следуют наименования книг.

В письмах он обсуждает обустройство школ на местах и организацию учебного процесса в иностранческих образовательных учреждениях. Так, в письме от 31 марта 1890 г. он не только еще раз просит об открытии центральной вотской школы и назначении на должность директором ее карлыганского вотяка Кузьмы Андреева, но и прилагает к письму «Временное положение о центральной Карлыганской вотской школе».

Деловые письма повествуют не только о положении дел в провинции, но и отражают личное отношение Н.И. Ильминского к каждому из тех, о ком он пишет. В письме к К.П. Победоносцеву от 17 июля 1883 года он сообщает об одном из выпускников, которому Николай Иванович показал дорогу к вере: «Сегодня, в воскресенье утром... увидел я, под окном моим прошел наш бывший воспитанник, крестьянин, а теперь учитель народный, в подряснике, а под мышкой узелок (верно, ряска); это он пошел в собор кафедральный рукополагаться во диакона. А за ним спешит его жена, тоже из крестьян, но цивилизованная. Они меня не видали, да и не могли, ибо их мысль сосредоточена на таком высоком и важном для них событии. И я вдогонку им сказал про себя: идите, простые, добрые и искренние люди, Божии младенцы, которым благоволил Отец Небесный открыть свои тайны».

Во многих письмах Николай Иванович обращается к обер-прокурору с «докучливыми просьбами» и благодарит его за понимание. Объясняя свое поведение, он нередко цитирует богослужебные книги. Так, в письме от 19 мая 1889 г. он приводит слова апостола Павла: «Зерно, если останется цело не дает ростка, а если умрет, то много плоды сотворит». Это, по его мнению, основная цель любого учителя: «чем больше он бережет свое здоровье и спокойствие, тем бесполезнее его учение».

Стремясь добиться положительного решения по интересующему его вопросу, Николай Иванович часто посвящает одной и той же проблеме

несколько писем. Так, 11 ноября 1833 г. он сообщает Константину Петровичу о судьбе директора Ташкентской учительской семинарии Николая Петровича Остроумова, незаслуженно перемещенного с занимаемой им должности в директора Ташкентской классической гимназии. Считая его «усердным христианином и религиозным патриотом», Николай Иванович просит Священный Синод назначить его директором Казанской учительской семинарии. Этот же вопрос он поднимает в письмах от 14 декабря 1883 г., от 16 декабря 1883 г., от 10 февраля 1884 г.

В письмах встречаются известные фамилии деятелей Русской Православной Церкви, народного просвещения, науки, а также простых учителей и священников: преосвященнейшего Вениамина, «архиепископа Иркутского, одного из образованнейших и ревностнейших архипастырей русской церкви» (9 октября 1884 г.); Алексея Андреевича Воскресенского, «стипендиата Костромского Комитета Православного Миссионерского Общества» (21 июня 1883 г.); преосвященного Дионисия, «епископа Якутского» (3 октября 1883 г.); татарского священника Василия Тимофеева (17 февраля 1884 г.) и др.

С особым уважением он пишет о заслуженном профессоре Казанской академии Иване Яковлевиче Порфирьеве, который посвятил преподавательской деятельности 42 года. Он характеризует его в письме от 29 октября 1890 года как далеко не заурядного ученого, истинного и искреннего преподавателя, верного и чистосердечного человека и христианина. Делает он это не только для того, чтобы сообщить в письме о личной утрате, а для того, чтобы похлопотать о прибавке к пенсии для семьи Порфирьева: *«Я слышал, что по духовному ведомству пенсии по старым окладам, следовательно, закон не в пользу данной осиротелой семьи, ибо здесь пенсия принадлежит по букве закона одной вдове – дочь у нее замужем, сыновья один кончил курс университета, магистрант математики, другой сын второго курса филологического факультета. Но у них же содержатся две сиротки, малолетние дочери покойного зятя, и мать этого зятя, бесприютная вдова и круглая сирота»*. Несмотря на то, что Н.И. Ильминский понимает всю тщетность своего обращения, он просит К.П. Победоносцева придерживаться духа справедливости и участливости и *«исходатайствовать у Святейшего Синода увеличение пенсии семейству покойного И.Я. Порфирьева за особые заслуги духовному просвещению»*.

