

Московский Патриархат
Русская Православная Церковь
Пензенская Митрополия
Пензенская Духовная Семинария

Научно-богословский журнал

ISSN 2410-0153
ISSN 2411-6556 (Online)

15 октября 2019

Нива Господня

Вестник Пензенской Духовной Семинарии

Выпуск 3 (13) 2019

Пенза
2019

ISSN 2410-0153
ISSN 2411-6556 (Online)

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

Учредитель и издатель Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

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

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019

Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви (Свид. №305 от 5 декабря 2016 г.)

Главный редактор - Митрополит Пензенский и Нижнеомовский Серафим (С.В. Домнин), ректор Пензенской духовной семинарии

Редакционный совет:

протоиерей Николай Грошев, первый проректор ПДС, заместитель главного редактора
протоиерей Вадим Ершов, проректор по научной работе ПДС, кандидат богословия, заместитель главного редактора

Кондрашин В.В., д.и.н., профессор, заведующий кафедрой «История России, краеведение и методика преподавания истории» ПГУ, руководитель Центра экономической истории Института российской истории РАН, депутат законодательного собрания Пензенской области

Шкаровский М.В., д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры, член Комиссий по канонизации новомучеников и исповедников Санкт-Петербургской и Гатчинской епархий.

Маслова И.И., профессор ПДС, д.и.н., куратор рубрики «История Отечества»

Склярова Т.В., профессор ПДС, д.п.н., куратор рубрики «Педагогика и образование»

Горланов Г.Е., заведующий кафедрой Литературы ПГУ, д.ф.н., профессор

протоиерей Александр Филиппов, проректор по воспитательной работе ПДС, куратор рубрики «Богословие и библеистика»

протоиерей Андрей Фадеев, преподаватель кафедры Библеистики и богословия ПДС

иеромонах Феодосий (Юрьев), преподаватель кафедры Библеистики и богословия ПДС, куратор рубрики «История Церкви»

иеромонах Фаддей (Голосных), магистр богословия, преподаватель кафедры Библеистики и богословия ПДС, куратор рубрики «Практическая миссиология»

Дворжанский А.И., древлехранитель Пензенской епархии, куратор рубрики «История Пензенской епархии»

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

Шигурова А.Б., преподаватель кафедры Церковной истории и философии ПДС, к.ф.н., куратор рубрики «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

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Т. Г. Дорофеева

Философия любви Владимира Соловьёва в трактате «Смысл любви» 5

С. Исайчев, диакон, А. Ильиных, протоиерей

Учение о зле у свт. Амвросия Медиоланского 14

ЦЕРКОВЬ И ИСТОРИЯ РОССИИ

А. В. Ворохобов, А. Е. Мякинин, протоиерей,

Н. Е. Горбатовский, протоиерей

Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии:
анализ базовых концепций 20

П. Д. Мельников

Вопросы коммуникации и взаимодействия Церкви и Совета
по делам Русской православной церкви в письмах
патриарха Алексия I за февраль-март 1945 г. 28

С. Д. Морозов

Российские конфессии на рубеже XIX–XX вв.: численность и состав 34

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Ю. Б. Алешкова

Феномен монашества и творчество:
сопоставимость или противопоставленность? 39

Л. В. Рассказова

Духовное credo князя В. Ф. Одоевского
в «религиозных спорах» с М. Ю. Лермонтовым 45

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ

Я. Г. Хижняк

Профессор Киевской духовной академии М. А. Олесницкий:
жизненный путь и научное наследие 55

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

Ю. О. Насонов

Апостольское чтение на праздник Сретения Господня 66

ПРАВОСЛАВИЕ И ПЕДАГОГИКА

А. В. Овцынов, протоиерей, Н. В. Саратовцева

Учитель и священник: призвание и служение70

Н. Н. Кузьминов, Т. В. Буклакова

Социальное взросление детей младшего школьного возраста:
духовно-нравственные идеи православной педагогики78

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

А. В. Горайко

Церковь в жизни ранневизантийского полиса на примере
Антиохии времен служения свт. Иоанна Златоуста83

ЦЕРКОВЬ И СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ

П.В. Бочков, священник

К вопросу о типологии современных церковных разделений89

ЖИЗНЬ ДУХОВНОГО УЧЕБНОГО ЗАВЕДЕНИЯ

С. С. Шигуров, священник, А. Б. Шигурова

Филологи-выпускники Пензенской духовной семинарии98

Наши авторы 105

УДК 7 (091) + (470)

Философия любви Владимира Соловьёва в трактате «Смысл любви»

Т. Г. Дорофеева
Пензенская духовная семинария

Статья посвящена анализу трактата «Смысл любви» Вл. Соловьёва, по теме и по разработке прочно связанного с философскими идеями мыслителя и с его сердечной жизнью. Раскрываются такие понятия, как «андрогин», «сизигия», «половая любовь». Представлена характеристика различных форм любви. Освещена точка зрения философа на специфику половой любви как любви, не имеющей никакого отношения к деторождению, служащей преодолению эгоизма, соединяющая любящих в единое целое и являющей собой образ вечного всеединства. Анализ труда Вл. Соловьёва позволил сделать вывод о том, что трактат «Смысл любви» выходит за рамки Православия, но при этом есть положения, совпадающие с пониманием супружеских отношений в Священном Писании и с учением святых отцов Церкви о браке.

Ключевые слова: андрогин, брак, Вл. Соловьёв, всеединство, духовное развитие, женщина, мужчина, половая любовь, сизигия, София.

Vladimir Soloviev's Philosophy of Love in the Treatise "The Meaning of Love"

Tatiana Dorofeeva
Penza Theological Seminary

The article is devoted to the analysis of Vl. Soloviev's treatise "The Meaning of Love" on the topic and on the development of the content closely connected with the thinker's philosophical ideas and his heart life. Such concepts as "androgynе", "syzygy", "sexual love" are revealed. A description of various forms of love is presented. The article presents the philosopher's point of view on the specifics of sexual love as love that has nothing to do with childbearing, serving to overcome selfishness, uniting lovers into one whole and being an image of eternal unity. The analysis of Vl. Soloviev's work allowed drawing a conclusion that the treatise "The Meaning of Love" does not belong to the framework of Orthodoxy, but there are some provisions in it that coincide with the understanding of marital relations in the Holy Scripture and the teachings of the Church's Holy Fathers on marriage.

Keywords: androgynе, marriage, Vl. Solovyov, unity, spiritual development, woman, man, sexual love, syzygy, Sofia.

Проблема любви относится к таким темам, которые во все времена занимают умы крупнейших мыслителей. В русской философии много для её значительного осмыс-

ления сделал Владимир Сергеевич Соловьёв – выдающийся представитель русской христианской мысли XIX века.

Одно из наиболее значительных произведений Вл. Соловьёва – трактат «Смысл любви», печатавшийся в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1892–1894 гг. Трактат, представляющий собой цикл из пяти статей и по теме своей, и по её разработке прочными нитями связан и с философскими идеями Вл. Соловьёва, и с его сердечной жизнью.

Биография Вл. Соловьёва свидетельствует о ряде любовных неудач в его жизни. Страстный философ влюблялся ребенком, юношей и взрослым человеком, но это всегда была безответная любовь. Среди возлюбленных философа: Е. В. Романова, Е. М. Поливанова, Е. М. Клименко, В. М. Петкович, С. А. Толстая, С. Хитрово, С. Мартынова.

В трактате «Смысл любви» Вл. Соловьёв объявляет единственным путём спасения для человечества половую любовь, которую как отмечает А. Ф. Лосев, он чрезмерно одухотворяет. Вл. Соловьёв считал выбранный термин («половая любовь») для своей теории неудачным, так как по-русски слово «половой» звучит обыденно и лишено поэтичности. Он говорил, что употребил его за неимением более подходящего термина. Мыслитель отмечает, что он «называет половой любовью ... исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола» [11, С. 382].

Вл. Соловьёв смысл любви не видел в продолжении рода, ибо живые существа для размножения могут обходиться и без половой любви. В качестве примера он указывает на то, что немалая часть организмов растительного и животного мира размножаются делением, почкованием, спорами и др. Философ подчёркивает, что чем проще организм, тем меньшее значение имеет влечение к противоположному полу и тем многочисленнее производимое ими потомство (насекомые, рыбы, рептилии). По Вл. Соловьёву половая любовь связана с индивидуализацией животного организма и достигает своего наивысшего воплощения в человеке.

Вл. Соловьёв поднимает вопрос о том, даёт ли любящая пара совершенное потомство, и отмечает, что глубокое чувство нередко оставляет после себя ничем не выдающееся потомство, а брак по расчёту может одарить человечество появлением гения. Философ замечает, что часто счастливая любовь обыкновенно остается бесплодной.

Вл. Соловьёв, обращаясь к Священному Писанию, пишет, что когда в нём описываются судьбы людей, имеющих отношение к рождению Мессии – о любви речи не идёт. Философ выдвигает следующие аргументы:

1. Библия не говорит, женился ли Авраам на Саре в силу пламенной любви, но очевидно, что когда их любовь совершенно остыла, родилось дитя веры.

2. Исаак женился на Ревеке не по любви, а по решению своего отца.

3. Мессия произошёл из колена Иуды, и это не имело отношения к любви Иакова (к Рахили). Иуда бы рожден Лией, которую муж не любил.

4. Сам Иуда для появления на свет дальнейших предков Мессии должен был, помимо своего прежнего потомства, на старости лет соединиться с невесткой своей Фамарью.

5. Иерихонская блудница Раав стала праматерью Давида в связи с тем, что не по любви вышла замуж за Салмона.

6. Мудрейший царь Соломон родился не от настоящей любви, а от случайной греховной страсти прадеда царя Давида Вооза с молодой моавитянкою Руфью.

Вл. Соловьёв отмечает, что половая любовь пересиливает эгоизм человека: «смысл человеческой любви есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [11, С. 376]. Согласно взглядам философа, другие формы любви лишь отчасти преодолевают эгоистические побуждения «природного человека». Это касается и материнской любви, и дружбы, и любви к родине, науке, искусству и т. д.

В своем трактате Вл. Соловьёв характеризует следующие виды любви: мистическую, родительскую, дружескую и патриотическую.

Философ считает, что в материнской любви интенсивным оказывается инстинктивно-родовое начало и отношения любящих здесь неравноценны: мать иначе по экспрессивности относится к ребенку, нежели он к ней.

В дружбе, по Вл. Соловьёву, нет полового различия, делающего любовь напряжённой и яркой, она напоминает влюблённость. В дружбе между людьми одного пола нет той глубины чувств, которая отличает влюблённость лиц разного пола.

Любовь к Родине, как и любовь к искусству и т. п., слишком отвлечённа, и потому не способна быть столь же эффективным способом преодоления эгоизма, как половая любовь.

Исследователи творческого наследия Вл. Соловьёва в качестве отличительной черты его учения о любви выделяют возвышение половой любви при отрицании её физиологической стороны, так как мыслитель считает, что природно-родовой момент любовного чувства оскорбляет любовь, низводит её с небесной выси в порочную область телесных потребностей.

Вл. Соловьёв отмечает, что брак сдерживает животный инстинкт людей, но всё же физиология половой жизни и деторождение в нём оскверняют любовь как духовное чувство. Любовь в семейной жизни разбивается об быт, меркнет в конфликтах супружеских в житейских заботах и проблемах.

Таким образом Вл. Соловьёв хотел бы изничтожить в любви всё земное, чувственное и заострить в ней духовное начало.

Вл. Соловьёв отмечает, что любовь идеализирует возлюбленного, так как любящий видит субъект своей любви иначе, чем окружающие, но философ обращает внимание на то, что эта идеализация не должна быть иллюзией.

В любви открывается подлинная сущность человека, в его образе влюблённый прозревает образ Божественного всеединства. Тяга к связи с любимой / любимым есть вместе с тем стремление к соединению с Истиной, которая просвечивает в любимом образе.

Человек, для Вл. Соловьёва, это цельное существо – андрогин (это учение о человеке как о целостном существе философ развивает только в трактате «Смысл любви»), а не отдельные мужчина и женщина.

Образ Божий, по Вл. Соловьёву, – не отдельная часть человека, а единство мужчины и женщины – андрогин. Философ считает, что окончательное соединение мужчины и женщины в земных условиях (где люди и вещи отделены в про-

странстве и во времени) невозможно. Полное и окончательное сочетание любящих мыслимо только в Истине (в Боге). Поэтому половая любовь в её высшей фазе, когда обоготворяется предмет любви, обычно длится непродолжительно, лишь в редких случаях может длиться годами.

Следующее замечание Вл. Соловьёва о том, что полное единение любящих в нашем мире недопустимо, так как в нём существует закон смерти. В силу этого закона абсолютное единство андрогинна не может быть удержано в человечестве. Андрогин – это лишь идеал, являющийся влюблённым.

Философ отмечает, что настоящей любви и совершенному браку в земных условиях угрожает опасность эгоистического обособления, и считает, что сочетание двоих, находящихся в состоянии счастья не должно превратиться в эгоизм вдвоём. Любовь одухотворяет и просветляет темную стихию межчеловеческих отношений и природных связей. Но спасти любящих, сохранить их андрогинное двуединство возможно лишь в условиях спасения мира в целом. Вл. Соловьёв говорит о важности сизигического (термин «сизигия» не встречается более в творчестве философа) отношения к космосу – в одухотворении материальной среды, в превращении её в тело всеединой Истины.

Вл. Соловьёв в трактате «Смысл любви» выстраивает своеобразную иерархию любовных чувств по степени онтологического совершенства. Низший уровень – физическое соединение полов – это путь человека-животного. Следующий уровень – обычный брак, который выше предыдущего в моральном отношении, так как ограничивает и облагораживает половой инстинкт. Последующий уровень – «ангельский путь», то есть безбрачие как совершенное уничтожение чувственных влечений. Вл. Соловьёв выделяет еще один уровень, который возвышается над монашеским аскетизмом – это путь «богочеловеческий», творческий. Здесь сохранённая энергия влечения к противоположному полу преобразуется в энергию, направленную на идеальное соединение полов в божественном всеединстве.

Исследователь К. В. Мочульский отмечает следующие влияния на эротическую утопию» (так назвал философию любви Вл. Соловьёва Е. Н. Трубецкой):

- учение об эроте Платона, где эрос выступает как побудительная сила духовного восхождения;

- религиозно-мистическая философия Я. Беме и Ф. Баадера, в которой любовь рассматривается как реализация божественной идеи человека, восстанавливающая его целостность;

- теория о воскрешении мёртвых Н. Фёдорова, который считал, что человечеству необходимо изменить вектор своего развития посредством превращения энергии рождающей в энергию возрождающую.

К. В. Мочульский считает, что на учение Вл. Соловьёва о любви также оказал опыт видения «всего» в женственном образе (в мистическом переживании Софии, в созерцании красоты природы, в прекрасных лицах женщин, которых любил философ) и именно в личном опыте философа лежит исток всего оригинального в его учении о любви [7, С. 180].

Исследователь С. А. Лишаев пишет, что учение Вл. Соловьёва о человеке-андрогине не согласуется ни с его христианским мирозерцанием, ни с тем, что он говорил о человеке в других работах. Только в этом трактате он половую

любовь объявляет как постоянное условие, при котором только человек может быть действительно в Истине, а энергию полового влечения – движущей силой, ведущей мужчин и женщин как ещё «недочеловеков» к истинной человеческой индивидуальности. Согласно трактату «О смысле любви» именно половая любовь является основной силой, способной преобразить и человеческий, и природный мир на началах всемирной сизигии [6].

Вл. Соловьёв в своем учении об истории как о Богочеловеческом процессе (с постепенным познанием Истины, углублением религиозно-аскетического и эстетического опыта с Христом и Церковью Христовой) отводил центральное место духовному развитию человечества. В трактате «Смысл любви» нет ни Церкви, ни упоминания Христа, ни теократии, ни вообще истории как истории человеческого общества. Здесь судьба человека и судьба мироздания вершится исключительно через любовь мужчины к женщине и женщины к мужчине, через любовь, которая в своём духовном измерении оказывается стремлением на практике реализовать всеединую истину, достичь безусловной полноты бытия.

С одной стороны, антропологическая концепция Вл. Соловьёва оказывается нацелена на преодоление природного разделения человека на мужчину и женщину, а с другой – философ увековечивает половые различия, перенося их в область «божественного», так как андрогин не упраздняет собой полового различия, но делает связь мужчины и женщины (женского и мужского начал) совершенной (не плотской, а внутренней, духовной), в нём двое (оставаясь двумя) есть в то же время один (целый) человек, а как элемент вечного человечества он (человек-андрогин) есть «всё». Получается, что браки не только «закключаются на небесах», но брачные пары-андрогины одни только оказываются достойны жизни вечной, «небесной».

С. А. Лишаев в своей лекции, посвящённой идеям Вл. Соловьёва подчёркивает, что философ стремится преодолеть разрыв между Царством Божиим и природным, человеческим миром, ему хочется спасти, оправдать, очистив от скверны, земное, человеческое бытие и... приходится для этого стирать границу между этим миром и миром иным [6].

Согласно взглядам Вл. Соловьёва, в этом мире мужчины и женщины только стремятся к соединению (оно здесь несовершенно, условно, временно), а в ином мире единство уже достигнуто, оно – безусловная данность и безусловное единство (человек-андрогин как индивидуализация, индивидуальный образ всеединства).

Чрезмерное сближение земного и небесного, а также сама идея андрогинизма вызывает ряд несоответствий, о которых подробно писал такой Е. Н. Трубецкой: «Неужели все не любившие, неудачники, несчастные в любви – тем самым находятся во лжи? Дозволительно ли остановиться на мысли, что в будущем веке и для них откроется счастье «истинного» полового соединения? Но для этого пришлось бы допустить, что, вопреки Евангелию, в потусторонней области совершаются браки... Возможно ли допустить, что люди, не знавшие полового чувства, не могут совершенствоваться во Христе? Когда Христос сказал: «Аз есмь путь, истина и жизнь» – это, разумеется, не значило, что «необходимым и незаменимым» путём к спасению является половая любовь и что вне её не может быть истинной и совершенной жизни» [12, С. 584].

С Е. Н. Трубецким соглашается К. В. Мочульский, указывавший на то, что «возвеличивание собственно половой любви как пути к спасению противоречит словам Спасителя: «Больше сия любовь никто же имат, да кто душу свою положит за други своя». Соловьёв требует, чтоб душу клали не «за други своя», а только за возлюбленную. Он даже не упоминает о христианской любви, которая, конечно, не совпадает с любовью половой» [7, С.180].

Вл. Соловьёв связывая достижение человеком цельности (спасения-исцеления) с идеей андрогинизма, не только отказал в достижении спасения души тем, кто не любил, и тем, чья любовь осталась неразделённой. Он оставил нерешённым вопрос о паре для того, кто, как и сам философ, любил много раз. Для «многолюба» любовь утрачивает свой духовный смысл, поскольку ему не удастся отделить истинную любовь от неистинной.

Вл. Соловьёв пытается разрешить эту проблему посредством разграничения эмпирического и небесного предметов любви. «Вечная Женственность Божия» (София) у него – это единственный небесный предмет у любви. Земных же предметов, в которых может воплотиться эта любовь, может быть несколько и их значение для любящего эфемерное.

Однако такое распадение предмета любви не решает вопроса, поскольку не позволяет определиться с истинным предметом земной любви, соединение с которым, по Вл. Соловьёву, только и может дать цельную, андрогинную личность. Ведь совершенно непонятно, какая из нескольких женщин, которых любил мужчина, есть его вторая половина? Вл. Соловьёв не даёт критериев отличия истинной любви от ложной.

С. А. Лишаев считает, что учение о любви Вл. Соловьёва:

- делает «иной мир» более земным за счет переноса в него идеализированного муже-женского единства;

- принижает значение земной семьи, земного союза мужчины и женщины с нормальным (признаваемым Церковью) физическим соединением и рождением детей, так как Вл. Соловьёв считал, что половая любовь должна быть бесплотной, и призывал к прекращению размножения человечества считая, что победа над плотской похотью будет означать конец исторического процесса и начало новой жизни, жизни бессмертного человечества [6].

Е. Н. Трубецкой стоит на позиции, что Вл. Соловьёв, увлеченный в те годы грандиозным проектом Фёдорова, принимает следствие за причину, поскольку «не прекращением размножения истребятся из мира смерть и зло, а как раз, наоборот, упразднение смерти и зла сделает бессмысленным и ненужным дальнейшее размножение» [12, С. 595].

С. А. Лишаев отмечает, что утверждение Вл. Соловьёва о том, что трансформация половой энергии в энергию нравственного самопожертвования и духовного преображения мира звучит очень туманно и имеет не философскую или религиозную, а скорее, оккультно-магическую окраску таинственного превращения половой страсти в преобразующую мир силу [6].

Трудно не согласиться со следующими словами Е. Н. Трубецкого по поводу трактата «Смысл любви»: «Учение Соловьёва о половой любви есть утопия в буквальном смысле небывалого и невозможного. Для половой любви, как он её понимает, нигде в мире не находится места, ни на небе, ни на земле. Для неба

она оказывается слишком земной: зато для земли она, наоборот, слишком небесна» [12, С. 587].

Вышеизложенное позволяет сделать заключение.

Трактат «Смысл любви» Вл. Соловьёва по теме и по разработке прочно связан с философскими идеями («Всеединство», «Богочеловечество», «Софиология») и с его сердечной жизнью (страстный философ влюблялся неоднократно и всегда – безответно).

Исследователи видят в данном сочинении влияние философии Платона, Я. Беме, Ф. Баадера, Н. Федорова, а также мистического переживания Софии.

В этом трактате Вл. Соловьёв использует термины, которые нигде больше не встречаются – «андрогин», «сизигия».

Вл. Соловьёв в трактате «Смысл любви»:

– Определяет половую любовь (выбранный термин считает неудачным в силу его прозаичности) как исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола.