Для него, уроженца Пензы, очень важно всё, что связано с его родным краем. Так, в письме от 19 августа 1889 г. он сообщает о посещении малой родины. И хотя его приезд был связан с желанием увидеться с престарелыми сестрами, он пишет К.П. Победоносцеву о знакомстве с новокрещенным татаринном А.П. Исаковым, который сам овладел русской грамотой и теперь желал бы продолжить обучение в Пензенской духовной семинарии, но по ускоренному курсу. Поэтому Н.И. Ильминский просит поддержать прошение молодого человека, который хотел бы *«приобрести побольше знаний и притом христианского духовного содержания и заняться миссионерской деятельностью»* [3].

Особый интерес наряду с перепиской представляют «Воспоминания об Н.И. Ильминском» К.П. Победоносцева, опубликованные в журнале «Русский Вестник» в феврале 1892 года [Электронный ресурс drevo –info. ru/articles/ 8456. html]. Эта статья позволяет сделать выводы об отношениях этих незаурядных людей.

Прежде всего, автор пытается дать оценку деятельности ученого, переводчика, миссионера: «... на самом исходе года, взят у нас последним муж великой силы и великого дела, Николай Иванович Ильминский. Немногие знали его в верхних слоях общества, там, где передаются из уст в уста громкие имена политических деятелей, прославленных писателей, полководцев и министров, а Ильминский значится в списках только директором Казанской учительской семинарии. Но имя этого человека – родное и знакомое повсюду в восточной половине России и в далекой Сибири, там тысячи простых русских людей и инородцев оплакивают кончину его, тысячи богобоязненных сердец умиленно поминают его в молитвах, как великого просветителя и человеколюбца». Он неоднократно дает его деятельности самую высокую оценку, называя Н.И. Ильминского «светилом в кругу своем», «поистине учителем в высшем значении слова», «светильником, от которого многие огни загорались ясным светом».

Он словно бы приоткрывает тайну переписки, которая связывала его с покойным: «Письменные его сношения были многочисленные и переписка его представляет особый интерес: он не писал по-пустому, но постоянно по предметам ученой или практической нужды. Но каждое дело, о котором писал, он освещал всегда историческими его данными и своими соображениями о лицах и о предметах».

Константин Петрович неоднократно стремился подчеркнуть, что их связывали не только деловые отношения, отмечая, что «частные письма ... приносили всегда отрадное ощущение друзьям».

Он пытается дать ему характеристику: «Другой такой ясной и чистой души не приходилось мне встречать в жизни: отратно было смотреть в глубокие, добрые и умные глаза его, светившие в душу внутренним душевным светом, а беседа его была ни с чем несравненная, всегда с солью, всегда в простоте, чуждой всякой аффектации, но исполненной поэтических образов».

Нередко он цитирует письма Н.И. Ильминского, особенно то, в котором тот размышляет, как следует провести последние дни жизни: «Делайте дондеже день есть: придет ночь, егда никтоже может делати. Эта ночь, вопреки ночи естественной, приходит яко тать, внезапно; нельзя ручаться ни за год, ни за день, ни даже за минуту... Теперь это острое чувство сгладилось, но всё-таки близость конца несомненна, когда жизнь приближается к псаломскому термину. Тем сильнее забота – сделать что можно, пока день есть».

И, заканчивая статью, обер-прокурор Святейшего Синода пытается передать горечь утраты от потери единомышленника и друга: «Вечная ему

память! Он в числе немногих мужей силы и правды, проповедников истины, о коих невольно хочется повторить вдохновенные слова апостола: «в чистоте, в разуме, в долготерпении, в благодати, в любви нелицемерне, в словеси истины, в силе Божией, в оружии правды десными и шуими... яко скорбяще, присно же радующеся, яко нищи, а многи богатяще, яко ничтоже имуще, но вся содержаще».