– Смысл любви видит не в продолжение рода и не в улучшении человеческой породы. Философ отмечает, что сильное чувство нередко оставляет после себя заурядное потомство, а брак по расчёту может осчастливить человечество появлением гения.

– Различает любовь как специфически человеческое чувство от любви, имеющей под собой биологическую основу.

– Считает, что человек идеализирует предмет своей любви.

– Подчёркивает, что только половая любовь открывает в другом человеке образ Божий и преодолевает специфический человеческий эгоизм. Философ считает, что другие формы любви – материнская любовь, дружба, любовь к родине, науке, искусству и т. д. – лишь отчасти преодолевают эгоистические побуждения «природного человека».

– Возвеличивает половую любовь, отрицая её телесную, физиологически-родовую составляющую. Философ считает, что физиология половой жизни и деторождение неизбежно низводят любовь с её высот в низины земного, социального бытия, извращают любовь как духовное по сути своей чувство.

– Полагает, что соединение любящих в нашем мире не может быть полным потому, что в нём существует закон смерти.

– Определяет любовь по степени её онтологического совершенства: одномерное, физическое соединение полов (путь человека-животного); человеческий брак (он облагораживает половой инстинкт); безбрачие (путь ангельский); богочеловеческий путь (идеального соединения полов в божественном всеединстве).

– Отказал в спасении души тем, кто не любил, и тем, чья любовь осталась неразделенной.

– Принизил значение земной семьи, земного союза мужчины и женщины с нормальным физическим соединением и рождением детей. Вл. Соловьёв ценит эротическую взволнованность, состояние влюблённости, но при этом предлагает воздерживаться от физического удовлетворения сильнейшего из человеческих влечений. Любовь должна быть половой и вместе с тем – бесплотной.

– Призывает к трансформации половой энергии в энергию нравственного самопожертвования и духовного преображения мира,

Итак, половая любовь, по Соловьёву, это любовь, не имеющая никакого отношения к деторождению, она есть преодоление эгоизма, слияние любящего и любимого в одно нераздельное целое; она есть образ вечного всеединства.

Анализ трактата «Смысл любви» позволяет определить положения, которые соответствуют православной концепции брака, и те, которые выходят за её границы.

В рамках Православия Вл. Соловьёв утверждает, что:

- любовь – специфическое человеческое чувство;
- продолжение рода не главная цель брака;
- любовь соединяет мужчину и женщину в единое целое.

Выходя за рамки Православия Вл. Соловьёв указывает, что:

- только в субъекте половой любви человек может открыть образ Божий;
- исключительно половая любовь полностью преодолевает специфический человеческий эгоизм, а другие формы любви – материнская любовь, дружба, любовь к родине – лишь отчасти;
- земной союз мужчины и женщины с нормальным физическим соединением и рождением детей принижает половую любовь как духовное начало;
- невозможно спастись тем, кто не любил, и тем, чья любовь осталась неразделённой;
- о невозможности долговременной любви в силу того, что существует закон смерти.

Таким образом, Вл. Соловьёв рассуждая об идеальных взаимоотношениях мужчины и женщины, описываемых в трактате «Смысл любви», выходит за рамки Православия, но при этом есть положения, совпадающие с пониманием супружеских отношений в Священном Писании и с учением святых отцов Церкви о браке.

Литература

1. Дорофеева Т. Г. Русская православная церковь и духовно-нравственное воспитание // *Философия образования в отечественной культурно-исторической традиции: история и современность: сборник статей III Всероссийской научно-практической конференции*. 2017. – С. 34–39.

2. Дорофеева Т. Г. Светская школа и Русская Православная Церковь // *Философия отечественного образования: история и современность: сборник статей Международной научно-практической конференции / под общей редакцией П. А. Гагаева*. 2014. – С. 14–17.

3. Дорофеева Т. Г. Семья и труд в жизни человека: философско-теологические аспекты: монография. ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ. – Пенза. 2018. – 184 с.

4. Дорофеева Т. Г. Экологические взгляды в христианстве. Человек и окружающий мир // *Современные проблемы филологии и философии сборник статей Всероссийской научно-практической конференции / под редакцией И. Н. Мавлюдова, С. Ю. Дмитриевой*, Пенза, 2016. – С. 34–38.

5. Дорофеева Т. Г. Этика семейных отношения в мировых религиях. Пензенская государственная сельскохозяйственная академия. – Пенза, 2014. – 180 с.

6. Лишаев С. А. В. С. Соловьёв: религиозно-философские идеи. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.phil63.ru/lektsiya-112-v-ssolovevreligioznofilosofskie-idei>
7. Мочульский К. В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М., 1995.
8. Пугачёв О. С. Мистическое в системе Вл. Соловьёва // Рациональное и иррациональное в русской философии и культуре: прошлое и современность: Материалы всероссийской научной заочной конференции / под редакцией С. А. Ан, Б. В. Емельянова, В. Е. Фомина. – Барнаул, 2003. – С. 192-199.
9. Пугачев О. С. Проблема нравственных абсолютов в этическом учении В.С. Соловьёва: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. – М., 1993.
10. Пугачева Н. П. Соотношение природы и культуры // Вклад молодых ученых в инновационное развитие АПК России: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых. – Пенза 2010. – С. 106-107.
11. Соловьёв В. Смысл любви. Собрание Сочинений. – Т. 6. – СПб., 1896.
12. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва: в 2 т. – Т. 1. – М., 1995.

Учение о зле у свт. Амвросия Медиоланского

С. Исайчев, диакон
Пензенская духовная семинария,
А. Ильиных, протоиерей
Санкт-Петербургская Духовная Академия

Когда происходит какое-то бедствие, человеку свойственно разыскивать виновного в этом физическом зле. И в случае если по каким-то причинам он не находит его среди людей, то в первую очередь он начинает винить в этом Бога. После чего начинаются дискуссии по поводу того, что если Бог добрый, то почему Он допускает зло? Но с другой стороны, а не виноваты ли мы сами в том, что случилось зло? И не привели ли наши действия к тому, что было совершено зло? Возможно, мы сами много лет назад запустили цепочку событий, которые привели к этому злу, обрушившемуся на нас? Данная статья посвящена проблеме зла и теодицеи.

Ключевые слова: Теодицея, зло, ответственность, святоотеческое учение, латинская патристика, грех.

St. Ambrosius' of Mediolan Teaching on the Evil

Deacon Sergey Isaychev
Penza Theological Seminary,
Archpriest Alexander Ilyinykh
St. Petersburg Theological Academy

When a disaster strikes, it is human nature to seek out the one guilty of this physical evil. And if for some reason one is not to be found among humans, they start to blame God first of all. After that, discussions begin why God allows evil if He is good. But on the other hand, isn't it we that are to blame for the evil happened? Isn't it our actions that have led to the fact that the evil is committed? Perhaps it is we that launched the chain of events many years ago which has led to this evil falling upon us? The article focuses on the problem of the evil and theodicy.

Keywords: Theodicy, evil, responsibility, paternal teaching, Latin patrology, sin.

*«...отсутствие блага – корень порочности, и определение блага охватывает собою порочность, потому что, познавая благо, мы обнаруживаем зло»
Амвросий Медиоланский*

Из всех видов существующего в мире зла свт. Амвросий останавливается главным образом на философском анализе морального зла. При исследовании

этого вопроса он прежде всего безусловно отвергает дуалистическую, в истории христианства особенно подробно раскрытую гностиками точку зрения, которая для объяснения мирового зла допускала существование особого самобытного злого начала. Учение святителя Амвросия о зле представляет из себя «простое переложение соответствующих мест “Шестоднева”» святителя Василия Великого [1, с. 295].

По учению св. Амвросия, «Творец всех благ – Бог, и всё, что существует, безусловно принадлежит Ему. Никоим образом там нет зла, и если наш ум пребывает в Нем, зла он не знает» [3]. «Зло (*malitia* – «порочность») не субстанциально (*substantialis*), но существует как акциденция (*accidens*), случайное свойство разумного существа, как его уклонение от своей природной благости (*a bonitate naturae*)» [9]. Та душа, которая не пребывает в Боге, сама для себя является творцом зла [3]. Мы можем с Божией помощью не творить зла, если этого сами захотим. Зло же в собственном смысле есть развращение ума и духа, лёгкость нравов, свободное уклонение от добродетели [9]. Отсутствие зла представляет собой положительное добро [1, с. 296].

Ещё одной особенностью зла является то, что оно имеет только субъективную психологическую основу. Выражаясь словами святого Амвросия, зло производится лёгкостью нравов (*Levitate morum*) [1, с. 297]. Ничто не может быть признано злом, что не побуждает разум к пробуждению и не налагает оков на совесть; как таковое, оно есть только развращение разума. Это отклонение выражается в направлении его помыслов, а для духа вообще в обуревающих его страстях. Далее, если зло не субстанциально и не совпадает ни с одним из творений, то ясно, что оно по своей природе обозначает собой не столько что-нибудь существующее, положительную и деятельную силу, сколько выражает какой-то недостаток, неполноту бытия, силу отрицательную. У св. Амвросия нет недостатка в таких выражениях, которыми указывается, что зло не есть нечто положительно, равносильное своей противоположности – добру, а пустота, небытие, отсутствие добра. Вот почему отсутствие зла представляет собой уже положительное добро. «Зло... не знает меры, не знает конца, оно борется хитростью и коварством» [1, с. 463].

Грех Адама стал наследственным, как магнит, притягивая к себе железные опилки, намагничивает их, так и Адамов грех распространился на всем человечестве. Теперь все люди «по наследству» имеют «грех первого человека» [9]. Человек, прежде всего, сам причина греховного падения и в месте последствий греха ближе всего к смерти. Если Адам нарушил заповедь и если Иуда, избранный Господом в апостолы, потом предал Его, то не на Бога ложится в этом случае вина, так как ни первый не был поставлен в необходимость нарушить заповедь, ни последний предать своего Учителя [10].

Наследственный грех не разрушил окончательно человеческой свободы, но хотя происшедший от Адама человек теоретически и может делать добро, однако в действительности решением собственной воли он не борется с искушениями плоти и окончательно погрязает во грехах. Впрочем, в результате грехопадения человек попал в зависимость от дьявола, воспользовавшись его советом и дав ему своего рода долговую расписку [8].

В падении прародителей действовало совместно два фактора: собственная свобода людей и искушение дьявола. Если бы Адам хотел навсегда остаться верным Господу, то дьявол не мог бы увлечь его к падению. Лишь когда Адам сам решился внять советам дьявола, последний, по образному выражению свт. Амвросия, «взял его за руку и протянул её к дереву познания добра и зла, чтобы он взял запрещённое» [1, с. 301], и под влиянием этого искушения Адам действительно вкусил от запрещённого плода. Ева же пала потому, что сказала мужу то, чего не слышала от Господа Бога своего [4, с. 38]. Адам пал не единолично, но повлёк за собой и всё человечество [1, с. 311]. Между Адамом и всем человечеством существует известный род солидарности, единство. Вкушение плода от запрещённого дерева было греховным прежде всего потому, он съел запрещённое, таким образом, преступил прямую заповедь Бога, оказал непослушание. «Адам не лишился бы рая, если бы не прельстился наслаждением» [1, с. 419].

Первым из следствий падения была утрата той первоначальной благодати, которая пребывала на первом человеке и между прочим обуславливала его первобытное моральное совершенство. Затем на Западе признавали, что вместе с утратой первобытной благодати человек лишился и самого важного преимущества своей природы – образа и подобия Божия. И то и другое возвращено ему только в таинстве искупления.

Последствия греха Адама отразилась и на природе. Хотя природа не может грешить, но всё же вместе с человеком подверглась наказанию вследствие своих особенно близких отношений к нему. Так, человеку дана Богом царская власть на природой, но как на войне смерть предводителя влечёт за собой смерть и расстройство всего войска, так было бы несправедливым, если бы природа не разделила тяжести наказания своего предводителя [1. с. 304]. Справедливость её осуждения делается ещё более убедительнее, если вспомнить, что природа не имеет своего собственного назначения и сотворена лишь для человека, для его пользы и наслаждений. Она после падения должны была расстроиться и оскудеть, так как и человеку с этого момента было определено есть хлеб в поте лица своего [1. с. 304]. Последствие греха отразилось на змее, который искушал прародителей. «Приговором, однако, послужила ему не смерть, а вечное наказание: *Будешь ходить на груди твоей и на животе* (Быт. 3:14)» [8. с. 465]. Природа понесла наказание и за убийство царя Саула (2. Цар. 1: 21–27) [8. с. 341].

Дьявол не имеет власти и при всей своей гордости подчинён Богу и не всемогущ в своем коварстве. Сама по себе природа дьявола не дурна; в этом отношении он превосходит даже человека, природа которого ниже его природы [1. с. 298]. Злоба дьявола по отношению к человеческому роду имеет несколько причин. С одной стороны, в нём как будто бы и после осуждения говорит гордость, которая влечет его к упрочению ещё не совсем отнятой у него власти над миром [1. с. 301]. С другой стороны, основным мотивом его вражды к людям является, по-видимому, и зависть к ним, которая побуждает его сделать человека соучастником в своем собственном грехе [1. с. 301]. Св. Амвросий представляет дьявола по отношению к прародителям заимодавцем, который взял с них расписку и сохранил её у себя в знак своей власти над должниками [1, с. 304]. Однако вражда дьявола к человеку никогда бы не достигла своих результатов, если бы Сам Бог в своих провиденциальных целях не дал ему

известной власти над миром. «Бог отсрочил наказание, чтобы дьявола победили обманутые им» [8, с. 463].

Сфера обитания злых духов, по св. Амвросию, – это воздух, а сфера деятельности их является земля и, в частности, род человеческий. Поскольку главным виновником греха в мире является дьявол, греховный мир стоит в самых тесных связях к нему подобно тому, как вся совокупность верующих образует собой единое Тело Христово. Святитель пишет: «Доброта соединяет многих в одно: когда много друзей становятся одним существом, в котором один дух и единая мысль» [8, с. 153]. Так и дьявол вместе с верными ему членами этого мира образуют собой один организм: каждый отдельный грешник есть часть дьявола, затем существуют члены дьявола, а все вместе они образуют тело змия [1, с. 379]. С такой экклезиологической точки зрения ответственным за зло является каждый член Церкви. «Ведь и отлучать – пишет святитель, – следует впавшего в тяжкий грех, чтобы малая закваска все тесто не испортила» [5, с. 359] Также коллективно ответственными за зло, по учению св. Амвросия, являются те, кто распространяет ересь и вносит раскол в Церковь. «...Поскольку всякий грех касается отдельных людей, а этот направлен на всех» [5, с. 385]. При этом «Если мы проявляем милосердие, то не оскверняем себя чужим грехом...» [5, с. 361]. Коллективная ответственность распространяется в том числе и за грех святотатства. Так, в «Реляции Квинта Аврелия Симмаха» святитель пишет, что причина неурожая была вызвана «не скудостью почвы» и «не ржа поразила посевы», а «год иссох от святотатства» [6, с. 195]. Также ответственность распространилась на гаваонитян, поскольку последние должны были рубить дрова и носить воду для евреев и для жертвенника (см.: Иис. Нав. 9:21, 23, 27). Свт. Амвросий сообщает, что «И по сей день остаются у них обязанности в качестве наказания за прошлое коварство, переходя по наследственному праву из поколения в поколение» [8, с. 347].

Но всё же св. Амвросий был сторонник учения об индивидуальной ответственности за зло. Так, бедствия, по святителю Амвросию, случаются из-за грехов [5, с. 61]. Грешник даже если «изобилует земными благами», однако он «утопает в беззакониях, издает зловоние (разложение) и в душевной горести проводит свою жизнь, а когда скончает дни свои, то он ничего доброго не унесёт с собой... кроме наказаний за свои грехи» [4, с. 64]. Нечестивый является сам для себя наказанием, а праведник для себя радостью. Поэтому награда за добрые и злые дела зависит прежде всего от самого человека [4, с. 161]. «Кто может быть оправдан по чужому суждению, – пишет святитель, – если он виновен в своих собственных глазах?» [7, с. 67].

Несчастья святитель призывает переносить «с достоинством... когда случится какое либо несчастье, почитаемое за тяжёлое и ужасное, ты отнёсся к нему так, как бы не видел в нём ничего противоестественного [вспоминая при этом], слова Иова: “Наг я родился, наг и возвращусь; что Господь дал, [то] Господь [и] взял (Иов. 1:21)... Во всем сохрани лицо мудрого и справедливого...”» [4, с. 161].

Относительно физического зла, святитель пишет, что бедность, голод и скорбь – это зло относительное, которое является средством к получению вечной жизни [4, с. 115]. В прямом смысле физическое зло не может быть названо хотя бы потому, что не зависит от человека, а представляет из себя нечто неизбежное, частью возникающее из природы, а частью ниспосылается нам Богом

для нашей пользы [1, с. 297]. «Отсутствие страдания является препятствием для достижения блаженства» [8, с. 217.]

Смерть – это не зло, а скорее, добро. «Смерть, – пишет святитель, – дана вместо лекарства как конец всех зол» [2]. По этой логике жизнь – это наказание, а смерть – это приобретение. Изначально смерти не было в природе, но обратилась она после в природу. Ибо сначала Бог не установил смерти, но дал её вместо лекарства [2]. В тоже время «смерть явилась уже после грехопадения в качестве одного из наказаний за грех» [9].

В заключение скажем о конечной судьбе человека. Свт. Амвросий учит, что будущему воскресению будет предшествовать очищение огнём как для праведников, так и для грешников. В изложенном виде представление свят. Амвросия об очистительном огне имеет, конечно, очень мало общего с римско-католическим учением о чистилище, как оно изложено у богословов эпохи схоластики. Этот огонь сообразно с его значением носит название «завершительного огня». Целью подобного испытания является предварительное очищение грехов для получения блаженства. В оригенистическом духе св. Амвросий описывает и вечные мучения дьявола в смысле внутренних терзаний последнего. Сущность переносимых адских мучений определяется так же, как и у Оригена, несмотря на то, что вообще-то Западная Церковь в лице большинства своих писателей стояла на стороне буквального понимания геенского огня и адских мучений. За очистительным испытанием последует страшный суд. Этот последний суд будет судом в собственном смысле только для некоторых категорий людей, тогда как участь всех остальных представляется решённой уже заранее.

Итак, зло не имеет сущности, а является недостатком или порчей субстанции. Душа, которая не пребывает в Боге, сама для себя является творцом зла. В человеческом роде зло ведёт своё начало со времени исторического факта грехопадения прародителей. В этом падении действовало совместно два фактора: собственная свобода первых людей и искушение дьявола. Физическое зло, как, например, страдания, болезни, смерть и т. д., не есть зло в собственном смысле уже потому, что оно действует на человека спасительно и благотворно, как наказание за поведение или как средство воспитательное и исправительное. Как зло не происходит от Бога, так и демоны не созданы Богом злыми, а сами сделались таковыми. Сфера обитания злых духов – это воздух, а сфера деятельности последних является земля и, в частности, род человеческий. Бедствия, по святителю Амвросию, случаются из-за грехов. Последствия греха Адама отразилась не только на всём человечестве, но и на всей природе в целом. Коллективная ответственность за зло распространяется на еретиков и раскольников, а также за грех святотатства.

Литература

1. Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. – Сергиев Посад: Изд. МДА, 2006. – 584 с.
2. Амвросий Медиоланский, свт. О смерти брата. // Православная энциклопедия «Азбука веры» // URL:https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/o_smerti_brata/#0_2. (Дата обращения: 29.12.2017).

3. Амвросий Медиоланский, свт. Об Исааке или о душе. // Православная энциклопедия «Азбука веры» // https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/ob-isaake-ili-dushe/. (Дата обращения: 19.12.2017).
4. Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях священнослужителей. – Рига: Изд.: Благовест, 1995. – 379 с.
5. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. – М.Изд.: ПСТГУ. – Т.1., 2012. – 440 с.
6. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. – М., Изд.: ПСТГУ. – Т.4, Ч.2., 2015. – 511 с.
7. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. – М.: Изд.: ПСТГУ. – Т.6., 2016. – 440 с.
8. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. – М.: Изд.: ПСТГУ. – Т.7. 2017. – 488 с.
9. Православная энциклопедия. Т. 1. А. – Амвросий // под общ. ред. Патриарха Московского и вся Руси Кирилла; рук. С. Л. Кравец. – М.: Церковно-науч. центр “Православная. Энцикл.”, 2008 // URL: <http://www.pravenc.ru/text/114346.html>. (Дата обращения: 06.01.2017).
10. Прохоров Г. В. Нравственное учение свт. Амвросия епископа Медиоланского. // Православная энциклопедия «Азбука веры» // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/nravstvennoe-uchenie-sv-amvrosija-episkopa-mediolanskogo/2_3. (Дата обращения: 29.12.2017).

УДК 165.9

Проблема двоеверия на Руси в отечественной историографии: анализ базовых концепций

*А. В. Ворохобов,
А. Е. Мякинин, протоиерей,
Н. Е. Горбатовский, протоиерей
Нижегородская духовная семинария*

В статье рассматривается концепция двоеверия в отечественной историографии. Доказывается, что концепция двоеверия не оправдывает себя, поскольку модель мира религиозного средневекового сознания не разделённая, а единая, причем по своему характеру она – вполне христианская. В средневековой картине мира не изжитые ещё элементы язычества чётко позиционируются как отрицательные, в отличие от вновь усвоенных христианских воззрений, однозначно воспринимаемых в качестве положительных.

Ключевые слова: христианство, язычество, православие, двоеверие, народная религиозность, историография.