Таким образом, «апостол казанских инородцев», как называли Н.И. Ильминского, в своей переписке выступает как истинный радатель своего дела, который способствовал появлению литературных языков у народов Поволжья и Предуралья. Он доказывал необходимость применения родных языков в обучении, организации переводов богослужебных книг и самих богослужений на языках нерусского населения России, формирования национальных кадров духовенства. В текстах писем Н.И. Ильминского открыто утверждаются ценности, основанные на вере в Бога, признается истинность его вероучения, отражается понимание обрядов и традиций русского православия наряду с уважительным отношением к другим вероисповеданиям. В своих письмах он предстает человеком думающим, много знающим, разбирающимся не только в вопросах богословия, но и в вопросах политики, литературы, образования.

В настоящее время по благословению митрополита Казанского и Татарстанского Анастасия начат сбор материалов для канонизации в лике местночтимых святых Казанской епархии выдающегося православного миссионера и просветителя народов Поволжья и Приуралья, ученого и педагога Николая Ивановича Ильминского. Это ли не высшая оценка его заслуг?

Литература:

1. Знаменский П.В. На память об Н.И.Ильменском: к 25-летию Братства св. Гурия. – Казань: Братства св. Гурия, 1892.
2. Колчерин Алексей, иерей. Архив Н.И. Ильминского как источник по истории просвещения и христианизации инородческого населения России [Электронный ресурс spbda.is.ru/dissertacii/kolcherin_avtoreferat.pdf].
3. Лингвисты Пензенского края: Хрестоматия-практикум – Пенза: ПГПУ им. В.Г. Белинского, 2008.
4. Письма Н.И. Ильминского к оберъ-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. – Издание редакции Православного Собеседника. – Казань: Типо-литография Императорского университета, 1895 г.
5. Победоносцев К.П. Воспоминания об Н.И. Ильминском // Русский Вестник февраль 1892 [Электронный ресурс drevo-info.ru/articles/8456.html]

ПЕНЗЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ: УЧЕНИЕ, НАСТАВЛЕНИЕ, ПОСЛУШАНИЕ

УДК 257: 378.183

Гагаев П.А.,
Пензенская духовная семинария

Иеромонах Фаддей (Голосных),
Пензенская духовная семинария

О деятельности студенческого научно-богословского общества имени Иоанна Богослова в 2016/17 учебном году

В статье приводится планирование работы студенческого научно-богословского общества на текущий год.

Ключевые слова: общество, богословие, наука, деятельность, студенты.

P. Gagaev,
Penza Theological Seminary
Hieromonk Thaddeus (Golosnykh),
Penza Theological Seminary

On the activity of the student scientific and theological society named after St. John the Evangelist in 2016-17 academic year

The article presents the work plan of the student scientific and theological society for the current year.

Keywords: society, theology, science, activity, students.

В 2016/17 учебном году тематика деятельности студенческого научно-богословского общества имени Иоанна Богослова определена рекомендациями Учебного комитета РПЦ о проведении мероприятий, связанных с 100-летием начала гонений на Русскую Православную Церковь в нашей стране (1917-2017 гг.).

Цель мероприятий студенческого общества – привлечение семинаристов к глубоко личностному осмыслению происшедшего со страной в XX-м столетии, овладение ими знаниями и умениями объективного с историко-социологической и историко-культурной точек зрения постижения уроков истории, введение их на личностной основе в историю родной Церкви и страны.

Куратор деятельности общества – старший преподаватель семинарии иеромонах Фаддей (Голосных), аспирант Общецерковной аспирантуры РПЦ. Ядро сообщества студентов – магистранты второго года обучения: Виталий Соколов, иерей Максим Кузнецов, Вероника Будряшова и другие.

Первое заседание общества

Тема заседания: «Новомученики Церкви Русской 20-х годов XX века».

Формат заседания: круглый стол.

Сроки проведения: октябрь 2016 г.

Ответственные: иеромонах Фаддей (Голосных), Виталий Соколов.

На заседание приглашаются преподаватели исторических дисциплин семинарии, ученые Пензенского государственного университета, церковные краеведы Пензенской епархии, представители клира митрополии.

Второе заседание

Тема заседания: «Русь монастырская».

Формат заседания: круглый стол-панорама.

Сроки проведения: декабрь 2016 г.

Ответственные: иеромонах Фаддей (Голосных), иеромонах Феодосий (Юрьев) (старший преподаватель семинарии), Алексей Малышев (магистрант первого курса обучения).

На заседание общества приглашаются преподаватели исторических дисциплин семинарии, ученые Пензенского государственного университета, представители клира митрополии (включая монашествующих).

В апреле 2017 г. студенческое общество проводит традиционную Межрегиональную конференцию «Христианство и современность».

Кураторы конференции: ректор семинарии Высокопреосвященнейший Серафим, митрополит Пензенский и Нижнеломовский; Гагаев П.А., проректор по научной работе ПДС, д.п.н, профессор; иеромонах Фаддей (Голосных), старший преподаватель семинарии.

Участники конференции: студенты Пензенской духовной семинарии, Санкт-Петербургской духовной академии, Саратовской духовной семинарии, духовных заведений Саранской митрополии и др.

Проблематика конференции:

– 1917–2017: уроки истории;

– Русь монастырская;

– Православная мысль и современность;

– Идеалы и будни Пензенской епархии.

Итогом конференции является издание сборника студенческих статей (РИНЦ) с последующей рассылкой его в высшие учебные заведения страны.

Завершающим мероприятием деятельности общества является подведение итогов его работы на торжественном акте семинарии по случаю завершения учебного года (награждение членов общества, напутствие тем из них, кто заканчивает обучение в семинарии).

Критика

УДК 82: 244

Горланов Г.Е.,
Пензенский государственный университет

Опыт прочтения русской классической литературы на историко-культурной православной основе

В статье анализируется книга братьев А.А. и П.А. Гагаевых «Православие и русская литература», рассмотрена их методология разбора поэтики программных в школах произведений русской классической литературы в аспекте православия.

Ключевые слова: Православие, русскость, нравственность, поэтика.

G. Gorlanov,
Penza State University

Experience of reading Russian classical literature on the historical and cultural orthodox basis

The article analyzes the book by the Gagaevs brothers "Orthodoxy and Russian Literature" and considered their methodology of analysing poetic styles of school syllabus works of Russian classical literature in the aspect of orthodoxy.

Keywords: Orthodoxy, Russian identity, morality, poetic style.

В статье речь идет об опыте прочтения русской классики докторами наук, профессорами, братьями А.А. и П.А. Гагаевыми, известными в научном мире философами и педагогами [1]. На историко-культурной нравственной основе они проанализировали художественные тексты Г.Р. Державина, В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.С. Лескова. Обращаюсь к их книге «Православие и русская литература» с той целью, чтобы еще раз обратить внимание ученых, учителей и читательской общественности на это оригинальное во многих отношениях исследование.

Подтолкнули меня на рассмотрение книги несколько причин. Во-первых, работа братьев Гагаевых – явление уникальное. Таких книг еще не было в истории русского литературоведения, хотя по затрагиваемой проблематике она у них вторая [2]. Впрочем, если быть до конца точным, использование в филологическом анализе реалий историко-культурной православной характерно и для книги «Русская душа», а также для монографии «Русские философско-педагогические учения XVIII–XX веков (культурно-исторический аспект)» [3]. С таким широким охватом теории и

практики прочтения художественного текста и в то же время с такой глубиной на культурно-исторической религиозной основе мне не приходилось встречаться.