The Problem of Double Faith in Russia in Russian Historiography: Analysis of Basic Concepts

*A.V. Vorokhobov,
archpriest A.E. Myakinin,
archpriest N.E. Gorbатовsky
Nizhny Novgorod Theological Seminary*

The article deals with the concept of double faith in Russian historiography. It is proved that the concept of double faith does not justify itself because the world model of religious medieval consciousness is not divided, but unified, and it is quite Christian in its nature. In the medieval picture of the world, the still existing elements of paganism are clearly positioned as negative ones, in contrast to the newly accepted Christian beliefs, which are unequivocally perceived as positive ones.

Keywords: Christianity, paganism, Orthodoxy, double faith, folk religiosity, historiography.

Народная духовная культура средневековой Руси – тема насколько важная, настолько и спорная. В отношении этой проблематики высказывалось множество исследователей. Тем не менее, уровень разработанности проблематики народной духовной культуры Средневековой Руси безнадежно отстаёт даже от уровня разработанности проблематики её социально-экономической истории.

Чаще всего под «народной» понимается культура, чей облик, прежде всего, обусловлен культурой устной, процессы которой проходили прежде всего на устном уровне в отличие от культуры элитарной, культуры образованных «верхов общества», процессы которой происходили прежде всего на уровне письменном.

Традиционная крестьянская культура сформировалась, как известно, на базе религиозного сознания, которое было не только духовным «ядром», но и духовным наполнением жизни, обуславливая мироощущение, эмоциональный строй и совокупность нравственных критериев. Религиозное сознание средневекового человека не разделяло жизненный опыт или культуру на профанную и сакральную стороны, что даёт нам основание вслед за А. Я. Гуревичем поставить знак равенства между понятиями «народная культура» и «народная религия» (религиозность) [4, с. 25–26].

Понятие «народная культура» трактовалось в разное время по-разному:

- а) как культура социальных низов,
- б) как культура «неграмотных» низов и верхов (бесписьменная),
- в) как культура, созданная элитой и «спущенная» вниз.

Интересный взгляд на проблему антитетичности письменной и бесписьменной (дописьменной) культуры излагает Ю. М. Лотман. Он называет письменность формой хранения коллективного опыта. Соответственно, устную форму хранения народной памяти он видит выраженной в скульптуре и ритуале. По Ю. М. Лотману, та или иная форма коллективной памяти зависит от принятой в данном обществе картины мира и концепции истории: линейной или циклической. Он не считает какую-либо форму прогрессивной, а другую – отсталой, приводит положительные и отрицательные стороны той и другой, примеры исторических побед того и другого типа цивилизации в зависимости от совокупности исторических условий.

Языческое сознание вневременно, космично и циклично. Христианское же сознание обладает историзмом. Время для язычника движется по кругу, определяемому сменой времен года. Коляда, Овсень, Масленица, Кострома и другие мифологические персонажи каждый год приходили в мир людей и покидали его, чтобы вернуться в следующем году. Христианин же живёт в системе разомкнутых временных координат, ощущая свою связь с всемирной историей и с будущим, само же время рассматривается им как спираль. Любое историческое и даже частное событие может иметь аналогию в прошлом. Христианское богослужение всегда включает в себя воспоминание о событиях Священной истории. Ю. М. Лотман находит в Священном Писании интересный символ антитетичности письменной и бесписьменной культур. Она «прекрасно иллюстрируется библейским эпизодом столкновения Моисея и Аарона, скрижалей первого, призванных дать народу новый механизм культурной памяти («завет»), и синкретического единства идола (золотой телец) и ритуала (пляски), воплощающих старый тип хранения информации (Исх. 32: 15–20) [8, с. 352].

Таким образом, христианская картина мира с её линейным восприятием времени предопределяет письменный характер христианской цивилизации. А поскольку христианизация Руси, как и прочих народов, шла «сверху», то есть поначалу христианская культура была «городской», культурой правящих классов, то и характер культуры «верхов общества» был преимущественно письменным.

Термин «двоеверие» впервые появляется в письменном памятнике, известном как «Слово некоего христоролюбца и ревнителя по правой вере», составленном, вероятно, в XI веке. В этом произведении содержатся нападки на «плохих христиан», всё ещё живших своими языческими обычаями и не соблюдавших требований Церкви. По словам автора, эти люди были хуже и еретиков, и евреев: «...Христианин не мог терпеть христиан, *двоеверно* живущих, верующих в Перуна и Хорса, в Мокошь, и в Симаргла, и в вил, числом 30 сестриц. Потому что говорят невежды: «Их все богинями считают», – и совершают им требы и кур им режут» [2, с. 435].

В XIX веке в научных и церковных кругах народная религия русских наряду с «двоеверием» получила наименование «бытовое православие». Термин «двоеверие» до сих пор используется в научном обиходе и понимается некоторыми исследователями прямолинейно – как достаточно формальное, поверхностное соединение в народной религии «двух вер». В довольно многочисленных общих и частных исследованиях религиозных верований славян основной интерес этнографов вызывают «языческие переживания», их интерпретация и реконструкция архаических форм, обычно прямо возводимых к праславянскому мифологическому фонду. При этом считается, что «язычество» составляет большую и существенную часть народной системы верований, плохо и прозрачно прикрытую христианством, которое достаточно «снять», чтобы обнажить дохристианскую архаику почти в «чистом виде».

Приметой нашего времени является то, что большой вред качеству научных исследований приносит предвзятое отношение к христианской культуре, необразованность в истории христианства, ограничения на использование его огромного книжного и письменного наследия – от первоисточников (Ветхого и Нового Заветов) до богословской литературы. Без этого невозможно исследовать феномен русской народной культуры (религии) в единстве её мировоззренческих слагаемых – «язычества» и христианства.

В отечественной историографической традиции можно выделить следующие подходы к изучению так называемой проблемы двоеверия:

1. Подход в изучении народной культуры А. Н. Афанасьева, который можно охарактеризовать как языческую основу народных религиозных представлений. В основе его фундаментального труда «Поэтические воззрения славян на природу» (тт. 1–3, 1865–1869) лежала популярная в XIX в. теория мифологического происхождения фольклора. В настоящее время труды А. Н. Афанасьева уже не имеют важного научного значения. Но для своего времени они были очень ценным вкладом в изучение предмета. Собрав чрезвычайно богатый материал, он явился одним из первых серьёзных исследователей в этой сфере.

2. Двоеверие в трактовке Н. М. Гальковского, формулируемая как «концепция пассивного сопротивления».

В своем труде «Борьба Христианства с остатками язычества в Древней Руси» он приходит к выводу, что за исключением двух упоминаемых в летописях восстаний волхвов (вернее, народных восстаний, подготовленных волхвами), а также некоторых эксцессов, имевших место при христианизации финно-угорских и прочих неславянских народов, «других активных выступлений язычества мы не знаем. Но это не значит, что оно без борьбы уступило своё ме-

сто христианству; только это сопротивление было не активное, а пассивное» [3, с. 141].

Тот факт, что язычество продолжало жить после крещения как уклад жизни, автор объясняет тем, что не столько было сильно язычество, сколько слаба была проповедь христианства. В силу различных причин: обширности территорий, недостатка духовенства и его низкого образовательного уровня. «Конечно, когда русский народ был оглашаем проповедью христианства, язычество исчезало не тотчас... В этой пассивности была значительная сила язычества, которое было крепко тем, что народ сросся, сжился с ним в течение многих веков» [3, с. 142]. Н. М. Гальковский отрицает всякий конфликт мировоззрений, полагая, что люди попросту не знали о своем двоеверии, считая себя православными. Исследователь резюмирует: «Таким образом, язычество оказывало христианству пассивное сопротивление. Сила язычества заключалась в невежестве народной массы» [3, с. 142].

3. Двоеверие в трактовке Е. В. Аничкова уже предполагает некую динамику. Можно выделить несколько его положений:

– «...двоеверец хочет быть христианином. В душе двоеверца происходит известная борьба за известные ценности» [1, с. 303].

– По Е. В. Аничкову, двоеверие возникает на почве уже выделившегося из народной среды городского населения. Народная же «сельскохозяйственная вера» никаких двоеверных форм не предполагает.

– Важной особенностью является то, что Е. В. Аничков выделяет влияние на народную религию апокрифов, но для него это не первостепенный фактор [1, с. 282–283].

– Е. В. Аничков выражает осторожность в отношении использования фольклора для исследований средневековой духовной культуры, поскольку весь фольклор пронизан мифологией, а потому он внеисторичен, отсылая к некоему эпическому состоянию. Отсутствие должного внимания к данному обстоятельству является основным недостатком «всех исследований, слишком доверчиво отдающихся чарованию фольклористических “сближений” и “сопоставлений”» [1, с. 257–258].

4. Двоеверие в трактовке академика Б. А. Рыбакова, известного своими неожиданными и экстраординарными гипотезами: он считает, что «резкое противопоставление христианства язычеству... было не отражением реальной сути, а литературно-полемическим изобретением христианского духовенства» [10].

Обращает на себя внимание факт, что академик Рыбаков почти не находит различий между христианством и язычеством, поскольку и тут и там присутствовала вера в творца, в духовные сущности, населяющие мир, в наличие души и её посмертное существование. «Поэтому перемена веры расценивалась внутренне не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имен божеств» [10]. Препятствием в распространении христианства и вытеснении язычества он видит в полном согласии с советской атеистической пропагандой – низкий моральный облик христианского духовенства, полное несоответствие его поведения проповедуемым нормам веры.

Авторитет Церкви, не успев утвердиться, постоянно падает, а язычество, наоборот, по мнению Рыбакова, эволюционирует и возвышается, очищается от ар-

хаики, от человеческих жертвоприношений, от убийства жён на могилах мужей, и такое обновленное язычество благополучно сосуществует с православием, не разделяясь на практике ни в деревне, ни в городе [10].

Необходимо заметить, что тот образ славянского язычества, такого привлекательного, мирного и «экологичного», который воссоздаёт в своих трудах Б. А. Рыбаков, чрезвычайно импонирует современным так называемым «неоязычникам». Они пытаются реанимировать дохристианский культ, но на деле создают заново некую синкретическую псевдорелигиозную систему, которую называют «родноверием». Авторитет академика придает вес подобного рода опытам.

Во всех рассмотренных выше концепциях двоеверия прослеживается общее стремление ограничить анализ народной духовной культуры средневековой Руси рассмотрением строгой дихотомии: христианство – язычество. Оба эти компонента противопоставляются друг другу, в том или ином виде предполагается их конфронтация.

Представляется уместным привести здесь иллюстрирующее эту конфронтацию наблюдение Ю. М. Лотмана, полагавшего, что специфической чертой для русской культуры от Крещения до реформ Петра I «является её принципиальная полярность, выраженная в дуальной природе её структуры» [8, с. 89].

Ю. М. Лотман отмечает, что «основные культурные ценности в системе русского средневековья располагаются в двухполюсном ценностном поле» [8, с. 89]. Так, если загробный мир католического западного христианства разделен на три пространства: рай, ад, и чистилище, то и, соответственно, земная жизнь допускала три типа поведения: «безусловно грешное, безусловно святое, и нейтральное» (нормированное). Тогда как система русского средневековья строилась на «подчёркнутой дуальности», без промежуточных сфер [8, с. 89]. Таким образом, после Крещения, «старая» языческая культура оказалась вписанной в структуру «новой» христианской культуры с отрицательным знаком. Старые боги становятся бесами, старые культовые места (овины, бани, кузницы) становятся обиталищами злых сил.

Ни одна из вышеназванных концепций не рассматривает примеров мирного и добровольного принятия христианства бывшими язычниками. Безусловно, имело место сопротивление, но имело место и то, когда, по слову Священного Писания, *«людие, сидящи во тьме, видеша свет велий, и сидящим в стране и сени смертней, свет возсия»* (Мф. 4: 16).

По учению святого Иустина Философа, семена Божественного Логоса Бог рассеивал повсюду – по всем культурам самых разных времен и народов, и нередко из этих семян произрастали растения и созревали плоды. Логос действовал не только «через Сократа среди эллинов, но и среди варварских народов. Христос Есть Слово, Которому причастен весь род человеческий» [6, с. 85]. Пока не пришла Благодать и слово Откровения, наши далекие предки были вынуждены довольствоваться теми крупницами света и истины, которые, безусловно, присутствовали в дохристианском культе. И когда их слуха коснулось Само Слово Истины, многие из них приняли его всем сердцем. Тот факт, что процесс христианизации Руси по сравнению со странами Западной Европы был во много раз более легким и относительно безболезненным (за редким исключением), пока-

зывает, что число бывших русских язычников, искренно полюбивших Христову веру, было весьма значительным.

Диаметрально противоположную точку зрения на этот вопрос представляли советские атеистические авторы. Отличие Руси от Западной Европы в их трактовке было то, что Русь представлялась ими менее религиозной, чуть ли не атеистической. Академик Б. А. Рыбаков пишет: «Русские люди не были так религиозны, как это пытаются изобразить церковные историки» [10]. Похожие мысли были весьма характерны. В этом же ключе, даже в более жёсткой форме, высказывался и академик Д. С. Лихачев, который отказывал в христианском мировоззрении даже монахам-летописцам. В частности, он писал: «Свои религиозные представления летописец во всех их деталях получает извне; от этого они в значительной степени могут расходиться с его личным опытом, с его практической деятельностью как историка... Вот почему, к счастью для исторического знания Древней Руси, летописец не так уж часто руководствовался своей философией истории, не подчинял ей целиком своего повествования» [7].

В картине, рисуемой советскими авторами, мы видим жёсткую «христианизацию сверху», когда правящий класс в целях упрочения своей феодальной власти «железной рукой» насаждает христианство. При этом излюбленной иллюстрацией к этому является старинная новгородская поговорка, упоминаемая в Иоакимовской летописи: «Путьята крести мечем, а Добрыня огнем».

Наряду с этим существует другой аспект во взгляде на проблему двоеверия – так называемая «христианизация снизу». Смысл её таков: искусственное, безжизненное и шаткое образование, такое, как христианство, было перенесено на мощную, твёрдую почву славянского язычества и, будучи неспособным пересилить его, само постепенно было «переварено» язычеством, восприняв от него всё и оставив только служение интересам правящих классов. Б. А. Рыбаков утверждает, что у христианства нет вообще никаких принципиальных отличий от язычества, поскольку христианство есть эклектическое явление, сформированное из древних земледельческих и скотоводческих культов, что позволило ему органически слиться с языческими верованиями тех народов, к которым оно пришло [10].

Нет нужды полемизировать с такими тенденциозными высказываниями академика Б. А. Рыбакова, как подобное: «Христианство в своей практике широко использовало первобытную магию; молебен о дожде (когда священник кропил поля «святой» водой) ничем не отличался от действий первобытного жреца, пытавшегося таким же магическим путем упротить небеса окропить поля настоящим дождем» [10]. Трудно поверить, что академик Б. А. Рыбаков не знает, что магический подход несовместим с христианским.

Обращает на себя внимание момент, характерный для всех атеистических авторов, который можно считать элементом скрытой манипуляции сознанием читателя. В описаниях всего, что имеет отношение к Церкви, используются глаголы исключительно в прошедшем времени. Это рождает подспудную мысль, что Церковь – в прошлом. Хотя время показало, что с падением идеологической системы в прошлое ушёл именно атеизм.

Схожим образом высказывается А. Я. Гуревич, говоря, что Церковь подстраивала свою догматическую систему под нужды феодального общества ради боль-

шего закабаления народа. «Христианизация снизу» предполагает, что христианское учение, «разложилось» в верованиях низов общества, и получившаяся в результате смесь верований «заразила» неистребимым язычеством и верхи, безуспешно пытавшиеся было привиться на христианскую почву [4].

Таким образом, видно, что преувеличенное значение реликтовых верований по сравнению с искусственно принижаемым христианством является заказным идеологическим приёмом, обслуживающим атеистическую пропаганду и борьбу с Церковью.

Возвращаясь к рассмотрению концепций «двоеверия», следует, наконец, указать взгляд, наиболее приемлемый с церковной точки зрения.

Современный историк И. Н. Данилевский, резюмируя мнения таких исследователей, как Н. И. Толстой и М. Элиаде, считает следующие выводы по данному вопросу наиболее обоснованными:

– Христианство трансформировало структуру язычества, поставив его в иные условия, и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей. Это выразилось в том, что «бытовое христианство предоставило языческим мифологическим персонажам статус “нечистой силы”, отрицательного духовного начала, противостоящего силе “крестной”, чистой и преисполненной святости» [5].

Таким образом, в народном фольклорном представлении небо оказалось занятым силами праведными и божественными, бывшие кумиры становятся силами нечистыми и темными. Их уделом становится преисподняя, подземный мир, болота, ямы и овраги, а земля – место борьбы двух миров и начал, и человек и его душа – средоточие этой борьбы, как это точно выразил Ф. М. Достоевский. Важно отметить, что силы эти вовсе не равны, ибо воля Божья и Промысел Божий господствует над всем и определяет всё. «Такое народное христианское мировоззрение, типичное для славян обеих конфессий – православной и католической, нельзя считать и называть двоеверием, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований» [5].

– В свете сказанного, такое положение вещей было вовсе не «оязычиванием» христианства, а напротив, «охристианиванием» языческой религии. Такое «народное христианство» ни в коем случае не является ни новой формой язычества, ни синкретизмом язычества с христианством. Оно является совершенно своеобразным религиозным творением, где, «как раз христианский, а не «языческий», дух пронизывает все эти творения фольклора: всё концентрируется на спасении человека» [5].

Эти выводы весьма близки церковной точке зрения. Стоит лишь поменять термин, сказав не «охристианивание», а «воцерковление», как сразу станет читаемой мысль о том, что Церковь является универсальным «инструментом» для спасения мира, человечества со всеми сторонами его жизни. Она способна воцерковить все институты и явления общественной жизни: семью, государство, школу и т. д. Из истории мы видим, что она способна бережно и деликатно отнестись и к верованиям, дорогим народному сердцу, сохранив в них всё доброе, не противоречащее Божественному Откровению, и решительно отбросив все «плевелы», всеянные от врага. Те элементы культа, в которые удалось вдохнуть новое христианское понимание, органично вошли в жизнь Церкви. Рождествен-

ская ёлка, как впрочем, и сам праздник Рождества, разве воспринимается сейчас кем-нибудь в качестве атрибутов солярного культа. Разве вспоминает кто-нибудь разных солнечных богов, чьи многочисленные рождества в день зимнего солнцестояния заменило Рождество Христово. И если потом, в последующие эпохи, мы видим, что разные явления общественной жизни стараются отмежеваться от Церкви (например, наука, искусство), но уходят они «на страну далеке», уже будучи взрожденными на христианских «дрожжах». Нынешний постхристианский мир проповедует так называемые «общечеловеческие ценности», но ведь это – большей частью, именно христианские ценности.

Таким образом, можно заключить, что приведенные выше концепции двоеверия не могут удовлетворить церковного исследователя. Опыт христианской трансформации в них не получает должного освещения. Поэтому можно сделать вывод, что концепт двоеверия не отвечает задачам церковного исторического исследования, поскольку не раскрывает главный замысел Божественного Домостроительства – спасающее и освящающее действие Церкви Христовой в мире.

Литература

1. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. – М., Индрик, 2003. – 399 с.
2. Буланина Т. В. Слово некоего христороубца... // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – Вып. 1. – С. 428–429, 431–432, 437–438, 459–461.
3. Гальковский Н. М. Борьба Христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Т. 1. – Харьков, Епархиальная типография, 1916. – 308 с.
4. Гуревич А. Я. Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиция в понимании магии) // Языки культуры и проблема переводимости. – М, 1978. – С. 12–47.
5. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков. Курс лекций. Лекция №7. Электронный ресурс. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Article/dan_jaz (дата обращения: 20.08.2019)
6. Иустин Философ, муч. Увещание к эллинам // Памятники древней христианской письменности. – М., 1863, – Т. 4. – с. 43–90.
7. Лихачев Д. С. Великое наследие. Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://likhachev.fond.spb.ru/Articles/vn4.htm> (дата обращения: 21.08.2019)
8. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: «Языки русской культуры», 1996. – 464 с.
9. Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. – СПб.: Искусство. 2002. – 768 с.
10. Рыбаков Б. А. Христианство и язычество. Электронный ресурс. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/rub_jaz/Hr_jaz.php (дата обращения: 20.08.2019)

Вопросы коммуникации и взаимодействия Церкви и Совета по делам Русской православной церкви в письмах патриарха Алексия I за февраль-март 1945 г.

П. Д. Мельников
Пензенская духовная семинария

Представленная работа направлена на изучение писем святейшего патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви и рассмотрение актуальных вопросов коммуникации между государством и Церковью в последний год Великой отечественной войны. В статье представлены выдержки из писем святейшего патриарха к председателю совета Г. Г. Карпову, которые освещают не только деятельность Церкви под ведением государства, но и личные взаимоотношения глав.

Ключевые слова: Церковь, СССР, патриарх Алексий I, Г. Г. Карпов взаимодействие, письма, Великая Отечественная война.

Issues of communication and interaction between the Church and the Council on the Affairs of the Russian Orthodox Church in Patriarch Alexis I's letters in February and March of 1945

P. Melnikov
Penza Theological Seminary

The presented work is aimed at studying the letters of His Holiness Alexis to the Council on the Affairs of the Russian Orthodox Church and consideration of topical issues of communication between the state and the Church during the last year of the Great Patriotic War. The article presents excerpts from the letters of the Holy Patriarch to the Chairman of the Council G. G. Karpov, which cover not only the activities of the Church under the jurisdiction of the state, but also their personal relationships.

Keywords: The Church, the USSR, Patriarch Alexis I, G. G. Karpov interaction, letters, the Great Patriotic War.

В истории Русской Православной Церкви патриарх Алексий I (Симанский) принял тяжкое бремя главы в годы завершения Великой Отечественной войны. В это время Церковь оправляется от гонений, и в 1943 г. по решению Сталина получает возможность созыва Поместного собора, избрания нового патриарха, возможность реабилитации. Для исследователей данного периода в истории Церкви актуальными источниками будут являться письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви, в которых отражено многообразие взаимоотношений как Церкви и государства, так и их глав.

Письма патриарха в Совет по делам Русской Православной Церкви за февраль-март 1945 г. представляют собой уникальный источник информации. Ценность данной информации в том, что мы, читая письма, можем увидеть всю тяжесть положения Церкви в последний год Великой Отечественной войны. Помимо этого в письмах содержатся личные переживания патриарха и его приятельские отношения с советской властью.

Алексий I в годы своего патриаршества выступил не только ловким дипломатом, но и просто хорошим человеком. Это видно из писем.

На Поместном соборе 1945 г. было принято новое «Положение об управлении Русской Православной Церковью». Данный документ утверждает круг вопросов, которые патриарх был обязан согласовывать с Советом по делам РПЦ.

О том, каковым было отношение председателя Совета к Алексию I, можно узнать из докладных записок Г. Г. Карпова на имя И. В. Сталина.

«Следует отметить как положительную черту, характеризующую Алексея, – это его искренность, чем он резко выделяется из всех архиереев, и в первую очередь от митрополита Николая. Алексей твёрдо стоит на последовательных, более чем лояльных позициях в отношении внешней и внутренней политики советской власти, что подтверждается многочисленными заявлениями и всей деятельностью руководимой им церкви [1]».

Сами письма представляют нам неодинаковую картину взаимоотношений, они рассматривают как внутренние, так и внешние аспекты церковной проблематики, их можно поделить на 2 группы:

1. Письма личного характера, написанные Алексием I по личным мотивам.
2. Письма делового характера или официальные, написанные патриархом по вопросам Церкви в целом.

Данная работа направлена на рассмотрение отдельного временного промежутка переписки – февраль-март 1945 г. Этот период ознаменован тем, что новоизбранный патриарх только вступает в полномочия и начинает свою деятельность главы Русской Православной Церкви.

Итак, спустя месяц после принятия сана, 2 февраля, патриарх Алексий I обращается в Совет со следующими словами: «Посылаю Вам, дорогой Георгий Григорьевич, вторую страницу обращения к христианам всего мира с исправленным текстом и выписки из американских газет [2]». Святейший патриарх говорит об обращении «К христианам всего мира» от 2 февраля 1945 г. В нём Алексий I призывает пламенно молиться всех христиан о даровании победы над фашистской Германией, поскольку фашистское учение полно человеконенавистничества и нельзя допустить более его продвижения и распространения в каком-либо государстве. В обращении утверждалось, что «правда скоро восторжествует, зло будет подавлено и человечество сможет вернуться к мирному труду и созиданию, счастливой, радостной жизни на земле [9, с. 15-16.]».

Здесь же Патриарх обращается по личному вопросу. Он пишет: «надеюсь, Вы помните о том, что обещали быть с Константином Артемьевичем завтра на завтраке сербо-румынском в 1 час дня». Здесь имеется ввиду завтрак представителей Сербской, Румынской и Русской Церквей, участвующих в Поместном соборе РПЦ [10, с. 36.]

Следующее письмо датируется уже 9 февраля. Здесь святейший пишет: «Протоиерей Русской церкви в г. Белграде Иоанн Сокаль представил мне два золотых с камнями венца от иконы Божией Матери Знамения, находящейся в русской ц[ерк]ви в Белграде. Препровождая Вам эти венцы, прошу их употребить как ценность на нужды обороны [3]».

Из этого письма видно, как патриарх имеет попечение о нуждах народа, он даже не жалеет церковных ценностей, лишь бы помочь страждущим жителям страны.

Следующее письмо от 14 февраля начинается так: «Посылаю Вам: проект постановления Синода по делу американцев... [4]» Данная фраза относится к заседанию Священного Синода от 14 февраля 1945 г., на котором присутствовал один из американских епископов Алексей (Пантелеев). Он зачитал доклад о желании американских епархий присоединиться к РПЦ на правах автономии, а также представил проект устройства американской церкви после её воссоединения.

Таким образом, мы видим, что не только внутренние конфликты и проблемы имелись в попечении Церкви, но и внешние – наличие русских верующих за границей.

Патриарх Алексей немногим ранее (4 февраля) также имел участие в собрании, которое решало вопрос болгарского раскола, в результате которого по султанскому фирману 1870 г. был создан независимый Болгарский экзархат. Считая необходимым известить о решении этого вопроса председателя Совета, патриарх посылает ему «копию заявления патриархов по делу болгарской схизмы [4]».

Здесь же он просит прислать выверенный текст ответа на поздравления по случаю интронизации в Английское посольство, а также высылает благодарность за поздравление греческой принцессе Ирине.

Письмо от 16 февраля затрагивает личные дела патриарха. Оно посвящено высылке ответов на поздравления различным лицам, среди которых Александрийский патриарх Христофор, Тиро-Сидонский митрополит Феодосий, а также содержит личное обращение Патриарха к верующим по случаю интронизации Алексея новым предстоятелем Русской Церкви.

Письмо от 26 февраля содержит благодарность святейшего патриарха Г. Г. Карпову за поздравление, подарок и личное посещение. В ответ на такое тёплое отношение Алексей не остаётся в долгу и пишет следующее: «Я считаю своим приятным долгом принести Вам мою глубокую благодарность с сердечным пожеланием Вам и Вашей семье всего самого счастливого и радостного и ещё раз выразить Вам горячее поздравление по случаю получения Вами самой высокой правительственной награды – ордена Ленина [5]».

Письма такого характера и приятельские отношения между главами Церкви и Совета по делам Русской Православной Церкви не могут не отразиться в этом письме. Это свидетельствует о более-менее мирном характере отношений между государством и Церковью в исследуемый период. С чем это могло быть связано? Вполне вероятно, что обращение Сталина к церковным делам в 1943 году вызвало ответную реакцию Церкви, готовую к взаимодействию. Возможно, что не только война, но и наличие непростых отношений с США также могло быть причиной обращения Сталина к внутренним делам Церкви.

Письмо от 22 марта начинается следующими словами: «Считая необходимым иметь пастырско-богословские курсы в городах: Ленинграде, Минске, Киеве, Ставрополе, Луцке, и Львове... [6]» Тяжёлые годы гонений лишили Церковь многих духовных учебных заведений. В данный момент, находясь в хороших отношениях с правящими кругами, патриарх решает сделать запрос на открытие, пусть и не полноценных духовных школ, богословских курсов для священства: «... прошу Совет войти в ходатайство к правительству о разрешении открытия означенных курсов в указанных городах [6].»

Вопрос об открытии курсов в указанных городах был намечен ранее и являлся одним из пунктов доклада, представленного Г. Г. Карповым И. В. Сталину о взаимоотношениях между католицизмом и православием в разделе «5. Другие мероприятия, пункт б [7]».

19 марта Карпов обратился в СНК СССР к В. М. Молотову в связи с прошением Московской патриархии об открытии пастырско-богословских курсов в указанных выше городах. В обращении Карпов отметил, что согласен это сделать, и, исходя из докладной записки от 15 марта, Совет по делам РПЦ просил дальнейших распоряжений по данному вопросу. Постановлением СНК СССР № 511-147с от 22/III-1945 г. Московской патриархии разрешалось открыть богословские курсы.

22 марта патриарх направил в Совет по делам РПЦ письмо с прошением об открытии пастырско-богословских курсов в городах Одессе и Таллине. Это связано прежде всего с тем, что в начале марта 1945 осуществилось воссоединение Эстонской Православной Церкви с Московским патриархатом.

Известно, что во время засилья немецкими войсками Европы эстонский Митрополит Александр (Паулус) нарушил клятву верности Русской Православной Церкви, данную 30 марта 1941 года. Группа эстонских приходов самочинно отделилась от Матери-Церкви и объявила о своей независимости.

Для преодоления данного раскола в Таллин был отправлен Псковский архиепископ Григорий (Чуков). 6 марта в Никольском храме Таллина состоялось мероприятие по воссоединению духовенства, паствы и приходов, находившихся в расколе почти 4 года.

12 апреля доклад архиепископа Григория был заслушан членами Синода, в результате чего было принято решение назначить на Эстонскую кафедру нового епископа.

Открытие богословских курсов в Таллине было связано с возрождением Церкви на территории ЭССР. Результатом возвращения Эстонской Церкви стало образование новой епархии – Эстонской и Таллинской, которая насчитывала приблизительно 130 приходов, по свидетельству Патриарха Алексия. Эти приходы имеют неоднородный состав: 12 из них русские, 10-15 – смешанные, все остальные – эстонские. На момент 1945 г. свыше 40 приходов просто не имели пастырей. Их обслуживали соседние священники.

Исходя из данной ситуации, Патриарх ходатайствует об открытии пастырско-богословских курсов, имея целью восстановить кадровый резерв Эстонской Церкви.

Далее из письма можно увидеть, что для организации таких курсов имелось всё необходимое, а именно:

1. В Таллине имеется достаточное количество оставшихся после гонений церковно-приходских домов. В них можно оборудовать необходимые посещения и даже, если потребуется, общежития для курсантов.

2. Занятия необходимо организовать именно вечером. Такой распорядок позволит курсантам найти утреннюю работу для пропитания. Провинциальных студентов можно было бы спонсировать стипендией от приходов или дать им возможность самим зарабатывать средства на таллинских приходах.

3. Для данных курсов могла бы быть организована библиотека духовной литературы из имеющихся ресурсов.

4. В Таллине имеются настоятели трёх русских храмов, которые являются академиками, есть опытный учитель пения, при необходимости могут быть найдены и другие преподаватели.

5. Перед письмом Патриарха в Совет был проведён опрос среди православных христиан ЭССР, который показывал, что открытие курсов не останется без отклика, и они могут быть уже начаты с двумя десятками студентов.

6. Расходы на заработную плату преподавателям курсов могут быть выданы прямо на тех приходах, на которых они несут своё служение.

7. Вопрос аренды помещений и поддержки студентов может быть решён через установление приходам небольших выплат на содержание пастырско-богословских курсов.

8. Программы обучения будут выстроены Московской патриархией на основании следующих условий:

- а) принятие во внимание эстонского языка и эстонских служб;
- б) антилютеранской и противосектантской апологетики;
- в) усиленного курса гомилетики и практических занятий в этой области [8].

Письмо от 26 марта 1945 г. было личного характера. В нём Патриарх присылает Г. Г. Карпову две маленькие фотографии с его изображением.

Итак, рассматривая комплекс вопросов, которые освещены в письмах патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ в период с февраля по март 1945 г., стоит заметить следующее. Как мы уже сказали выше, письма можно разбить на 2 группы.

Письма личного характера касаются взаимоотношений патриарха с Г. Г. Карповым. Здесь мы находим благодарность от патриарха за поздравление (письмо от 26 февраля 1945 г.), приглашение на завтрак (письмо от 2 февраля 1945 г.) и присланные Георгию Григорьевичу фотографии (письмо от 26 марта 1945 г.).

Письма делового характера затрагивают несколько вопросов:

1. Обращение патриарха к христианам всего мира, имеющее целью поднять народ на сопротивление фашистской идеологии.

2. Реализация проекта по воссоединению американских епархий с РПЦ.

3. Передача церковных ценностей на нужды государства.

4. Решение вопроса с Эстонской Церковью.

5. Решение об открытии пастырско-богословских курсов на территории различных Социалистических Республик.

В целом, из писем видно, в какое непростое время наступило в жизни государства и Церкви, и какую роль патриарх Алексий I сыграл в устранении недоумений и прочих вопросов церковной жизни.

Литература

1. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 1. – Д. 871. – Л. 54. – Цит. по [10].
2. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 2. – Д. 33. – Л. 2. Автограф; Д. 34. – Л. 5. Копия. Машинопись. Цит. по [10].
3. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 2. – Д. 33. – Л. 6. Подлинник. Машинопись. Цит. по [10].
4. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 2. – Д. 33. – Л. 7. Автограф; – Д. 34 – Л. 3. Машинопись. Цит. по [10].
5. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 33. Л. 8. Автограф. Бланк патриарха; Д. 34. Л. 6. Копия. Машинопись. Цит. по [10].
6. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 2. – Д. 37. – Л. 1. Подлинник. Машинопись. Цит. по [10].
7. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 1. – Д. 29. – Л. 109. Цит. по [10].
8. ГА РФ. – Ф. Р-6991. – Оп. 2. – Д. 37. – Л. 37. Л. 3-4. Подлинник. Машинопись. Цит. по [10].
9. ЖМП. – № 30. – 1945. – № 2. [Электронный ресурс] // URL: <http://archive.e-vestnik.ru/number/index/194502.html>
10. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР. 1945 – 1970 гг. / под ред. Н. А. Кривовой; отв. сост. Ю. Г. Орлова; сост. О. В. Лавинская, К. Г. Ляшенко. Т. 1 – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.

Российские конфессии на рубеже XIX–XX вв.: численность и состав

С. Д. Морозов

Пензенский государственный университет архитектуры и строительства

Российские конфессии на рубеже XIX–XX вв.: численность и состав.

Ключевые слова: конфессии, численность, состав, раскольники, сектанты.

Russian Denominations at the Turn of the XXth Century: Number and Content

S. D. Morozov

Penza State University of Architecture and Construction

Russian denominations at the turn of the XXth century: number and content.

Keywords: denominations, number, content, dissenters, sectarians.

Население Центральной России по переписи 1897 г. распределялось по конфессиям следующим образом: православные и единоверцы – 81,7 %, староверы и уклоняющиеся от православия – 1,9 %, армяно-григориане – 2,5 %, католики – 4,6 %, протестанты – 3,3 %, прочие христиане – 0,2 %, мусульмане – 3,8 %, иудеи – 1,9 %, прочие нехристианские конфессии – 0,1 % [1].

Эти данные показывают, что более 3/4 населения региона, по официальным данным, принадлежало к православию и единоверию; к старообрядчеству и к сектантству – всего лишь ок. 2 %. На втором месте после православных по своей численности стояли католики, затем мусульмане, протестанты, армяно-григориане. Незначительный удельный вес иудеев объяснялся прежде всего нахождением черты оседлости за пределами региона, где они селились более компактными массами.

Отдельные районы Центральной России имели свои особенности в развитии конфессий. В Центрально-Промышленном районе к началу XX в. широкое распространение получило раскольниковство. В семи губерниях этого района насчитывалось 290,8 тыс. чел. раскольников и сектантов, или 2,5 % от всего населения. Больше всего их было в Московской губернии – 83,5 тыс. чел. (3,4 %) и в Нижегородской – 73,4 тыс. чел. (4,6 %); примерно в 2 раза меньше первых двух – в Калужской и Костромской соответственно 40,2 тыс. чел. (3,4 %) и 39,8 тыс. чел. (2,3 %); примерно поровну во Владимирской и Тверской – 23,5 тыс. чел. (1,5 %) и 23 тыс. чел. (1,3 %) и, наконец, абсолютное меньшинство их было в Ярославской губернии – 74 тыс. чел. (0,7 %) [2].

Центрально-Промышленный район следует признать колыбелью раскольниковства, известного под названием «старообрядчество». Здесь была и арена деятельности первых его попов и протопопов; здесь же – в брянских и нижегородских лесах – образовались первые раскольничьи скиты из бежавших от пресле-

дования правительства старообрядцев. Из этих скитов особую известность приобрели воспетые П.И.Мельниковым–Печерским Керженские скиты в Семеновском уезде Нижегородской губернии – Комаров, Оленев, Шарпан и другие [3].

Особое значение в раскольниковстве имела Москва, являвшаяся главным центром и силой всех старообрядческих сект, как поповщины (Рогожское кладбище), так и беспоповщины с ее толками – поморским, или даниловским, филипповским и федосьевским, особенно последним (Преображенское кладбище). Обе раскольнические организации имели в числе своих последователей массу крупных купцов и фабрикантов, отличались богатством и пользовались огромным влиянием на весь раскольничий мир. Их центр был в Москве, поповщина и беспоповщина были распространены во всех губерниях района.

Кроме того, в Ярославской, Костромской и Нижегородской губерниях широкое влияние имело Спасово согласие, или нетовщина. Секта странников, или бегунов, считала своей родиной с.Сопелки Ярославской губернии, откуда она распространилась сначала в Рыбинском уезде, а затем в других уездах губернии и за ее пределами – в губерниях Костромской, Владимирской, Московской, Тверской и Нижегородской. В Калуге возникла секта воздыханцев. В районе также имели распространение, хотя и сравнительно меньшее, секты рационалистические (духоборы, молокане, субботники) и мистические (хлысты и скопцы).

Основными отличительными чертами раскольнического населения являлись сильно развитый дух солидарности и взаимопомощи, любознательность и стремление к грамоте, строгость в жизни, воздержанность и любовь к порядку, а вследствие этого – большая зажиточность и материальный достаток [4].

В Центрально–Земледельческом районе данные переписи 1897 г. Относительно раскольников и сектантов, если их подсчет и произведен правильно, все–таки не дают их истинного числа, так как, при недоверчивом отношении населения к деликатному вопросу о вероисповедании, почти все более или менее тайные сектанты и колеблющиеся были записаны по тому вероисповеданию, в котором они были крещены и значились официально. Поэтому ограничимся только общей схемой географического распределения здесь раскольничьих и сектантских территорий.

Раскольниковство в этом районе в виде поповщины и беспоповщины было распространено двумя главными полосами: северо–восточной – от Рязани до Пензы (охватывало северные и отчасти центральные уезды Рязанской губернии, северную часть Тамбовской и почти всю Пензенскую); в этой полосе поповщина преобладала в Пензенской губернии, беспоповщина – в Тамбовской, а в Рязанской обе категории имели почти одинаковое количество последователей; юго–западной (большая часть Курской, центральная часть Орловской и юго–западная часть Воронежской губерний); здесь беспоповщина преобладала в Курской и Орловской губерниях, а обе категории почти равны были в Воронежской губернии. Кроме того, отдельная территория поповщины имела еще в Тульском и в ближайших к нему с севера уездах Тульской губернии (так называемое «Тульское согласие»).

Сектантство в рассматриваемом районе охватывало обширную территорию на юго–востоке, частично заселенную русскими. Эта полоса занимала восточную часть Воронежской губернии, южную часть Тамбовской, Чем–

барский уезд Пензенской и южные уезды Рязанской губерний. Здесь в Воронежской губернии среди сектантов преобладали молокане и немного духоборов, в Тамбовской преобладали молокане и хлысты, в Рязанской – молокане и хлысты (по-местному называвшиеся «массонами»), в Чембарском уезде Пензенской губернии – молокане.

К началу XX в. в названных губерниях распространились секты, близкие к штундизму, имевшие немало последователей во многих местах, например, в Рязанской губернии. Здесь, кроме южных уездов, следует отметить также Зарайский уезд как центр сектантства [5].

В Северо-Западном районе в религиозном отношении следует отметить значительное преобладание православия над другими религиями. Распределяя население по принадлежности к различным вероисповеданиям, получим следующие данные: православные в среднем по району составляли 92,7%, в том числе в Петербургской губернии – 81,8%, в Псковской – 95,4 %, в Новгородской – 95,8 %, в Олонецкой – 97,6 %; единоверцы в среднем 0,3 %, в том числе в Новгородской губернии – 0,1 %, в Олонецкой – 0,6 %, в других губерниях района их не было; раскольники в среднем 1,7 %, в том числе в Петербургской губернии – 0,9 %, в Псковской – 2,7 %, в Новгородской – 2,6 %, в Олонецкой – 0,8 %; протестанты в среднем – 3,8 %, в том числе в Петербургской губернии – 12,9 %, в Псковской – 1,1 %, в Новгородской – 1 %, в Олонецкой – 0,7 %; католики в среднем 0,9 %, в том числе в Петербургской губернии – 3 %, в Псковской – 0,3 %, в Новгородской – 0,3 %, в Олонецкой – 0,1 %; иудеи в среднем 0,4 %, в том числе в Петербургской губернии – 1 %, в Псковской – 0,4 %, в Новгородской – 0,1 %, в Олонецкой – 0,1 %; мусульмане и пр. в среднем 0,2 %, в том числе в Петербургской губернии – 0,4 %, в Псковской – 0,1 %, в Новгородской – 0,1 %, в Олонецкой – 0,1 % [6].

Из перечисленных народностей, населявших район, только эсты, латыши и немцы-колонисты исповедовали протестантизм (лютеранство), остальные были православными и частично раскольниками. Здесь же беспоповщина получила дальнейшее развитие. Так, р.Выга близ Онежского озера стала центром поморского толка, в юго-западных уездах Новгородской губернии появился федосеевский толк, наконец, здесь успешно распространяли свое учение филипповцы, странники и даниловцы.

К началу XX в. в Олонецкой губернии раскольников было наиболее распространено в Повенецком, Пудожском и Каргопольском уездах, а в Новгородской – в Старорусском и Крестецком уездах. В Олонецких двухэтажных избах светелки верхних этажей служили для временного приюта преследовавшихся раскольников (скрытников). В Псковской губернии, кроме указанных раскольничьих сект, получила распространение еще своеобразная еленушкина, или се-рафимовская, секта [7].