По композиционному построению анализируемый труд четко делится на два раздела: «Православная и русская литература» и «Опыт прочтения произведений русской классической литературы на культурно-исторической (православной) основе». В первом указанном разделе проблема культурно-исторической парадигмы православия рассматривается в теоретическом аспекте. Сам художественный текст авторы интерпретируют как культурно-исторический феномен. В книге «Православие и русская литература» решаются такие сложные проблемы педагогики и филологии, как «Православие и эстетика художественного текста», «Об отношении к слову и обращении православного писателя с ним», «Литературное творчество как каноническая и неканонизируемая территория» православия» и другие. Уважение к православному христианству выражается даже в написании этого слова с большой буквой. Потому-то и православный художественный текст сравнивают ученые с врачующей душу духовностью.

Не все художественные тексты без разбору берутся для анализа Андреем Александровичем и Павлом Александровичем Гагаевыми, а только те, в которых имеется эта самая «врачующая душу духовность»: у Г.Р. Державина – это «Бог», у В.А. Жуковского – «Светлана», у А.С. Пушкина – «Евгений Онегин», у М.Ю. Лермонтова – «Герой нашего времени», у Н.В. Гоголя – «Мертвые души», у Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», у Н.С. Лескова «Очарованный странник», у Л.Н. Толстого – «Война и мир». Исследователи их творчества и православного христианства нигде не упрощают тему. Один из сложных писателей XIX века в аспекте русского православия – Лев Толстой. На 102 странице книги читаем: «Вот Толстой. Писатель, о котором не однажды сказано, что он враг Православия. Да, Толстой не принимал Православия. Не принимал умом и волею. Своевольным умом и дерзкой волею. Всё так. Но правда и в том, что в своих самых счастливых текстах, и прежде всего в «Войне и мире», граф являл себя православномыслящей духовностью» [1, с. 102].

Полемичное высказывание. Возможно, я не прав, но мне кажется, что писатель не был врагом православия, он сложный по натуре своей человек, относительно отдельных догм имел свое личное мнение и открыто, может быть, в некоторой мере допускал гордыню по отношению к служителям церкви, выступал со своим мнением. Святая церковь отлучила его за «вероотступничество», как ей казалось, «Не принимал умом и волею», – справедливо пишут наши современники, авторы книги. Имеет ли право творческий человек не принимать умом? Скорее всего, имеет, поскольку Бог наделил его умением думать. А там, где есть раздумья, там есть место и сомнениям, без которых нет продвижения вперед. В державинской оде «Бог», которую цитируют братья Гагаевы, поэт в возвышенных строчках дает, по сути дела, определение понятию «Бог»:

Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины,
Кого никто постичь не мог,
Кто все собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет... [1, с. 122].

«Кого никто постичь не мог», – стало быть, были такие попытки постичь совершенство Божие, оканчивавшиеся неудачей. Такую попытку совершает и Гаврил Романович, заранее зная о неудачах предыдущих поколений. Бог везде и всюду, без начала и конца. Он живет даже в человеке:

«Я царь – я раб – я червь – я Бог!»
Твое создание я, Создатель!
Твоей премудрости я тварь [125].

Поэт Державин, возможно, и его лирический герой, совершили осмысление Божеского величия. Исследователи главы «Г.Р. Державин. «Бог» приходят к справедливому выводу: «Поэт слагает песнь человеку. Человек – *середина естества вселенной*. Человек – *связь миров, средоточие живущих*. Человек – *черта начальна Божества...*» (курсив авторов книги) [1, с. 125].

Вернемся к Льву Николаевичу Толстому. Он, конечно же, усвоил «уроки Державина»: понимает и верит в «вездесущего» Всевышнего. Эта вера во всемогущего Создателя, родителя человеческих душ разлита по всем его художественным созданиям. В художественных текстах Толстой везде православный христианин. В этой связи нельзя не согласиться с учеными. Когда они пишут: «Война и мир»... Человек и грандиозные события в мире, человек и его народ, человек и его Родина, человек и его драма, человек и его счастье, человек и его искание истины, искание самого себя, человек и его совесть, человек и Создатель... – всеми этими чудными вопрошаниями к себе и современникам Толстой прежде всего обязан явлению в его сознании миров православного русского человека. Заслуга писателя Толстого в том, что в творчестве он не мешал себе самому слышать звучащее в его душе и переносить это звучащее на лист бумаги» [1, с. 102–103].

В книге «Православие и русская литература» в опыте прочтения произведений на православной основе берутся наиболее сложные моменты в художественных текстах. Так, в «Очарованном страннике» Н. Лескова обращается внимание на попика-запивашку, молящегося за самоубиенных. Казалось бы, как можно сие богохульное совершать. Самоубийцы отказываются от подарка Всевышнего, дарующего людям жизнь, их даже не хоронят на общем кладбище с православными христианами. А вот митрополит разрешает молиться за самоубиенных.

Сложные проблемы «судьбы и воли» рассматриваются в опыте прочтения «Героя нашего времени» М.Ю. Лермонтова. «Своей судьбы не минуешь»? «Значит, не всё в воле человека?» – задаются вопросами

ученые. На поставленные вопросы вслед за авторами предлагается ответить и читателям. Да, не всё! «Волей», как и «судьбой», наделяет Господь человека. Каждый из думающих рабов Божьих обязан понимать ложность одночастного деления: «судьба каждого индивидуума не существует без «воли». Если бы Печорин в романе М.Ю. Лермонтова доверился только одной судьбе, то и психологические опыты, приводимые им в обществе людей, были бы совершенно бессмысленными, тогда и не нужны никакие действия, зачем что-то делать, коли «на роду всё Богом прописано». Воля, даваемая Им всякому человеку, великий подарок, но и ею необходимо умело пользоваться.

Герой Лермонтова в главе «Фаталист» пытается понять эти два вечных понятия. Поиск обозначенных истин говорит о незаурядном уме Григория Александровича, помогающем погрузиться в бездны трагической печоринской души. Он, испытующий себя на волю, понимает, что в этих испытаниях немаловажная роль принадлежит судьбе, с которой тоже необходимо считаться. Видимо, и с этой точки зрения его называют «странным». «В чем его странность?.. («на роду написано, что с ними должны случаться разные необыкновенные вещи...») [1, с. 146].

О «судьбе» рассуждают авторы учебного издания в «поэзии бытия русского человека» «Светлане» В.А. Жуковского. О первой строчке баллады: «Раз в крещенский вечерок / Девушки гадали...» они пишут: «Крещение. Ощущение своей связи с чем-то таинственным, безмерно большим, чем наша повседневная жизнь. Гаданье. Искание своего счастья. Ожидание своей судьбы. Мир русской поэтической души» [1, с. 128]. Девушка не просто любит, она, страстно любя, ощущает тревогу за любимого человека («Я молось и слезы лью! / Утоли печаль мою / Ангел-утешитель»). Неумолимая судьба вмешивается в жизнь Светланы, и судьба оказывается неумолимой по отношению к любящему созданию. Надо было вмешательство Самого Создателя, чтобы просветленная душа православного христианина обрела счастье. Проведения исчезли, как ненастная погода в природе: «Здесь – несчастье – лживый сон / Счастье – пробужденье». Да, в необходимых случаях Сам Господь дарует счастье, ибо «Благ Зиждителя закон...» В такой исход дела верят авторы книги и создатель баллады В.А. Жуковский:

О! не знай сих страшных снов
Ты, моя Светлана...
Будь, Создатель, ей покров!
Ни печали рана,
Ни минутной грусти тень
К ней да не коснется... [1, с. 131].

Духовная драма Родиона Раскольникова, переступившего заповедь Бога «Не убий!», разрешается в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание». Итак, для каждого писателя в книге находятся самые главные, порой неожиданные тенденции, раскрывающие суть поэтики русской

классической литературы.