Распределение населения Поволжского района по вероисповеданиям было следующим: православных и единоверцев в среднем по району было 76,7 %, в том числе в Астраханской губернии – 63,2 %, в Казанской – 68,5 %, в Самарской – 77,1 %, в Саратовской – 86,1 %, в Симбирской – 88,5 %; раскольников в среднем 2 %, в том числе в Астраханской губернии – 0,5 %, в Казанской – 1,4 %, в Самарской – 3,5 %, в Саратовской – 2,8 %, в Симбирской – 2 %; католиков в среднем 0,8 %, в том числе в Астраханской губернии – 0,1 %, в Казанской – 0,1 %, в Самар-

ской – 2,3 %, в Саратовской – 1,5 %, в Симбирской – 0,1 %; протестантов в среднем 2,6 %, в том числе в Астраханской губернии – 0,1 %, в Казанской – 0,1 %, в Самарской – 6,7 %, в Саратовской – 6 %, в Симбирской – 0,1 %; армяно-григориане расселялись только в одной губернии района – Астраханской и составляли 0,1 %; иудеи были в большинстве губерний района, за исключением Саратовской и составляли в среднем 0,1 %, в том числе в Астраханской, Казанской, Самарской и Симбирской губерниях доля их составляла по 0,1 % в каждой; мусульмане составляли в среднем 15,5 %, в том числе в Астраханской губернии – 25 %, в Казанской – 29,3 %, в Самарской – 10,2 %, в Саратовской – 3,6 %, в Симбирской – 9,2 %; язычников было по району в среднем 2,2 %, в том числе в Астраханской губернии – 10 %, в Казанской – 0,7 %, в Самарской, в Саратовской и Симбирской губерниях – по 0,1 % в каждой [8].

Из приведенных данных видно, что православное население района составляло 3/4 всего населения; за ним по количеству следовали мусульмане (татары, башкиры и киргизы), протестанты, раскольники, язычники (главным образом, калмыки-ламаиты), католики, армяно-григориане и иудеи.

Раскольничество в районе было представлено почти всеми известными толками, как поповскими (беглопоповцы, Австрийское согласие), так и беспоповскими (поморцы, Спасово согласие, никудышники, средники и др.), а также сектами рационалистическими (молокане, штундисты, субботники, из протестантских – баптисты, методисты, мормоны, монтаны и др.) и мистическими (хлысты и скопцы). Главным центром поповщины служила местность по р.Б.Иргизу в Николаевском уезде Самарской губернии. Остальные секты и толки были распространены по району более равномерно.

В отношении религии большинство немцев-колонистов принадлежало к лютеранам и разным протестантским сектам (гернгутеры, менониты, штундисты), частично к католикам. Для образования католического духовенства в Саратове имела особая семинария. Протестантское духовенство получало образование в Прибалтике, с которой колонисты поддерживали постоянные связи [9].

На рубеже XIX–XX вв. население Центральной России отличалось полиэтничностью с преобладанием русского православного этноса. Наибольшей пестротой в этом отношении выделялся Поволжский район, где самыми многонациональными и многоконфессиональными губерниями были Астраханская и Казанская. Главной особенностью изучаемого периода были усилившиеся процессы взаимодействия различных национально-этнических общностей и религий.

Литература

1. Кабузан В.М. Эмиграция и реэмиграция в России. – С.168–202.
2. Кабузан В.М. Он же. Русские в мире. – С.183–205.
3. Кокшайский И.И. Эволюция хозяйственной жизни Ставропольской губернии за время 1880–1913 гг. – Саратов, 1915 г. – С.2–3.
4. Население России за 100 лет – С.18–97.
5. Население России в XX веке – 1. – С.7–73.
6. Новосельский С.А. Обзор главнейших данных по демографии и санитарной статистике России. – С.36–37.
7. Общий свод по империи 1. – С.6–7. – Табл. XXI, XXII;

8. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. –1897 г.: Окончательно установленное при разработке переписи наличное население городов. – СПб., 1905. –С.19–29.
9. Покшишевский В.В. Заселение Сибири. Иркутск, 1951. – С.172–174.
10. Россия, 1913 год. – С.11–26.
11. Семенов-Тянь-Шанский В.П. Природа мирового господства
12. Статистический ежегодник России 1914 г. – Пг., 1915. – С.15–51.
13. Статистический ежегодник России 1913 г. – СПб., 1914. – С.19–91.
14. Статистический ежегодник России 1904–1913 гг. – СПб., 1905–1914.
15. Телешов Н.Д. Записки писателя: Воспоминания и рассказы о прошлом. – М., 1980. – С.121.
16. Турчанинов Н.В., Домрачев А. Указ. соч. – С.3–81.
17. Ямзин И.Л., Воцинин В.П. Учение о колонизации и переселениях. – М.; Л., 1926. – С. 47.

УДК 241.1

Феномен монашества и творчество: сопоставимость или противопоставленность?

Ю. Б. Алешкова

Российский православный университет святого Иоанна Богослова

Статья посвящена поиску богословских и антропологических оснований для решения вопроса о соотношения монашества и творчества. Предпринята попытка проблематизации традиционной практики противопоставления монашеского и профессионального призваний. Обосновывается ценность и значимость творческой деятельности для духовной жизни.

Ключевые слова: творчество, монашество, образ Божий, богоуподобление.

Phenomenon of Monasticism and Creativity: Comparability or Opposability?

Yu. Aleshkova

Russian Orthodox University named after St. John the Theologian

The article is devoted to the search for theological and anthropological bases for solving the question of the relationship between monasticism and creativity. An attempt is made to problematize the traditional practice of contrasting monastic and professional vocations. The value and significance of creative activity for spiritual life are substantiated.

Keywords: creativity, monasticism, the image of God, apotheosis.

Дар творчества является одним из составляющих образа Божьего в человеке, кардинально отличающим его не только от животных, но и от ангелов. Ни одно из других творений Божьих способностью к творчеству не наделено. Рассматривая православную антропологию на основе учения святителя Григория Паламы, архимандрит Киприан (Керн) обращает особое внимание на то, что, по словам святителя Григория, в этом отношении природа человеческая превосходит ангельскую: «...мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию... В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка, ещё и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, – разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, – все это дано только людям... Ничего подобного никогда не свойственно ангелам» [2, с. 364].

Из утверждения, что творческие способности являются одним из слагаемых образа Божьего в человеке, неизбежно вытекает необходимость обязательной

реализации их на пути процесса духовного роста человека от образа к подобию Божьему. В связи с этим возникает ряд сложностей, своего рода развилка возможных путей в разных направлениях.

Очень любопытен в данном контексте ход мыслей Николая Бердяева, сосредоточившего своё внимание на этом вопросе в своей работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Достижение подобия Божьего, по его рассуждению, предполагает совершенствование качеств, заложенных в образе Божьем. Это означает неизбежную необходимость совершенствования личного творческого дара. Тем не менее, отмечает Бердяев, в традиционном церковном представлении творчество как созидание новых явлений внешнего мира никогда не рассматривалось в качестве духовного делания [1, с. 165]. И даже более того, понимание богоподобия всегда сводилось исключительно к совокупности совершенных духовных качеств, свойственных исключительно образу «ангельскому», высшим путем достижения которого является монашеский подвиг, названный «равноангельным» [1, с. 101]. По мнению Бердяева, это искажает и полностью нивелирует антропологическую составляющую, заложенную в замысле Божиим о духовном призвании человека.

Об опасности подмены человеческого ангельским, замены образа Божьего на образ ангельский пишет и архимандрит Киприан (Керн) в главе седьмой «Антропологии св. Григория Паламы», которая называется «Образ и подобие Божие (Человек и ангелы)», где он связывает развитие ереси монофизитства с монашеской аскетической традицией, мыслящей ангельскую бесплотную природу выше человеческой: «Зачарованность бесплотным, ангелоподобным или, точнее, тем, что казалось и воспринималось как подлинно духовное, была слишком сильна... Не могли, не хотели уступать человеческому... Создалась даже очень сильная атмосфера этого неопределённого психологического монофизитства. Она обволокла собою быт, мысль, литургику и аскетику многих христиан... В этом видели больше «смирения»... Создалось впечатление, очень глубоко укоренившееся, что истинно монашеское, истинно аскетическое отношение к жизни и твари должно быть именно таким недоверчивым к плоти и к человеку. Человек, и даже не грешный человек, а просто человек как таковой, в силу одной своей человечности был взят под подозрение, ...этот псевдо-духовный стиль представлялся иногда ...верным обликом восточного, монашеского идеала христианства. Представляли себе, и совсем неверно, Православие как более ангельское, чем человеческое» [2, с. 359–360].

Между тем, святитель Григорий Палама, как утверждает архимандрит Киприан, настаивал на том, что именно чувственное восприятие должно восхваляться «как источник совершенно недоступных ангелам откровений в познании; и как возможность не только восприятия познаваемого, но и создания новых, несуществовавших дотоле форм и предметов» [2, с. 364–365]. Ангелам же, по мнению святителя Григория Паламы, «не дана величайшая способность, доступная человеку, – дар творческий, роднящий человека с его Творцом» [2, с. 365].

Альтернативным путем рассмотрения проблемы может стать часто встречающаяся у святых отцов мысль о том, что под основным видом творческой деятельности, к которой призван человек, подразумевается не внешнее делание, а духовная работа над собой и творение самого себя на пути богоуподобления. В

таком случае Бердяеву можно поставить в вину смешение цели (богоподобия) и средств, данных человеку для её достижения (творческих усилий).

Святитель Иоанн Златоуст, который, как замечает архимандрит Киприан, также подчеркивал уникальность призвания человеческой природы как творческой: «у Бога и ангелов не один образ и не одно подобие... Ангельское дело предстоять, а не творить» [2, с. 173], так формулирует замысел Бога: «Я сотворил, говорит Он, землю и небо, даю и тебе творческую власть: сотвори землю небом. Ты можешь сделать это... Я сотворил, говорит Он, прекрасное тело; даю тебе власть создать нечто лучшее: соделай прекрасную душу» [2, с. 175].

В сборнике архимандрита Софрония Сахарова «О молитве» содержится глава под названием «Молитва – нескончаемое творчество», где духовное молитвенное делание христианина рассматривается как «бесконечное творчество, высшее всякого искусства или науки» [3, с. 5].

При таком рассмотрении творчества оно мыслится как данная каждому человеку и достигаемая синергично, совместно с волею божественной, возможность к изменению и преображению собственной души (и как следствие – к освящению душ окружающих людей), но не обязывающая человека к реализации особого индивидуального дара в созидании явлений материального или идеального мира.

Однако толкование евангельской притчи о талантах может заключать в себе и противоположную мысль. Если исходить из положения, что люди наделены различными дарованиями, тогда творческая задача каждого человека разнится, и необходимость реального воплощения её в жизни неизбежно касается каждого и не может обойти ни одного человека на земле.

Все мы привыкли к мысли о том, что действительно каждый человек наделён своим даром от Бога, благодаря чему распределение профессиональных обязанностей в человеческом сообществе происходит естественным образом и содержит в себе глубокий божественный замысел. Протоиерей Всеволод Шпиллер говорил в своих проповедях, что силы и способности каждого, данные ему от Бога, разные и требуют исполнения соответствующих им разных творческих задач, что само по себе всегда есть «тайнодействие», даже если это «котлета, которую вы готовите на газовой плите» [4, с. 325].

Однако в данной практической плоскости рассмотрения возникают сложности при совершении человеком выбора своего жизненного пути. Многим приходится выбирать не между семейной и монашеской жизнью, а между монашеством и профессиональным призванием. Это связано с противоречивым и спорным отношением к проблеме совместимости творческой реализации полученного от Бога дара и монашеского делания. Советы духовников по этому вопросу разнятся, и в практике современных монашеских общин встречаются прямо противоположные взгляды на возможность совмещения монашеского образа жизни с профессиональными видами деятельности.

Несмотря на то, что в современных монастырях можно найти широкий диапазон для творческих занятий (от кулинарного искусства и садоводства до ведения детских кружков танцев и работы в видео-фото студиях, не говоря уже о церковном пении и иконописи), обет послушания предполагает полное отсутствие для монашествующего свободы выбора вида деятельности в монасты-

ре. Заложённое в обете послушания «отвержение себя» часто оборачивается отвержением творческого начала в себе и определённым антропологическим крахом, вытекающим из попытки преобразовать человеческую природу в ангельскую. Отказ от исполнения собственной воли исключает возможность следования внутреннему тяготению к любому занятию, кроме молитвы. Для призванного к монашескому пути молитва и духовная работа над собой должны стать единственными проявлениями творческой активности. Архимандрит Софроний Сахаров писал: «Христианин-подвижник в своей по Богу жизни не должен уподобляться ни поэтам, ни писателям, ни психологам, ни философам, ни учёным. В своем обращении к Богу он устремляется вперёд, не обращаясь на самого себя» [3, с. 60]. От привязанностей к любым явлениям окружающего мира сознание и сердце монашествующего должны быть освобождены. Во избежание привязанности и опасности следования своим наклонностям монастырские послушания во многих монастырях принято специально часто менять, что исключает возможность последовательного творческого продвижения хотя бы в одном из них.

Таким образом, возможность полноценной творческой реализации для человека, желающего совместить монашеское и профессиональное призвания, поставляется в зависимость от частных воззрений настоятеля. Всем известен случай из жития преподобного Иоанна Дамаскина с запретом старца, наложенным на его гимнографическое творчество ради исполнения послушания, и снятием этого запрета чрез явление Пресвятой Богородицы, велевшей не препятствовать течению творческого дарования святого. Эта история не опровергает, а скорее, подтверждает, что возможность творческого развития конкретного, данного Богом дара естественным образом исключена из монашеской жизни и для своего осуществления требует специального божественного вмешательства. Такое положение вещей акцентирует обязательный творческий характер служения самого настоятеля или духовника обители. По словам архимандрита Софрония Сахарова, «Служение духовника и страшно, и увлекательно... Он призван к наивысшему творчеству; к несравненной чести: творить богов для вечности во Свете нетварном» [3, с. 101].

С каждым данным человеку от Бога профессиональным даром должен быть связан какой-то замысел. Архимандрит Киприан пишет: «Есть какой-то смысл, какой-то логос творчества, нами еще невидимый и непостижимый. Отрицать его было бы величайшей бессмыслицею. Это значило бы отнимать божественный смысл назначения человека» [2, с. 379]. Творчество, по мнению архимандрита Киприана, «нельзя ограничивать одним узко моралистическим пониманием, т. е. как строительство одних нравственно добрых дел. Это есть раскрытие всех вообще творческих дарований человека... Строительство преп. Андрея Критского, Романа Сладкопевца, Косьмы Маиумского, Максима Грека и под. не ограничивается же одними только угодными Богу делами их монашеских подвигов смирения, терпения, поста, девства и т. д. Разве... написанные этими святыми мучениками кондаки, каноны и толкования богословского характера не имеют той же цены, как и монашеские подвиги?» [2, с. 378].

Поставленный затем архимандритом Киприаном вопрос о ценности материального творчества в перспективе уничтожения мира при последнем акте земной истории и его теория о возможном преображении материальных памятни-

ков не может иметь принципиального значения для решения проблемы о необходимости творческой деятельности в процессе достижения богоподобия. В контексте вопроса духовного формирования человеческой души на первом месте должен оказываться не материальный результат творческих усилий, а сам процесс, то есть именно то особое духовное качество и окрыляющее состояние творящей по призванию души, которое её преображает, роднит с Творцом и уподобляет Ему. Как пишет Николай Бердяев, «творческий акт – трансцендентен по отношению к «миру», в нём есть исступление из «мира» [1, с. 166]. Знакомое всякому творящему по вдохновению, это состояние не знакомо ни ангелам, ни человеку, смиряющему себя на тягостном послушании, не соответствующем характеру его дарования, а потому лишаящему его возможности возвысится до подлинного творческого подъёма.

В сборнике архимандрита Софрония Сахарова «О молитве», где, как мы уже говорили, молитва признается наивысшим проявлением человеческого творчества, есть откровенный рассказ автора о его собственной долгой, трудной и изнурительной борьбе с данным ему художественным даром живописца. Он признаёт, что знал о том, что «дар сей есть моя натура» [3, с. 11] и описывает «удивительный процесс борьбы между влечением к искусству и молитвой» [3, с. 45], в котором молитва победила, но, как он пишет, «нелегко и нескоро» [3, с. 45].

Существует один очень интересный американский фильм 1959 года режиссера Фреда Циннеманна под названием «История монахини» с актрисой Одри Хепберн в главной роли. Это история бельгийской девушки, дочери известного хирурга, которая имела ярко выраженный талант к медицине и искала пути жертвенного служения людям. Будучи очень религиозной и искренне веря в своё призвание к монашеству, она вступила в монашеский орден, ведущий активную миссионерскую деятельность в африканской колонии, бельгийском Конго, где требовались квалифицированные медицинские работники в постриге, готовые без отдыха и комфорта работать в тяжёлых полевых условиях и жертвовать собой, оказывая медицинскую помощь аборигенам. Ей казалось, что такое соединение монашеской жизни и медицинского служения полностью отвечает её призванию. Однако после принятия ею монашеских обетов она столкнулась с традиционным требованием очищения души от всех естественных склонностей и стремлений к любимым занятиям, кроме молитвы. Поскольку на послушание в Конго отправляли не всех монахинь, ей для совершенствования в монашеской жизни и во избежание потакания своим желаниям было предложено одной из духовных наставниц сымитировать отсутствие медицинских знаний, что неизбежно отклонило бы её кандидатуру при выборе претендента на миссионерскую деятельность. Очень ярко в фильме показана вся тяжесть той духовной борьбы с собой, которую прошла эта девушка, от всей души желавшая соответствовать монашескому идеалу, но не имевшая сил отказаться от своего профессионального призвания. После многолетних усилий она покидает монастырь, возвращаясь в мир, на чём фильм и заканчивается.

Несмотря на то, что нам всё же знакомы единичные случаи более удачного совмещения несовместимого, например, в биографии святителя Луки Войно-Ясенецкого, их можно отнести скорее к исключению, чем к правилу.

Подводя итоги, необходимо отметить основные вопросы, которые поставляет перед нами проблема соотношения монашества и творчества.

Соответствует ли практическая несовместимость монашеского и профессионального призвания божественному замыслу о человеке?

Следует ли рассматривать монашеское и профессиональное творческое делание как параллельные феномены, принципиально отличающиеся сферой применения творческих способностей (в первом случае – это только собственная душа, во втором – также и внешний мир)?

Не искажает ли традиционно понятый принцип монашеской жизни глубинную духовную природу каждого человека, наделённую разнообразными способностями в отношении к внешнему миру?

Литература

1. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. – Т. 1. – М.: Искусство, 1994. – С. 37–342.
2. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. – Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. – 433 с.
3. Софроний (Сахаров), архимандрит. О молитве. Сборник статей. – 2-е изд. – СТСЛ, 2010. – 224 с.
4. Шпиллер Всеволод, протоиерей. Слово в 16-ю неделю по Пятидесятнице. О талантах // Шпиллер Всеволод, протоиерей. Проповеди. – Красноярск: Енисейский благовест, 2011. – 592 с.

Духовное credo князя В. Ф. Одоевского в «религиозных спорах» с М. Ю. Лермонтовым

Л. В. Рассказова
Пензенская епархия

В статье предпринята попытка конструирования точки зрения князя В. Ф. Одоевского в религиозных спорах с М. Ю. Лермонтовым, происходивших в 1838–1841 гг. Основанием явилось сопоставление кратких выписок из Посланий апостолов в записной книжке, подаренной поэту, и развёрнутого высказывания князя о вере и молитве в письме 1838 г. к гр. Е. П. Ростопчиной. Автор приходит к выводу о целостной программе жизнедеятельности, ведущей к спасению души, и способах достижения этого, представленной князем.

Ключевые слова: М. Ю. Лермонтов, В. Ф. Одоевский, лермонтоведение, христианство, Послания апостолов, вера, молитва.

Prince V. F. Odoevsky's Spiritual Credo in "Religious Disputes" with M. Lermontov

L. V. Rasskazova
Penza Diocese

The article attempts constructing Prince V. F. Odoevsky's point of view in religious disputes with M. Lermontov that took place in 1838-1841. The basis for it was the comparison of brief excerpts from the Epistles of the Apostles in the notebook presented to the poet and the Prince's detailed statement about faith and the prayer in a letter of 1838 to E.P. Rostopchina. The author comes to the conclusion about the integral program of life, leading to the soul's salvation, and the ways to achieve it, presented by the prince.

Keywords: M. Lermontov, V. F. Odoevsky, Lermontology, Christianity, Epistles of the Apostles, faith, prayer.

Предлагаемая работа является продолжением исследования автором религиозных взглядов М. Ю. Лермонтова, результаты которого публиковались в журнале «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии» [17, 18]. О «религиозных спорах» с Лермонтовым князь В. Ф. Одоевский упоминает в пояснительной надписи на записной книжке, подаренной поэту в апреле 1841 г. перед последней поездкой Лермонтова на Кавказ и возвращённой князю после гибели поэта.¹ И это чуть ли не единственное прямое свидетельство современника о разговорах Лермонтова именно о религии, а не просто о его интересе к религиозно-философским вопросам метафизического толка: о душе, смерти и бессмертии, о по-

¹ В 1857 г. при передаче книжки в Императорскую публичную библиотеку князь В. Ф. Одоевский на обороте второго листа сделал запись: «Эти выписки имели отношение к религиозным спорам, которые часто подымались между Лермонтовым и мною» [16].

тусторонней жизни, толковании снов, ясновидении, о переселении душ, «втором зрении» и т. п.¹ Нам бы хотелось сосредоточиться именно на религиозном содержании этих споров. Творческие, литературные влияния (жанровые, тематические, сюжетные, композиционные) и контакты уже исследованы В. Э. Вацуро, Э. Э. Найдичем (оппонирующим ему), М. А. Турьян и др. [1; 2; 3; 14; 15; 20, гл. 13; 21].

Проф. П. Н. Сакулин в классическом исследовании о русском идеализме пишет о характерной для интеллектуальных и духовных исканий эпохи 1830-х гг. нераздельности религиозных и философских вопросов.² В отличие от всего петербургского литературного кружка, князя Одоевского конфессиональные вопросы интересовали глубоко, он имел и богословские знания, и большой духовный и церковный опыт. Напомним, что между Лермонтовым и старшим его на одиннадцать лет кн. Одоевским (1803–1869) существовали особенные личностные отношения. Свидетельство князя о религиозных спорах – их глубоко оригинальная черта, не характерная для других контактов поэта. М. А. Турьян, биограф В. Ф. Одоевского, объясняет неизбежность самого спора разными, почти противоположными, личностными установками сторон: «То, что споры эти возникали, представляется вполне естественным: автор „Себастиана Баха“, влекомый причудливой линией „второй жизни“, развивающейся почти провиденциально, всё более проникался идеями христианского смирения – богоборческие же настроения Лермонтова, только что с такой силой выразившиеся в „Демоне“, известны достаточно хорошо, да и сама мятежная байроническая личность поэта являла собой полную противоположность тому мироощущению, в котором пребывал в это время Одоевский» [23, с. 326].

Важной проблемой в рассматриваемой теме является возможность / невозможность реконструкции позиции Лермонтова в религиозных спорах с князем. Какое-либо изложение религиозных взглядов в дневниках, заметках, письмах и проч. у поэта отсутствует.³ Мы можем ориентироваться лишь на свидетельства современников и на художественные тексты поэта, всегда помня о нетождественности лирического героя и его автора. В нашей предыдущей статье [18] сделано предположение о том, что инициатором религиозных споров был В. Ф. Одоевский, а не М. Ю. Лермонтов. Определим ещё точнее: князь был инициатором направления этих философских споров в религиозно-христианское русло.

Князь предлагал свой опыт разрешения вопросов жизни – через веру. При желании Лермонтов имел возможность получить комментарий и толкование христианства от человека весьма просвещённого и глубоко верующего. Данная статья является попыткой реконструкции точки зрения князя В. Ф. Одоевского в религиозных спорах с поэтом. Зная «ответы» одного из спорщиков, можно затем по-

¹ О таком интересе есть свидетельства А. И. Тургенева, Е. П. Ростопчиной и пр. См. подробнее об этом в наших статьях [17, 18].

² «Примиришь философию с религией – вот всеобщий клич, который раздался по Европе и взбудоражил все философствующие умы. В разрешении этой задачи видели венец всех стремлений человеческого ума. Сама история человечества понималась главным образом как история религиозного сознания» [19, с. 333].

³ См. замечание В. Э. Вацуро о специфической сложности для исследователя творчества Лермонтова: «Специфика – в том, что в силу многих причин он стоит как бы в изоляции: у него нет критических статей, литературных писем (как у Пушкина), самая среда его восстанавливается по крупицам, и почти единственным материальным предметом оказывается его творчество, а методом изучения – внутритекстовое чтение и размышления о прочитанном» [4, с. 689].

пытаться предположить вопросы второй стороны, на которые были получены такие ответы. Таким образом, мы косвенно сможем определить, в самых общих чертах, предмет и проблематику религиозных споров.

Невозможно отрицать влияние личности князя Одоевского и «религиозных споров» с ним на Лермонтова 1838–1841 гг. Именно в этот период поэт, после юности и мальчишества, затянувшегося в силу его ещё детского эгоцентризма, вырабатывает и определяет жизненные цели и смыслы. Умный и добрый, энциклопедически образованный и глубоко верующий, деятельный князь Владимир Фёдорович оказался ему крайне необходим (см. подробнее: [20, гл. 13]). Новый 1840 г. Лермонтов встречает у Одоевского. Через две недели, 14 января, состоялось чтение князем «Косморамы» у Карамзиных, на котором присутствует и поэт. В марте – дуэль Лермонтова с Барантом и ссылка на Кавказ. Одоевский живо интересуется ходом дела. 8 февраля следующего, 1841 г. Лермонтов приезжает в отпуск на два месяца, и в *первый же вечер* он у Одоевского. Князь Владимир Фёдорович был в числе тех немногих, с кем поэт чаще всего проводил время – в кругу Карамзиных, Ростопчиной, А. О. Смирновой. В апреле 1841 г. Лермонтов покидает Петербург в последний раз. При прощании говорит о близкой смерти, дарит Одоевскому свою картину «Вид Крестовой горы». Князь передаёт ему записную книжку с настойчивым пожеланием, чтобы он возвратил её сам и всю исписанную (в ответ на разговоры о скорой смерти) и с выписками из Священного Писания (напоминание о религиозных спорах).

Личность Одоевского была весьма оригинальна. Автор статьи о князе в Русском биографическом словаре пишет: «Одоевский был носителем высокой гуманности, проникнутой редким воодушевлением, чистотой и задушевностью» [10, с. 131]. Характеризуя его сильно развитое религиозное чувство, биограф замечает, что в зрелые годы он держался убеждения, что «религиозная потребность души растёт вместе с её развитием» [10, с. 133]. Взгляды князя на роль искусства в жизни человека сформировались под влиянием Шеллинга. Одоевский пришёл к признанию искусства как проявления высшей степени духовного организма, к признанию эстетической способности как высшей человеческой способности и однажды записал: «Собственно лишь эстетический элемент отличает человека от животных; человек, не понимающий ни музыки, ни живописи, скотится нечувствительно». «„Человеку, – говорил он, – дана привилегия творить особый мир, где он может соединять основные элементы в какой хочет пропорции, даже в их настоящем естественном равновесии; этот мир называется искусством, поэзией”. Отсюда недалеко было прийти к убеждению в высокой миссии поэта, в его величии, что и было: Одоевский называет поэта „первым судьёй человечества”» [10, с. 135]. Отметим, что вопрос о роли поэта стоял и перед Лермонтовым в этот период.¹ «Стремление только к правде и бесконечное желание

¹ См., например, строки из стихотворения «Поэт» («Отделкой золотой блистает мой кинжал», 1838): «Твой стих, как Божий дух, носился над толпой; / И, отзвук мыслей благородных, / Звучал, как колокол на башне вечевой, / Во дни торжеств и бед народных <...> Проснёшься ль ты опять, осмеянный пророк?». (Впервые напечатано в «Отечественных записках». – 1839 – № 3. – Отд. III. – С. 163–164). Отметим здесь и образ «осмеянного пророка», нашедший дальнейшую разработку в стихотворении «Пророк» – из записной книжки, подаренной Одоевским. Подробнее см.: [12].

„делания”, окрылённое любовью, которую князь называл нашим ангелом-хранителем, любовью „всеобъемлющей, всечующей, всепрощающей, ищущей делания, ищущей всезнания, как подготовки к своему деланию”, – вот что было силой, направляющей честную „чернорабочую” его деятельность» [10, с. 145]. Отметим в словах князя реминисценцию на стихи из главы 13 Первого Послания апостола Павла коринфянам, которую называют «гимном любви». Цитаты из этой главы написаны Одоевским в записной книжке, подаренной Лермонтову.

В советском лермонтоведении комментарий содержания и смысла цитат из Священного Писания ограничивался общими поверхностными фразами «о переходящем значении всего земного, блаженстве смирения и всепрощающей любви» [7, с. 352; см. также: 6, с. 187–188; 20, с. 302; 21, с. 195]. Здесь возможно (и необходимо!) более глубокое толкование. Исследователи располагают письмом князя Одоевского к графине Е. П. Ростопчиной 1838 г.¹, т. е. того периода, когда между Одоевским, Ростопчиной и Лермонтовым была тесная интеллектуальная связь. Это письмо «о задушевном» – в понимании князя, о лежащем глубже, чем душа, т. е. в самом сердце. Письмо князя Одоевского графине является проникновенным и искренним исповеданием христианской веры, которую он считал «важнее всего в жизни», его духовное, религиозное кредо. Весьма интересен и продуктивен сопоставительный анализ письма к гр. Е. П. Ростопчиной и цитат из Посланий апостолов на записной книжке, подаренной поэту. На наш взгляд, пространное изложение в письме может служить комментарием к кратким цитатам в книжке, помогающим уяснить логику цитирования апостольских Посланий и смысл, вложенный в них князем. При этом необходимо отдавать себе отчет, что адресаты княжеских обращений – светская молодая образованная дама и умный молодой гвардейский офицер, как и непосредственные поводы, спровоцировавшие исповедальные разговоры Одоевского, накладывали отпечаток и на содержание, и на стиль этого «дискурса». В то же время, все трое были поэтами, литераторами, близкими по духу.

Обратимся к документу. На обороте второго и на третьем листе подаренной записной книжки помещены выписки Одоевского из Первого Послания Иоанна Богослова; Первого Послания к коринфянам апостола Павла и его же Первого Послания к фессалоникийцам (к солунянам). Затем начинаются стихи, написанные рукою Лермонтова.² Напомним эти выписки (в квадратных скобках мы указываем источник цитаты): «ИОАНН: И мир преходит и похоть его; а творяй волю Божию пребывает вовеки [1 Ин. 2:17]. А еще зазирает нам сердце наше, кольми паче Бог, яко болий есть Бог сердца нашего и весть вся [1 Ин. 3: 20]. Сие есть дерзновение, еже имамы к Сыну Божию, яко аще чесо просим по воли Его, послушает нас [1 Ин. 3: 21, 22]. ПАВЕЛ: Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? [1 Кор. 3: 16] Держитесь любви, ревнуйте же к дарам духовным, да пророчествуете [1 Кор. 14: 1]. Любовь же николи отпадает; аще и пророчества упразднятся, аще и языцы умолкнут, аще и разум испраз-

¹ Впервые полностью опубликовано М. А. Турьян в 1996 г. [21]. До этой публикации были известны «Письма к графине Е. П. Ростопчиной о привидениях, суеверных страхах, обманах чувств, магии, каббалистике, алхимии и других таинственных науках», которые Одоевский публиковал в Отечественных записках. – 1839. – Т. 1. – Отд. VIII. – С. 1–16; Т. 2. – Отд. VIII. – С. 1–17; Т. 3. – Отд. VIII. – С. 12–26 (сведения В. Э. Вацура [1]).

² См. воспроизведение текста надписей: [8, с. 546–547] источники указаны неполно и неточно; [20, с. 337] без указания источников и с отсылкой к изданию сочинений Лермонтова 1913 г. [11, с. 36–37].

днится [1 Кор. 13: 8]. Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное и тело духовное [1 Кор. 15: 44]. Так и писано есть: первый человек Адам бысть в душу живущую, последний Адам есть дух животворящий [1 Кор. 15: 45]. Не слышите ли гласа глаголющего: непрестанно молитесь! [1 Фес. 5:17]

Прочитаем эти цитаты как связный текст (в синодальном переводе).

«И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек. Ибо если сердце наше осуждает нас, то кольми паче Бог, потому что Бог больше сердца нашего и знает всё. Если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу, и, чего ни просим, получим от него, потому что соблюдаем заповеди его и делаем богоугодное перед ним. Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живёт в вас? Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут. И знание упразднится. Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное и тело духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Не слышите ли гласа глаголющего: непрестанно молитесь!»

Глубокий смысл текста не может не захватывать! Перед нами стройная программа жизнедеятельности, целеполагания, ведущая, по мысли Одоевского, к достижению главного смысла жизни человека: к стяжанию Духа Святого и через это – к спасению души. Указан и путь к этому: соблюдение заповедей и молитва. На первый взгляд, всё это очень далеко от Лермонтова. Но даже если признать наивное чистосердечие князя и его миссионерский запал, всё-таки не к каждому он обращался с подобными суждениями.¹ В письме к графине Ростопчиной 1838 г. он пишет: «Язык мой Вам покажется странным, смешным – я боялся этого. <...> Есть мысли, есть чувства, которые могут расцвести только в тишине, а не во время светских сует и страстей» [21, с. 188]. Значит, выписывая цитаты из Священного Писания в продолжение споров с Лермонтовым, князь надеялся на понимание. Он несколько раз повторяет в письме: «Только не смейтесь, дорогая графиня», что вполне характеризует отношение к вере в аристократическом петербургском обществе, несмотря на следование официальным обрядам и ежедневную фразеологию.

Князь отталкивается от фразы графини по поводу томиков Байрона и Гюго, о которых она заметила: «Это моё Евангелие» – и жалеет её, потому что «Байрон и Гюго не удовлетворяют тем высоким умственным вопросам, которые поднимаются в нашем сердце» [21, с. 189]. «В жизни людей недюжинных бывают моменты нервной болезни, сплина и апатии, которые пытаются заглушить в вихре светской суеты». Байрон здесь не поможет. «Он сам был под гнётом своих страстей, своей гордости и им приносит на жертву своё пылкое чувство. Он был самоубийцей и других учит тому же самоубийству» [21, с. 189]. Упоминание Байрона именно в связи с темой подчинения страстям, своеволия, а отсюда и ложного понимания свободы и целей житнетворчества не-

¹ В нашу задачу не входит ни выявление индивидуальных особенностей нравственно-христианской программы Одоевского, ни исследование источников формирования этой программы. В целом можно сказать, что князь излагает в письме к Ростопчиной постулаты, основанные на учениях святых отцов и содержащиеся ныне в учебниках нравственного богословия. Интересно заметить, что один из самых авторитетных и часто цитируемых в современных работах по деятельному и нравственному богословию свт. Феофан Затворник (Вышенский, 1815–1894) был ровесником Лермонтова.

оспоримо, на наш взгляд, и в религиозных спорах Одоевского с Лермонтовым.¹ Ещё в раннем стихотворении «Нет, я не Байрон. Я другой...» (1832) юный поэт пишет о русской душе, отличающей его от английского гения. В стихотворении нет и ещё не может быть критики байронизма, и заканчивается оно утверждением своеволия «Я – или Бог – или никто». Здесь можно усмотреть самое отдалённое свечение вопроса о русском избранничестве, хотя и без попытки расследования основы этого (прежде всего, религиозной), чего и не могло быть в эти годы у Лермонтова².

Князь Одоевский пишет: «Живительная сила сокрыта в глубине души человека, в его сердце. Эту первоначальную силу заглушают в нас воспитание, образ жизни, книги и всего более наши страсти». Сравним это с первыми цитатами из записной книжки:

«И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек. Ибо если сердце наше осуждает нас, то кольми паче Бог [т. е., тем более Бог – Л. Р.], потому что Бог больше сердца нашего и знает всё. Если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу, и, чего ни просим, получим от него, потому что соблюдаем заповеди его и делаем богоугодное перед ним». На наш взгляд, в этой цитате может содержаться ответ князя на инвективы и горькие размышления поэта о неудовлетворённости жизнью, пустоте ежедневного проживания, о тщете мироустройства, отсутствии некоего смысла и цели – о всём том, что вылилось в строках «Думы» (1838), «И скучно, и грустно» (1840), «Как часто, пёстрою толпою окружён...» (1840) и проч. Ответ князя ясен – жизнь каждого человека должна быть исполнением воли Божией. Если мы чувствуем неудовлетворённость, если сердце наше осуждает нас – это свидетельство неправильно избранного пути. Если мы всё делаем правильно – значит, мы имеем дерзновение (устремление) к Богу, и тогда получим желаемое: *«и, чего ни просим, получим от него».* Итак, смысл и цель жизнедеятельности – соблюдение Божьих заповедей. Недовольство собой и жизнью («моменты сплина и апатии») – первый шаг на пути к спасению и изменению себя.

Далее цитаты из апостольских Посланий говорят о любви Бога к человеку, своему творению, и о том, каким он должен быть: *«Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живёт в вас? Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут. И знание упразднится».* В письме к Ростопчиной Одоевский указывает, как достичь этого: «Есть один путь к душевному спокойствию, к истинной силе, к высокому состоянию духа, к <...> развитию дарований. Название этого пути так просто, так обыкновенно, так часто было употреблено с насмешкой, оно: Вера!» [21, с. 189]. Основаниями Веры являются «четыре слова в Евангелии: „любовь к Богу и любовь к ближнему“» [21, с. 189, выделено В. Ф. Одоевским]. Одоевский в соответствии с учениями святых отцов говорит о взаимосвязанной любви к Богу и к ближнему, «любви младен-

¹ По этому поводу М. А. Турьян замечает: «В свете <...> письма Одоевского к Ростопчиной особым, частным аспектом, имеющим, однако, принципиальный мировоззренческий смысл, может стать и неожиданный ракурс, открывающийся в важнейшей для Лермонтова теме: „русский Байрон“». [21, с. 196].

² Ср. интерпретацию советского издания: «Определение „с русскою душой“ указывает на пробуждение национального самосознания и на различные общественные условия, в которых творили оба поэта» [9, с. 341].

ческой и любви мудрого мужа», не существующих одна без другой. Важно здесь то, что любовь трактуется как статусное состояние души человека, а не как проходящее чувственное (страстное) переживание. Князь призывает графиню посмотреть на свои поступки и тайные побуждения с точки зрения заповеданной Богом любви: « <...> и вы ужаснётесь. Сколько раз вы в грязь топтали ваше высокое звание человека! <...> Здесь побудителем вашим было тщеславие, здесь гордость, здесь досада, а более всего эгоизм» [21, с. 189].

В дальнейших цитатах в записной книжке о человеке душевном и духовном возможно видеть прямое указание закономерности (неизбежности) развития от первочеловека Адама, душе которого свойственны страсти, ибо это душа повреждённого (с повреждённой природой) любого человека, к человеку духовному, стяжавшему Духа Святого, заветной цели земной жизни. «*Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное и тело духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий*». [Последним Адамом апостолы и святые отцы называют Иисуса Христа – Л. Р.]. Именно этот путь от страстной души до высокого Духа необходимо пройти каждому человеку, мечтающему о спасении и достижении высокой любви к Богу и ближнему. Это путь от тела душевного (т. е. от земного, плотского, страстного человека) к телу духовному, т. е. восхождение к Богу. Первый Адам – земной человек во плоти «душа живущая», последний – «Дух животворящий».

В письме к Ростопчиной князь весьма жёстко и нелицеприятно пишет о греховном и страстном состоянии души современного ему человека. «Вы сами, графиня, принимаясь за перо, всегда ли наполняетесь этой высокой любовью к Богу и человеку? Истину, которую вы хотели возвестить людям, всегда ли пропускали через это горнило?» Вопросая себя ежедневно, не заглушали ли тщеславие и эгоизм любви к ближним, человек приходит, по мысли Одоевского, к важному чувству, необходимому условию всякого совершенствования, «к сознанию своего непрерывного несовершенства, к смирению!» [21, с. 191, выделено В. Ф. Одоевским]. Смирение понимается как необходимое условие совершенствования, а не убогое непротивление, отход от действия и проч. Наоборот! То же смирение даёт человеку уверенность, что ему «не дано право делать зла другому, ни в каком случае. <...> Взор человека, привыкшего читать в глубине души своей, легко видит, как из невинного, по-видимому, зерна может произрасти ядовитый плод» [21, с. 191, выделено В. Ф. Одоевским]. Смирение – мощный посыл для благотворной деятельности по усовершенствованию для человека: «*Лишь тот, кто видит свою духовную нищету, может подвинуться далее*» [21, с. 191, выделено В. Ф. Одоевским]. Именно такого смирения нет у Байрона, именно поэтому он и самоубийца собственного духа, именно поэтому следование ему – гибель¹ (см. прим. 11).

«Наконец, смирение, – продолжает князь письмо к Ростопчиной, – научит его ещё важнейшей истине; человек, сравнивая свою жизнь, как она есть, с тем, чем бы она должна была быть, уверится скоро, что все его усилия мало ему помогут, если ему не будет помощи свыше; эта уверенность приведёт его к необходимости – *молить-*

¹ В 1838–1841 гг. Лермонтов понимает, что путь байронизма пройден им до конца и он опустошитель. Его Печорин не смог освободиться ни от умственного рабства английского гения, ни от душевного рабства страстей. См. подробно: [5].

ся!» [21, с. 191, выделено В. Ф. Одоевским]. Полагаем, что это развёрнутое разъяснение к цитате в записной книжке: «*Непрестанно молитесь!*». Чистосердечная молитва нелегка. «Человек предаётся всем порывам страстей: зависти, злобе, разврату, обману, – топчет в грязь всё святое, – в этом ли состоянии он хочет призвать на себя силу Божью?» [21, с. 192].

Далее князь говорит о необходимых условиях такой молитвы: «Прибегайте к молитве, усмирив все страсти, <...> с самоотвержением, <...>. Тогда из этого мира явится неожиданно поэтическое вдохновение, непохожее на те минуты *земного* жара, которое часто принимают за вдохновение» [21, с. 192, выделено В. Ф. Одоевским]. Не может не поразить здесь почти цитата из ранней «Молитвы» Лермонтова («Не обвиняй меня, всесильный», 1829). В стихотворении поэт признаётся, что его кумир – мир земных страстей: «чудный пламень, всесожигающий костёр» и «лава вдохновенья», клокочущие в груди. Именно в них он видит источник поэтического вдохновенья. В ту пору он считает, что, лишь убив в себе все страсти и превратив сердце в камень, можно вступить «на тесный путь спасенья» и, конечно, отвергает его. Хотя за десять лет взгляды Лермонтова изменились, вопросы природы поэтического творчества могли стать одной из тем религиозных споров. (Это ещё одно косвенное подтверждение нашего тезиса о правомерности привлечения текста «исповедального» письма князя).

Одоевский заканчивает «немногими словами: молитва чистая, младенческая жизнь и благая деятельность (в пространнейшем смысле сего слова) – вот три занятия человека в его жизни! Других для него нет! все другие суть мечта и призрак, недостойный внимания человека» [21, с. 192]. Такова позиция В. Ф. Одоевского.

Естественно, наше первое обращение к избранной теме не может не быть фрагментарным и далеко от исчерпывающего. Оно нуждается и в уточнении формулировок, и в новых аспектах анализа, и в привлечении дополнительных документов и текстов, и в отдельном развёрнутом комментарии самого корпуса цитат из апостольских Посланий, выбранных князем Одоевским для Лермонтова. Взятые как отдельный текст, цитаты содержат массу откликов и сопряжений с лермонтовскими текстами, с темами и проблематикой его творчества. Не случайно так много места в цитатах посвящено Божественной любви, выводящей на темы богоборчества поэта, отсутствия смирения и покаяния. Не говоря уже о том, что смыслы текстов Священного Писания неисчерпаемы.