Книга братьев Гагаевых, вышедшая в серии «Библиотека духовной культуры», предлагает истинному православному человеку задуматься над величием дел Божиих, а сомневающимся людям, коих тоже немало в России, поверить в разумность создания мира на примерах произведений русской классической литературы. В решении этой задачи вижу полезность проделанного труда нашими современными учеными.

Литература:

1. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Православие и русская литература: (Теория и практика прочтения художественного текста на культурно-исторической основе): Учебное пособие / Институт деловых коммуникаций. – М.–СПб.: «Мирь», 2012.
2. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Русская душа. Очерки русского мировидения. – Пенза, 1996.
3. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Художественный текст как культурно-исторический феномен. Теория и практика прочтения. – М.: Флинта-Наука. 2002.
4. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Русские философско-педагогические учения XVIII–XX вв. – М.: ТИД Русское слово – РС, 2002.

Наши авторы

БОЧКОВ Павел, священник – настоятель храма святителя Луки г.Норильска, доктор богословия, кандидат юридических наук, профессор кафедры Истории Церкви Черновицкого Православного богословского института

ГАГАЕВ Андрей Александрович – заведующий кафедрой Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева, доктор философских наук, профессор

ГАГАЕВ Павел Александрович – проректор Пензенской духовной семинарии по научной работе, доктор педагогических наук, профессор

ГОРАЙКО Андрей Владиславович – доцент кафедры библеистики и богословия Пензенской духовной семинарии, кандидат богословия

ГОРЛАНОВ Геннадий Елизарович – заведующий кафедрой литературы Пензенского государственного университета, доктор филологических наук, профессор

ГУРЬЯНОВА Людмила Борисовна – заместитель декана историко-филологического факультета Пензенского государственного университета, доцент

ДОБЫКИН Дмитрий Георгиевич – кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, секретарь кафедры библеистики

ДРУЖИНИН Владимир Викторович – старший преподаватель Пензенской духовной семинарии

ЕРШОВ Вадим, протоиерей, – проректор по воспитательной работе Пензенской духовной семинарии, заведующий кафедрой библеистики и богословия, кандидат богословия

КОВАЛЬ Екатерина Александровна – Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России), кандидат философских наук, доцент, докторант

КОЗЛОВ Максим, протоиерей, – заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви, профессор Московской духовной академии, кандидат богословия

КОЛЕСНИКОВ Павел, священник – студент Пензенской духовной семинарии

КУЗНЕЦОВ Максим, священник – студент магистратуры Пензенской духовной семинарии

МАЗЫРИН Александр, священник – профессор кафедры истории Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доктор церковной истории, кандидат исторических наук, доцент

МЕНЬШИКОВ Владимир Михайлович – заведующий кафедрой теологии и религиоведения Курского государственного университета, доктор педагогических наук, профессор

НАЛЕТОВА Наталья Юрьевна – профессор Московского

государственного университета путей сообщения (МИИТ), Смоленский филиал, г. Смоленск, доктор педагогических наук

РЫСИН Александр, священник – настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы г. Городище Пензенской епархии

САРАТОВЦЕВА Надежда Валентиновна – доцент кафедры педагогики и психологии Пензенского государственного технологического университета, кандидат педагогических наук

ФАДДЕЙ (Голосных А.В.), иеромонах – старший преподаватель Пензенской духовной семинарии, магистр богословия

ФАДЕЕВ Андрей, протоиерей – преподаватель Пензенской духовной семинарии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры РПЦ

ФЕОДОСИЙ (Юрьев Д.Н.), иеромонах – старший преподаватель Пензенской духовной семинарии, соискатель степени кандидата богословия Московской духовной академии

ФРОЛОВА Юлия Сергеевна – профессор Каспийского института морского и речного транспорта, г. Астрахань, доктор социологических наук

Требования к оформлению рукописей для публикации в журнале «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии»

Журнал является рецензируемым изданием, зарегистрированным в Федеральной службе по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций РФ (свидетельство ПИ № ФС 77-59359 от 18.09. 2014, ISSN 2410-0153). Территория распространения журнала – Российская Федерация. Издается два раза в год.