Тем не менее, на наш взгляд, можно сделать некоторые выводы. Цитаты из апостольских Посланий, выписанные Одоевским на записной книжке, подаренной Лермонтову, являются краткими тезисами взглядов князя, верующего христианина, на назначение человека, смысл и содержание жизни, пути преодоления им несовершенств и достижения высшей цели – спасения души, стяжания Духа Святаго. Возможно, это некие «опорные пункты» в религиозных спорах с поэтом. Те же «задушевные мысли» о вере и истинном назначении человека изложены им пространно и полно в письме к графине Е. П. Ростопчиной 1838 г. Определение позиции князя позволяет прояснить, хотя бы в самых общих контурах, вопросы, волновавшие и Лермонтова в «религиозных спорах». Важно, что со стороны Одоевского мы видим не полемику, а попытку убеждения собеседника, при полной уверенности в том, что слова святых апостолов будут поняты и восприняты им. Как мы показали, к сожалению, поневоле фрагментарно, мысли Одоевского о вере, о природе души человека, о роли поэта-творца имеют

«отклики» в стихах Лермонтова. Их ещё до личного знакомства волновали одни и те же темы, решали они их по-разному – и это могло стать темами споров.

Наконец, анализ текста из Священного Писания, выписанного Одоевским, даёт возможность для более отчётливого и точного понимания смыслов, которые были заложены Лермонтовым в стихотворении «Пророк», начертанном в записной книжке и единственном, непосредственно связанном с цитатами из апостольских Посланий [13]. Каковы характер и содержание этой связи? Лермонтоведы называют её полемической. А в чём, собственно, полемика? Не библейские же истины опровергает поэт? Да и в целом, о ком стихотворение «Пророк»?

Справедливости ради скажем, что мы вполне допускаем, хотя и не поддерживаем её, возможность противоположной точки зрения на проблему «религиозных споров» Одоевского и Лермонтова. Не прекраснодушие ли князя Владимира Фёдоровича, не миссионерский ли запал сказались в его цитировании Посланий апостолов в записной книжке, подаренной Лермонтову? Не морочил ли ему голову Лермонтов, склонный к пародиям, злой иронии и мистификациям? Князь миссионерствовал перед «неофитом», а Лермонтов втайне подсмеивался? Ю. Ф. Самарин вспоминал после смерти В. Ф. Одоевского: «Вообще к нему не относились так серьёзно, как он заслуживал бы во многих отношениях; напротив того, наивная искренность, с какою эта вполне безоружная натура давала повод посмеяться над собой, вызывала только сарказмы» [цит. по: 10, с. 148]. Может быть, та таинственность, с которой Лермонтов читал свой «Штосс» [1, с. 235–236], – это пародия на кабинет Одоевского, а не просто желание создать таинственную обстановку при чтении фантастической повести? Ведь кабинет и одеяния князя в подражание средневековым алхимикам вызывали улыбку.

Вообще говоря, при ближайшем знакомстве с личностью и деятельностью князя В. Ф. Одоевского постоянно преследует мысль, что он – полный антипод Лермонтова. Однако мы имеем документальные свидетельства их тяготения друг к другу. Отразилось это и в творчестве поэта.

Литература

1. Вацуру В. Э. Последняя повесть Лермонтова // М. Ю. Лермонтов. Исследования и материалы. – Л.: Наука, 1979. – С. 223–252.
2. Вацуру В. Э. Лирика Лермонтова и поэтическая традиция 20-х годов // Вацуру В. Э. О Лермонтове: работы разных лет. – М.: Новое издательство, 2008. – С. 53–70.
3. Вацуру В. Э. Литературная школа Лермонтова // Лермонтовский сборник. – Л.: Наука, 1985. – С. 49–90.
4. Вацуру В. Э. О Лермонтове: Работы разных лет. – М.: Новое издательство, 2008. – 718 с.
5. Видмарович Н. П. «Внешний / внутренний – ветхий / новый человек в «Герое нашего времени»: христианский аспект осмысления» // Лермонтовские чтения – 2014: Сб статей. – СПб.: Лики России, 2015. – С. 269–278.
6. Заборова Р. Б. Материалы о М. Ю. Лермонтове в фонде В. Ф. Одоевского // Труды Гос. публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. – Т. V (8). – Л.: изд. Гос. публ. б-ки, 1958. – С. 185–199.
7. Заборова Р. Б. Одоевский В. Ф. // Лермонтовская энциклопедия. – М.: Сов. энциклопедия, 1981. – С. 352–353.

8. Захаров В. А. *Летопись жизни и творчества М. Ю. Лермонтова*. – М.: Русская панорама, 2003. – 704 с.
9. Коровин В. И. «Нет, я не Байрон, я другой...» // *Лермонтовская энциклопедия*. – М.: Советская энциклопедия, 1981. – С. 341.
10. Кубасов И. Одоевский, князь Владимир Фёдорович // *Русский биографический словарь. Обезьянинов – Очкин*. – СПб., 1905. – С. 124–152.
11. Лермонтов М. Ю. *Полное собрание сочинений* / Под ред. и с примеч. проф. Д. И. Абрамовича. – Т. 5. – СПб.: изд. Разряда изящной словесности Императорской Академии Наук, 1913. – 442 с.
12. Миллер О. В. «Поэт» // *Лермонтовская энциклопедия*. – М.: Советская энциклопедия, 1981. – С. 441.
13. Миллер О. В. «Пророк» // *Лермонтовская энциклопедия*. – М.: Советская энциклопедия, 1981. – С. 449–450.
14. Найдич Э. Э. Ещё раз о «Штоссе» // *Лермонтовский сборник*. – Л.: Наука, 1985. – С. 194–212.
15. Найдич Э. Э. Великий спор // *Мера [через «ять»]*. – 1994. № 3. – СПб., 1994. – С. 16–24.
16. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. – Ф. 429. – № 12.
17. Рассказова Л. В. Душевные и духовные смыслы в «Молитвах» М. Ю. Лермонтова // *Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии: Научно-богословский журнал*. – 2015. – № 2 (1). – С. 160–168.
18. Рассказова Л. В. О религиозных взглядах М. Ю. Лермонтова: православие или мистицизм (записная книжка, подаренная кн. В. Ф. Одоевским) // *Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии: Научно-богословский журнал*. – 2018. – № 1 (7). – С. 35–44.
19. Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. – Т. 1. – Ч. 1. – СПб.: изд. М. и С. Сабашниковых, 1913. – 616 с.
20. Турьян М. А. «Странна моя судьба...» О жизни В. Ф. Одоевского. – М.: Книга, 1991. – 400 с.
21. Турьян М. А. Владимир Одоевский и Лермонтов: к истокам религиозных споров // *Новые безделки: сб. к 60-летию В. Э. Вацура*. – М., 1995–1996. – (Научное приложение к журналу «Новое литературное обозрение». Вып. 6). – С. 182–197.

УДК 929

Профессор Киевской духовной академии М. А. Олесницкий: жизненный путь и научное наследие

Я. Г. Хижняк
Пензенская духовная семинария

Статья посвящена исследованию богословского наследия профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого, который оставил после себя много трудов, исходя из содержания которых можно вывести определённую схему его религиозно-этического учения, что является важным пластом в богословии XIX века.

Ключевые слова: М. А. Олесницкий, жизненный путь, богословское наследие, нравственное богословие.

Professor of Kiev Theological Academy M.A. Olesnitsky: Life Path and Scientific Heritage

Ya. Khizhnyak
Penza Theological Seminary

The article is devoted to the research of the theological heritage of the professor of Kyiv Theological Academy M. A. Olesnitsky, who left behind a lot of works, based on the content of which it is possible to derive a certain scheme of his religious and ethical teaching, which is an important layer in the theology of the XIX century.

Keywords: M. A. Olesnitsky, life path, theological heritage, moral theology.

Богословское наследие дореволюционных учёных является уникальным источником современной науки. Творения духовно-академических профессоров имеют важное церковно-практическое значение. В связи с этим особый интерес представляет изучение богословского наследия профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого¹.

Это был один из тех степенных мыслителей, которые, подобно затворникам, проводили большую часть своей жизни над книгами, а своим служением считали просвещение и образование нового поколения»².

¹ Хижняк Я. Г. Христианская педагогика проф. М. А. Олесницкого: к 170-летию со дня рождения // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – Пенза, 2018. – Вып. 4 (10). – С. 76.

² Кузьміна С. Л. «Філософський єлей» педагогіки Маркеліна Олесницького // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. – К.: KM Academia, 2004. – Т. 35: Київська академія. – С. 60–65.

Научно-литературная деятельность М. А. Олесницкого тесно связана с его профессорской деятельностью в КДА. Вся творческая жизнь учёного посвящена исследованию проблем морали, результатом которого стали фундаментальные труды по истории нравственности разных народов мира, теоретические обоснования сущности, составляющих, источников нравственности, её роли в обществе. Много внимания богослов посвятил разработке проблем этики как науки – определению ее научного статуса и предмета исследования¹.

Маркеллин Алексеевич Олесницкий родился в 1848 г. на Волыни в семье священника. Образование получил в Кременецком духовном училище, Волынской духовной семинарии с 1863 по 1869 год и Киевской духовной академии с 1869 по 1873 год, по окончании которой получил степень кандидата богословия².

На третьем курсе М. А. Олесницкий написал кандидатскую диссертацию «О книге Иова»³, которая была удостоена советом Академии Иосифовской премии⁴, «а к концу четвертого курса, – по воспоминаниям П. П. Кудрявцева, – 11 мая⁵ 1873 года трудолюбивый студент изготовил магистерскую диссертацию на новую тему – “О книге Екклесиаст”»⁶. «В ней М. Олесницкий изложил историю вопроса о происхождении Екклесиаста и дал анализ языку книги»,⁷ – пишет протоиерей А. Мень. Диссертация была признана рецензентами, ректором академии, архим. Филаретом (Филаретовым)⁸ и проф. С. М. Сольским⁹ «достойной искомой степени», и автор после публичной защиты своего сочинения 24 февраля 1874 г. Советом академии был удостоен степени магистра богословия, в которой и утверждён 6 марта 1874 г. Киевским митрополитом Арсением (Москвиным)¹⁰.

¹ Нападиста В. Г. Історія етики в Україні. Друга половина XIX – початок XX ст: навчальний посібник. – К. 2004. – С. 23.

² Нападиста В. Г. Історія етики в Україні. Друга половина XIX – початок XX ст: навчальний посібник. – К., 2004. – С. 22.

³ См.: Олесницкий М. О книге Иова (критическое исследование) [др. пол. XIX ст.]. [1873 г.] // ИРНБУВ. Ф. 304. [Киевская духовная академия]. 1873. – 291 л.; Филарет (Филаретов), проф., архим. Отзыв ординарного профессора архимандрита Филарета о сочинении Маркеллина Олесницкого «О книге Иова (критическое исследование)» // ТКДА. – К., 1872. – № 10. – С. 7–9.

⁴ См.: Дело о присуждении студентам академии Олесницкому М., Вертиловскому и Забелину Иосифовской премии за лучшие кандидатские сочинения // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1058. Киевская духовная академия. 1873. – Лис. 6.

⁵ До 26 января 1918 г. все даты приведены по старому стилю.

⁶ Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий // ТКДА. – К., 1905. – № 4. – С. 675; См.: Олесницкий М. Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзгетического исследования. // ТКДА. – К., 1873. – № 9. – С. 1–80; № 10. – С. 81–304; № 11. – С. 305–396.

⁷ Мень А., прот. Словарь по библиологии. – СПб., 2002. – С. 678; Позднеев А. М., проф. Олесницкий (Маркеллин Алексеевич) // Энциклопедический словарь. – СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1897. – Т. XXI А. – С. 874.

⁸ Филарет (Филаретов), проф., архим. Отзыв ординарного профессора архимандрита Филарета о сочинении Маркеллина Олесницкого «Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзгетического исследования» // ТКДА. – К., 1873. – № 12. – С. 540–550.

⁹ Сольский С. М., проф. Отзыв экстраординарного профессора Стефана Сольского о сочинении Маркеллина Олесницкого «Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзгетического исследования» // ТКДА. К., 1873. №12. С. 550–554.

¹⁰ См.: Дело об утверждении Маркеллина О. в степени магистра богословия // ЦГИАУ в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1036. Киевская духовная академия. 1873. Лис. 4; Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. К., 1874. №2. С. 241–242.

Во время обучения на IV курсе академии М. А. Олесницкий слушал специальные практические лекции по Священному Писанию и еврейскому языку¹. И М. А. Олесницкий оказался «единственным из своей группы, кто удовлетворительно выдержал испытание на степень магистра богословия»². На данном этапе исследования заметно, что во время своего обучения в академии М. А. Олесницкий отдавал предпочтение изучению Ветхого Завета, чего не будет видно позже, когда он начнет преподавать нравственное богословие. Возможно, это связано с тем, что у М. А. Олесницкого был старший брат А. А. Олесницкий, который к тому времени преподавал в академии Священное Писание Ветхого Завета³. Однако, если внимательнее посмотреть на биографии выпускников КДА в этот период, то будет сделано любопытное наблюдение. Многие студенты сначала писали работы по одним предметам, а уже став преподавателями, резко меняли свои научные интересы. В связи с этим возникает справедливый вопрос, по какой причине происходила кардинальная перемена научных предпочтений представителей Киевской академии того периода? Ответ на этот вопрос можно найти в биографии проф. прот. Фёдора Титова, где рассказывается о его обучении в стенах академии, и замечается, что «...уже на 2 и 3 курсах студент печатал заметки о сочинениях по истории Русской Церкви в “Богословском библиографическом листке”. Этому заключению вроде бы противоречит факт написания им выпускного кандидатского сочинения по Св. Писанию на тему “Изложение содержания 1-го послания апостола Павла к фессалоникийцам” (апрель 1890 г.). Исследователи пробовали выдвигать разные гипотезы для объяснения данной ситуации. По счастью, сохранилось авторское объяснение, смысл которого вряд ли возможно предвидеть при помощи “логики исследования”: “Вышло это так. Темы, объявлявшиеся профессорами без всякого соглашения со студентами, распределялись ими по случайным соображениям, иногда даже при помощи жребия. На основании данного обычая лучшие студенты избирали для себя (или даже им прямо предлагались товарищами) темы “с пособиями на иностранных языках” (немецком, французском и английском). Поэтому, хотя у Ф. И. Титова были симпатии к темам по русской церковной истории, но на основании указанной традиции он должен был писать диссертацию о первом послании св. ап. Павла к фессалоникийцам, а затем, когда это сочинение было признано весьма удовлетворительным, и перерабатывать его для представления на степень магистра богословия»⁴. Скорее всего, подобная история происходила и с М. А. Олесницким, так как он был лучшим студентом на своем курсе. Или, например, с архиепископом Василием (Богдашевским), который «в 1885–1887 гг. в “Волынских Ев” опубликовал первые работы: “Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XII–XIV вв.” и “Разбор древних и новейших мнений, противных учению о Промысле Божиим”. В 1887 г. он был назначен

¹ См.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 2. – С. 106.

² Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 9. – С. 414.

³ См.: Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. – С. 675.

⁴ Ульяновский В. Историческая записка к 300-летию КДА и ее автор Фёдор Титов // Императорская Киевская Духовная Академия 1615–1915. – К., 2003. – Изд. 2-е, доп. – С. LXIII.

исполняющим должность доцента по кафедре истории древней и новой философии КДА, а за представленную 17 авг. 1889 г. диссертацию «Лжеучения, обличаемые в первом послании св. ап. Иоанна» (К., 1890) удостоен степени магистра богословия»¹. Как видно, архиеп. Василий интересовался богословием, а диссертацию писал на тему по Священному Писанию.

По окончании академии в 1873 г.² и после успешной сдачи выпускных экзаменов³ М. А. Олесницкий провёл три пробных урока в КДА⁴ по изучению Священного Писания⁵. Так же «по успешном прохождении конкурса на наставническую должность по Священному Писанию в Волынской духовной семинарии»⁶ 25 августа, согласно решению педагогического собрания Волынской духовной семинарии Высокопреосвященнейшим Агафангелом (Соловьевым), митрополитом Волынским и Житомирским, М. А. Олесницкий был назначен преподавателем дисциплины по изучению Священного Писания в Волынской духовной семинарии. В скорости Преосвященнейшим Иустином (Охотиным), епископом Острожским, викарием Волынской епархии, по собственному желанию М. Олесницкий был уволен с преподавания в ВДС и переведен на должность доцента в КДА.

В 1873 г. проф. Дмитрий Поспехов подаёт на рассмотрение академического Совета кандидатуру доцента по кафедре нравственного богословия и педагогики – выпускника Киевской духовной академии Маркеллина Олесницкого, характеризуя его как «лучшего студента, основательно приготовленного к преподаванию богословских наук, хорошо знающего древние и современные языки, склонного и способного к научному труду»⁷. Указом Святейшего Синода от 19 сентября 1873 г. М. А. Олесницкий был назначен преподавателем на кафедру нравственного богословия и педагогики в КДА с утверждением в степени магистра богословия. Звание доцента⁸, а также Надворного советника⁹ М. А. Олес-

¹ Косик О. В., Небольсин А. С., Петрушке В. И. Василии (Богдашевский Дмитрий Иванович) // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – Т. VII. – С. 75.

² См.: Список выпускников академии, направленных в Синод. Отпуск // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1065. Киевская духовная академия. 1873. – Лис. 3.

³ См.: Дипломы и аттестаты выпускников академии, окончивших 3-х летний курс. Копии // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1068. Киевская духовная академия. 1873. – Лис. 13.

⁴ См.: Дело о проведении пробных уроков студентами на замещение вакантных должностей в семинариях и духовных училищах // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1054. Киевская духовная академия. 1873. – Лис. 5.

⁵ См.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 11. – С. 510.

⁶ См.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 9. – С. 436.

⁷ См.: Кузьміна С. Л. Педагогіка в Київській духовній академії: інституційні умови викладання // Київська Академія. – К., 2008. – Вип. 5. – С. 69.

⁸ См.: Дело о назначении кандидата Маркеллина О. доцентом по кафедре нравственного богословия и педагогики // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1032. Киевская духовная академия. 1873. – Лис. 3.

Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1874. – № 1. – С. 264.

⁹ Надворный советник – гражданский чин VII класса в Табели о рангах в России. Соответствовал чинам подполковника в армии, войскового старшины у казаков и капитана II ранга. Официальное обращение: «Ваше высокоблагородие». Знаком различия служили три звезды на двух просветных петлицах. (См.: Кизевсттер А. Табель о рангах // Энциклопедический сло-

ницкому было присвоено следующими указами Синода от 11 ноября 1873 г. и 19 июня 1880 г.¹

За выслугу лет в 1880 г. М. А. Олесницкий был удостоен звания кавалера ордена Святой Анны 3-й степени и позже, в 1877 г., ордена Святого Станислава тоже 3-й степени. А в 1892 г. за отличную усердную службу был награждён орденом Святого Станислава 2-й степени.

Как и другие преподаватели, М. А. Олесницкий произносил проповеди за богослужениями в Академическом храме. «Известно два слова, сказанные на пасхиях, из которых каждое представляет целый богословский трактат: одно – о любви Божией к нам, выразившейся в страданиях Спасителя, и о любви как начале нашей жизни, другое – о сущности и значении религии»².

11 мая 1881 г. М. А. Олесницкий подал прошение на имя первенствующего члена Святейшего Синода, Высокопреосвященнейшего Филофея (Успенского), митрополита Киевского и Галицкого, с просьбой благословить издание журнала под названием «Проповеднический листок»³. «За полезную службу» 29 июля 1881 г.⁴ М. А. Олесницкому разрешено публиковать «Проповеднический листок», который он впоследствии издавал на протяжении двадцати трёх лет с 1882 по 1905 г., ежемесячно и за собственный счёт. Этот листок должен был помочь священникам составлять проповеди. Содержание этого издания мыслитель писал сам. Таким образом, он опубликовал около 200 таких листков⁵.

По замечанию исследовательницы педагогической деятельности М. А. Олесницкого С. Кузьминой, «...педагогику он читал на протяжении почти двадцати лет, с 1873 по 1891 года в Киевской духовной академии и временно в Киевской духовной семинарии, Киевском институте благородных девиц и женской гимназии»⁶.

По утверждению той же С. Кузьминой «на протяжении двенадцати лет, с 1885 по 1897 год, М. А. Олесницкий преподавал курс теории воспитания и дидактики в Мариинской гимназии»⁷.

варь. СПб.: Типография Акц. Общ. «Издательское дело», Брокгауз-Ефрон, 1901. – Т. XXXII. – С. 439-441).

¹ См.: Послужной и формулярные списки Олесницкого Маркеллина Алексеевича // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 1. – Д. 10940. Киевская духовная академия. 1896. – Лис. 13.

² Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. – С. 701; См.: Олесницкий М. Слово на пасхию третьей недели Великого поста // ТКДА. – К., 1878. – № 5. – С. 418–419.

³ См.: Представление Синоду с просьбой напечатать журнал «Проповеднический листок». 1881 // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 1. – Д. 1429. Киевская духовная академия. 1881. – Лис. 1–5; Кузьмина С. Л. Київська Духовна Академія ХІХ – початку ХХ ст. та її роль у розвитку вітчизняної педагогічної культури та освіти // ТКДА. – К., 2009. – № 11. – С. 195.

⁴ См.: Послужной и формулярные списки Олесницкого Маркеллина Алексеевича // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 1. – Д. 10940. Киевская духовная академия. 1896. – Лис. 14.

⁵ См.: Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. – С. 701–702; См.: Олесницкий М. А., проф. Проповеднический листок: ежемесячное издание. – К., 1891. – № 1–12. – 230 с.

⁶ Кузьмина С. Л. Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції ХІХ – початку ХХ ст. – Сімферополь, 2010. – С. 489–490.