Материалы журнала размещаются на сайте Пензенской духовной семинарии: <http://seminariapenza.ru> и на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Основные рубрики журнала:

Богословие. Религиозная философия
История Церкви
Церковь и история России
Православие и русская культура
Православие и русская образованность
Церковь и современная Россия
Жизнь духовного учебного заведения
Наши авторы

Редколлегия приветствует участие в журнале представителей различных научных и научно-богословских школ и направлений, учреждений духовного и светского образования, культуры, общественных организаций.

1. Материал, предлагаемый для публикации, должен быть оригинальным, не опубликованным ранее в других печатных изданиях.
2. Электронный вариант рукописи выполняется в текстовом редакторе Microsoft Word и сохраняется с расширением «.doc» или «.rtf». В имени файла указываются фамилия, имя, отчество автора.
3. Параметры компьютерного набора статьи: формат – А4; поля – по 2 см со всех сторон; гарнитура – Times New Roman; кегль – 14; межстрочный интервал – 1,5; выравнивание по ширине; абзацный отступ – 1,25 см.
4. Структура рукописи:
 - Индекс УДК.
 - Инициалы и фамилия автора (авторов) – строчный полужирный шрифт (по центру). Число авторов статьи не должно быть более трех человек.
 - Название статьи – строчный полужирный шрифт (по центру). Название не должно превышать трех строк.
 - Аннотация – не более 7 строк.
 - Ключевые слова – не более 6 терминов.
 - Основной текст статьи не должен содержать лишних пробелов, ручных переносов, разрывов строк. Нежелательно использование таких способов выделения, как разрядка и подчеркивание. Внутренние заголовки выделяются полужирным начертанием и отбиваются на 1 интервал. При использовании дополнительной литературы ее файл необходимо предоставить в редакцию. Информация об источниках приводятся нумерованным списком в алфавитном порядке после заголовка Литература (автор, книги, место издания, издательство, год, число страниц).
 - Наименование организации, из которой исходит рукопись.
 - УДК, название статьи, инициалы и фамилия автора, аннотация и ключевые слова на английском языке.
5. Ссылки в тексте даются в квадратных скобках. Указывается номер цитируемой книги и номер ее страницы, например: [3, с. 5].
6. Рекомендуемый объем рукописи – не более 15 страниц. Статьи методологического характера могут иметь объем до 20 страниц. Редакционная коллегия оставляет за собой право подвергать статьи редакционной правке.
7. Вместе с рукописью необходимо предоставить сведения об авторе (авторах): фамилия, имя и отчество, место работы и должность, ученая степень и звание, телефон, почтовый (с индексом) и электронный адреса для переписки.
9. Текст статьи, сообщения, рецензии предоставляются в электронном и в распечатанном виде. Рукопись должна быть подписана авторами и направлена по адресу: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 8 (8412) 20-95, 20-94-99; e-mail: ortodoxpenzadu@yandex.ru, редакция журнала «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии» (иеромонах Феодосий Юрьев, ответственный секретарь; 89273886030)

Нива Господня.
Вестник Пензенской Духовной Семинарии

научно-богословский журнал

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации

ПИ № ФС 77-59359 от 18.09.2014.

Периодичность издания: два номера в год.

Выпуск 3 (1) 2017

Ответственный редактор – П.А. Гагаев

Православная религиозная организация – учреждение
высшего профессионального религиозного образования
«Пензенская духовная семинария»

Адрес редакции: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 20-95-09, 20-94-99

e-mail: ortodoxpenzadu@yandex.ru

Тираж: 300 экземпляров.



Журнал распространяется на безвозмездной основе