⁷ Кузьмина С. Л. Питання жіночої освіти у київській духовно-академічній традиції ХІХ – початку ХХ ст. // ТКДА. – К., 2013. – № 18. – С. 343.

В 1882 г. 26 марта М. А. Олесницкому было присвоено звание Статского советника¹ – доцента и коллежского советника со старшинством².

По утверждению историка Русской Церкви И. К. Смолича, «...как и на многих его современников, преподавателей академий, после 1860 года глубокое впечатление на М. Олесницкого произвело протестантское богословие, его этика основывалась главным образом на системе А. Ричля (1822–1889). Консерватор и человек строгих правил, митрополит Иоанникий (Руднев) (1891–1900) в конце концов заставил этика-либерала отказаться от этого предмета и с 1895 года ограничиться лекциями по психологии»³.

До этого события кафедру психологии на протяжении пятидесяти лет занимал Дмитрий Поспехов, который «из-за плохого состояния здоровья подал прошение об освобождении его от этой должности на имя Высокопреосвященнейшего Иоаникия (*Руднева*) (*доб. нами. – Х. Я.*), митрополита Киевского и Галицкого». На место Д. Поспехова и был назначен статский советник М. А. Олесницкий⁴.

После перевода на кафедру психологии М. А. Олесницкий временно читал лекции на вакантной кафедре нравственного богословия. В этот период он был награждён серебряной медалью на Александровской ленте в память об императоре Александре III⁵.

По наблюдению Н. Ю. Суховой, «на основе читаемых лекций по нравственному богословию М. А. Олесницкий издал несколько учебников, представив в 1897 г. систематический учебный курс в качестве докторской диссертации»⁶.

Биограф М. А. Олесницкого проф. П. П. Кудрявцев пишет, что «вместе с оставлением кафедры нравственного богословия начались невзгоды, связанные с соисканием степени доктора богословия: Маркеллин Алексеевич потерпел круше-

¹ Статский советник в России, гражданский чин 5-го класса по Табели о рангах, соответствовал должности вице-директора департамента, вице-губернатора, председателя казённой палаты и др. С 1856 давал право на личное дворянство, ранее — на потомственное. Титуловался «ваше высокородие». Для производства в чин Статского советника был установлен срок службы в 5 лет со времени получения предыдущего чина. (См.: Послужной и формулярные списки Олесницкого Маркеллина Алексеевича // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. Оп. 1. – Д. 10940. Киевская духовная академия. – 1896. – Лис. 14).

² Коллежский советник, в России гражданский чин 6-го класса. Коллежские советники могли занимать средние руководящие должности (начальника отделения, делопроизводителя в центральных учреждениях). (См.: Там же).

³ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 гг. В 2-х чч. – М., 1996. – Ч. 1. – С. 481; Конспект по психологии. Атрибуция В. И. Барвинка. – 19 дек. 1901 г. // ИРНБУВ. – Ф. 160. – Д. 1770. [Киевская Духовная Академия]. 1901. – 50 л.; Программа по психологии. w. 1360. – у. 1901. Атрибуция В. И. Барвинка // ИРНБУВ. – Ф. 160. – Д. 1771. [Киевская духовная академия]. 1901. – 30 л.; Программа преподавания в 1900/1901 учебном году // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. Д. 2523. Киевская Духовная Академия. 1901. – Лис. 57–58 об.; Отчёт о состоянии Киевской духовной Академии за 1899–1900 учебный год // ТКДА. – К., 1900. – № 9. – С. 368.

⁴ См.: Дело о замещении вакансий при академии профессорами Поспеховым Д. и Олесницким М. // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 2257. Киевская духовная академия. 1895. Лис. 8.

⁵ См.: Послужной и формулярные списки Олесницкого Маркеллина Алексеевича // ЦГИАУ в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 1. Д. 10940. Киевская духовная академия. 1896. – Лис. 6.

⁶ Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. – М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – С. 414.

ние в двух академиях – Киевской и Московской»¹, и только за несколько месяцев до смерти, 9 ноября Совет Петербургской Академии удостоил докторской степени «неутомимого труженика»², «чему много содействовал своей энергией и доброжелательной настойчивостью профессор Санкт-Петербургской академии Н. Н. Глубоковский, которому, главным образом, принадлежит ведение дела по присуждению Маркеллину Алексеевичу докторской степени», – продолжает П. П. Кудрявцев³.

В 1898 г., после двадцати пяти лет работы М. А. Олесницкого в академии, первенствующий член Святейшего Синода митрополит Иоанникий (Руднев) подает прошение в Синод о присвоении проф. М. А. Олесницкому звания заслуженного экстраординарного профессора⁴, на что Синод ответил одобрителем⁵.

«Что касается личности М. А. Олесницкого, – далее вспоминает Кудрявцев, – то он жил совершенным отшельником в собственном доме, парадные двери которого впервые были отбиты для того, чтобы вынести гроб с останками почившего. Он чаще беседовал с книгами, чем с людьми»⁶.

М. А. Олесницкий умер неожиданно, на 57-м году жизни у себя дома в Киеве от болезни сердца 12 марта 1905 года⁷. Похоронили его на Байковом кладбище. «Захоронение позже было уничтожено», – добавляет С. Кузьмина⁸. А Н. Ю. Сухова замечает, что «на средства, пожертвованные по завещанию М. А. Олесницким, был учреждён особенный фонд для того, чтобы члены преподавательской корпорации КДА могли в летние вакационные месяцы поработать в зарубежных библиотеках, более богатых, чем русские»⁹. После смерти М. А. Олесницкого в КДА было отправлено письмо братьев покойного профессора, смотрителя Могилёвского духовного училища И. Олесницкого и священника местечка Теофи-

¹ Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. – С. 677.

² См.: Дело о присвоении магистрам богословия Псковскому епископу Арсению, экстраординарному профессору Богдашевскому Д., Олесницкому М. и другим степени доктора богословия // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 2789. Киевская духовная академия. 1905. – Лис. 8.

Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии // ТКДА. _ К., 1895. – № 5. – С. 178–179.

³ Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. – С. 677.

⁴ Экстраординарный профессор — профессор без должности, как правило, в смежной области или подчинённый профессора, занимающего должность (заведующего отделом, кафедрой и т. п.). Часто успешные начинающие исследователи сначала получают положение экстраординарного профессора, чтобы в последующем получить должность ординарного профессора в другом университете.

⁵ См.: Предписание Синода о присвоении профессорам Королькову И., Ястребову М. и Олесницкому М. звания заслуженного экстраординарного профессора // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 1. – Д. 2426. Киевская духовная академия. 1898. – Лис. 6.

⁶ Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий. – С. 675.

⁷ См.: Сообщение Киевскому митрополиту о смерти заслуженного экстраординарного профессора академии Олесницкого М. // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 2850. Киевская духовная академия. – Лис. 1–3.

⁸ См.: Кузьмина С. Л. Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції ХІХ – початку ХХ ст. – С. 490.

⁹ Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в ХІХ – начале ХХ в. – М.: ПСТГУ, 2009. С. 299; Ее же. Система научно-богословской аттестации в России в ХІХ – начале ХХ в. – М.: ПСТГУ, 2012. – 2-е изд., испр. – С. 300.

поль Волынской губернии Андрея Олесницкого: «Честь имеем представить при сем в Совет Киевской Духовной Академии около 250 книг из собственной библиотеки покойного брата нашего, профессора Академии Маркеллина Алексеевича Олесницкого, из коих одни, по оценке Совета Академии, просим принять взамен утерянных покойным профессором книг и периодических изданий из академической библиотеки, а остальные в дар от нас Академии в память о покойном нашем брате»¹. За покойным проф. М. А. Олесницким числилось 67 названий книг из академической библиотеки. Совет академии постановил принять книги, предложенные наследниками покойного проф. М. А. Олесницкого, и за их пожертвование выразить глубокую благодарность. Числящиеся же за покойным проф. М. А. Олесницким книги исключить из библиотечного каталога². Проф. Ф. Титов свидетельствует, что «имя М. А. Олесницкого навсегда осталось в сердцах его коллег и учеников и было внесено в академический помянник на вечное поминовение»³.

Литература

1. Барсов Н. И. Нравственное богословие // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1897. - Т. XXI. - С. 408–410.
2. Дело о замещении вакансий при академии профессорами Поспеховым Д. и Олесницким М. // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 3. - Д. 2257. Киевская духовная академия. 1895. - 10 л.
3. Дело о назначении кандидата Маркеллина О. доцентом по кафедре нравственного богословия и педагогики // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. Оп. 3. - Д. 1032. Киевская духовная академия. 1873. - 4 лис.
4. Дело о присвоении магистрам богословия Псковскому епископу Арсению, экстраординарному профессору Богдашевскому Д., Олесницкому М. и другим степени доктора богословия // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 3. - Д. 2789. Киевская духовная академия. 1905. - 10 л.
5. Дело о присуждении студентам академии Олесницкому М., Вертиловскому и Забелину Иосифовской премии за лучшие кандидатские сочинения // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 3. - Д. 1058. Киевская духовная академия. 1873. - 6 л.
6. Дело о проведении пробных уроков студентами на замещение вакантных должностей в семинариях и духовных училищах // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 3. - Д. 1054. Киевская духовная академия. 1873. - 9 л.
7. Дело об утверждении Маркеллина О. в степени магистра богословия // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 3. - Д. 1036. Киевская духовная академия. 1873. - 7 л.

¹ Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии // ТКДА. - К., 1908. - №1. - С. 70.

² См.: Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии // ТКДА. - К., 1908. - № 1. - С. 70; Позднеев А. М., проф. Олесницкий (Маркеллин Алексеевич) // Энциклопедический словарь. - СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1897. - Т. XXI А. - С. 874.

³ Титов Ф., проф., прот. Императорская Киевская духовная академия. 1615–1915. - К., 2003. - Изд. 2-е доп. - С. 557; Барсов Н. И. Нравственное богословие // Энциклопедический словарь. - СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1897. - Т. XXI. - С. 408–410; См.: Хижняк Я. Жизненный путь и научное наследие профессора М. А. Олесницкого. [Электронный ресурс] Богослов. Ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5516066.html> (дата обращения 14.09.17.).

8. Дипломы и аттестаты выпускников академии, окончивших трехлетний курс. Копии // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 3. - Д. 1068. Киевская духовная академия. 1873. - 27 л.
9. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии // ТКДА. - К., 1908. - № 1. - С. 70.
10. Кизевсттер А. Табель о рангах // Энциклопедический словарь. - СПб.: Типография Акц. Общ. «Издательское дело», Брокгауз-Ефрон, 1901. -Т. XXXII. - С. 439-441.
11. Конспект по психологии. Атрибуция В. И. Барвинка. 19 дек. 1901 г. // ИРНБУВ. - Ф. 160. - Д. 1770. [Киевская Духовная Академия]. 1901. - 50 л.
12. Косик О. В., Небольсин А. С., Петрушке В. И. Василии (Богдашевский Дмитрий Иванович) // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. - Т. VII. - С. 75-78.
13. Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий // ТКДА. - К., 1905. - № 4. - С. 675-704.
14. Кузьміна С. Л. Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції XIX – початку XX ст. Сімферополь, 2010. - 552 с.
15. Кузьміна С. Л. «Філософський єлей» педагогіки Маркеліна Олесницького // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. - К.: КМ Academia, 2004. - Т. 35: Київська академія. - С. 60-65.
16. Кузьміна С. Л. Київська Духовна Академія XIX – початку XX ст. та її роль у розвитку вітчизняної педагогічної культури та освіти // ТКДА. - К., 2009. - № 11. - С. 193-198.
17. Кузьміна С. Л. Педагогіка в Київській духовній академії: інституційні умови викладання // Київська Академія. - К., 2008. - Вип. 5. - С. 66-73.
18. Кузьміна С. Л. Питання жіночої освіти у київській духовно-академічній традиції XIX – початку XX ст. // ТКДА. - К., 2013. - № 18. - С. 341-348.
19. Мень А., прот. Словарь по библиологии. СПб., 2002. - 1304 с.
20. Нападиста В. Г. Історія етики в Україні. Друга половина XIX – початок XX ст: навчальний посібник. - К. 2004. - 239 с.
21. Олесницкий М. Книга Екклезиаст. Опыт критико-экзгетического исследования. // ТКДА. - К., 1873. - № 9. - С. 1-80; № 10. - С. 81-304; № 11. - С. 305-396.
22. Олесницкий М. О книге Иова (критическое исследование) [др. пол. XIX ст.]. [1873 г.] // ИРНБУВ. - Ф. 304. [Киевская духовная академия]. 1873. - 291 л.
23. Олесницкий М. Слово на пассию третьей недели Великого поста // ТКДА. - К., 1878. - № 5. - С. 418-419.
24. Олесницкий М. А., проф. Проповеднический листок: ежемесячное издание. - К., 1891. - № 1-12. - 230 с.
25. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии // ТКДА. - К., 1895. - № 5. - С. 178-179.
26. Отчёт о состоянии Киевской духовной Академии за 1899-1900 учебный год // ТКДА. - К., 1900. - № 9. - С. 368.
27. Позднеев А. М., проф. Олесницкий (Маркеллин Алексеевич) // Энциклопедический словарь. - СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1897. - Т. XXI А. - С. 874.
28. Послужной и формулярные списки Олесницкого Маркеліна Алексеевича // ЦГИАУ в г. Киеве. - Ф. 711. - Оп. 1. - Д. 10940. Киевская духовная академия. 1896. - 14 л.

29. Предписание Синода о присвоении профессорам Королькову И., Ястребову М. и Олесницкому М. звания заслуженного экстраординарного профессора // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 1. Д. 2426. Киевская духовная академия. 1898. – Лис. 6.
30. Представление Синоду с просьбой напечатать журнал «Проповеднический листок». 1881 // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 1. – Д. 1429. Киевская духовная академия. 1881. – 5 л.
31. Программа по психологии. – w. 1360. – у. 1901. Атрибуция В. И. Барвинка // ИРНБУВ. – Ф.160. – Д. 1771. [Киевская духовная академия]. 1901. – 30 л.
32. Программа преподавания в 1900/1901 учебном году // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 2523. Киевская Духовная Академия. 1901. – Лис. 57–58 об.
33. Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1874. – № 2. – С. 241–242.
34. Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 2. – С. 106.
35. Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 9. – С. 414.
36. Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 11. – С. 510.
37. Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1873. – № 9. – С. 436.
38. Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии // ТКДА. – К., 1874. – №1. С. 264.
39. Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 гг. В 2-х чч. – М., 1996. – Ч. 1. – 798 с.
40. Сольский С. М., проф. Отзыв экстраординарного профессора Стефана Сольского о сочинении Маркеллина Олесницкаго «Книга Екклезиаст. Опыт критико-экзгетического исследования» // ТКДА. – К., 1873. – № 12. – С. 550–554.
41. Сообщение Киевскому митрополиту о смерти заслуженного экстраординарного професора академии Олесницкого М. // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 2850. Киевская духовная академия. – 3 л.
42. Список выпускников академии, направленных в Синод. Отпуск // ЦГИАУ в г. Киеве. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1065. Киевская духовная академия. 1873. – Лис. 3.
43. Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. – М.: ПСТГУ, 2009. – 673 с.
44. Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. – М.: ПСТГУ, 2012. – 2-е изд., испр. – 676 с.
45. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. – М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – 656 с.
46. Титов Ф., проф., прот. Императорская Киевская духовная академия. 1615–1915. – К., 2003. – Изд. 2-е доп. – 559 с.
47. Ульяновский В. Историческая записка к 300-летию КДА и ее автор Федор Титов // Императорская Киевская Духовная Академия 1615–1915. – К., 2003. – Изд. 2-е, доп. – С. LXIII.
48. Филарет (Филаретов), проф., архим. Отзыв ординарного профессора архимандрита Филарета о сочинении Маркеллина Олесницкаго «О книге Иова (критическое исследование)» // ТКДА. – К., 1872. – № 10. – С. 7–9.

49. Филарет (Филаретов), проф., архим. Отзыв ординарного профессора архимандрита Филарета о сочинении Маркеллина Олесницкаго «Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзгетического исследования» // ТКДА. – К., 1873. – № 12. – С. 540–550.

50. Хижняк Я. Г. Христианская педагогика проф. М. А. Олесницкого: к 170-летию со дня рождения // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – Пенза, 2018. – Вып. 4 (10). – С. 76–80.

51. Хижняк Я. Жизненный путь и научное наследие профессора М. А. Олесницкого. [Электронный ресурс] Богослов. Ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5516066.html> (дата обращения 14.09.17.).

УДК 264-67

Апостольское чтение на праздник Сретения Господня

Ю. О. Насонов
Пензенская духовная семинария

В статье выполнен богословско-литургический анализ Апостола на праздник Сретения Господня. Особое внимание в работе акцентируется на выявлении тем, затронутых в чтении. Производится их изучение в духе святоотеческой традиции.

Ключевые слова: христианство, богослужение, Новый Завет, Апостол, Послание к Евреям, Сретение Господне.

Apostolic Reading on the Feast of the Presentation of the Lord

Yu. Nasonov
Penza Theological Seminary

In the article the theological and liturgical analysis of the Apostle on the Feast of the Presentation of the Lord is performed. Special attention in the work is focused on the identification of the topics touched upon in the reading. They are studied within the framework of the patristic tradition.

Keywords: Christianity, divine service, New Testament, Apostle, Epistle to the Hebrews, Presentation of the Lord.

«Богослужение – это высшее проявление церковной жизни, душа и сердце её... Однако это великое христианское сокровище в весьма значительной степени удалено от верующего сердца».

Из выступления архиепископа Волынского Евлогия (Георгиевского), председателя Отдела о богослужении, проповедничестве и храме на Поместном Соборе 1917–18 гг.

Действительно, литургическая жизнь Церкви содержит в себе все аспекты христианской понимания мира и человека в нём. Поэтому важно, чтобы богослужение не было удалено от верующего сердца, но занимало значительную его часть.

Для достижения такого «правильного» эффекта от церковной службы нам следует понимать, какую смысловую нагрузку несут в себе те или иные библейские чтения и гимнографические тексты, а также чем обуславливается их выбор уставными предписаниями.

Для примера разберём один из самых сложных по смыслу и наименованию в литературе праздников – Сретение Господне. Произведём анализ апостольского чтения праздника и постараемся выявить причины его выбора именно для этой службы.

Прежде всего скажем, что отрывок для апостольского чтения выбран из «Послания ко Евреям» (7:7–17). Главная его цель – показать уникальность и единственность Иисуса Христа как Посредника между людьми и Богом, так как ветхозаветная религия не допускала прямого, непосредственного контакта человека с Богом и признавала три вида посредничества: ангелов, пророка Моисея и священство «по чину Аарона», исторически происходившее из колена Левия.

Акцентируем внимание на последнем «посредничестве». Постараемся понять:

Почему левитское священство с приходом Христа утрачивает свою роль в отношениях между Богом и людьми?

Почему только Он есть путь и истина возводящая к Отцу Небесному?

Почему для обоснования этих тезисов выбран никому не известный Мелхиседек, царь Салимский?

Все эти вопросы свидетельствуют о «большом временном и культурном расстоянии, которое отделяет современного верующего от христианина I века, о том, как нечувствительны мы к Слову Писания, которое для людей того времени было неиссякаемым источником вдохновенного богословского творчества» [3].

Итак, для ответа на все эти вопросы приступим к анализу данного отрывка. Для удобства разобьём его на несколько смысловых частей.

«Братие, без всякаго прекословия меньшее от большого благословляется. И zde убо десятины человецы умирающии приемлют, тамо же свидетельствуемый, яко жив есть. И да сице реку, Авраамом и Левий приемляй десятины, десятины дал есть. Еще бо в чреслах отчих бяше, егда срите его Мелхиседек».

С самого начала апостола мы видим очень важное замечание, некую аксиому, которая берёт своё начало ещё со времён Ветхого Завета. Великий патриарх Авраам, получивший от Бога множества знамений и обетований, спасает своего племянника Лота из плена и по пути на родину встречает некоего священника Мелхиседека (Быт. 14). Тут нам интересно два аспекта.

Во-первых, Мелхиседек, священник Бога Всевышнего, именем Божиим благословляет Авраама. Здесь мы видим не только благожелание, приветствие равного равному, но именно большего меньшему. Следовательно, Мелхиседек стоял выше Авраама, хотя Авраам был основателем иудейского народа.

Во-вторых, Мелхиседек взял с Авраама десятину, чем «доказал», что он не только выше Авраама, но и выше правнука Авраама Левия, который находился в чреслах Авраама в момент, когда тот платил десятину. «Можно сказать, что Левий, которому иудеи платили десятину, в лице Авраама сам уплатил десятину Мелхиседеку» [3].

Таким образом, апостол Павел противопоставляет Мелхиседека левитам, называя их людьми смертными. Что же касается смертности самого ветхозаветного праведника, то тут не всё так однозначно. Ефрем Сирийский относит его как раз к людям смертным: «так, Мелхиседек, который был смертен, жил в то время для свидетельства ради Авраама, именно ради истинного благословения Мелхиседекова, назначенного в Семени Авраамовом» [2:277]. Но, как мы знаем, Святое

Писание не говорит прямо, что Мелхиседек умер или не умер, а только не упоминает о его смерти: «Что же касается того, что Мелхиседек вечно жив, то это понимай так же, как и выше было сказано, то есть что в Писании не упоминается о смерти его. Что левиты умирают, а Мелхиседек живёт, некоторые понимают так, что образ священства левитского стал мёртвым, ибо сделался недействительным» [8:615]. Священник же по его образу (Сам Господь наш Иисус Христос), Он живёт и пребывает и будет существовать вечно.

«Итак, если бы совершенство достигалось чрез левитское священство – ведь оно есть основание Закона для народа, – какая была бы ещё нужда восставить иному священнику и по чину Мелхиседека, а не по чину Аарона Ему именоваться? Потому что с переменой священства необходима бывает и перемена Закона. Ибо Тот, о Ком это говорится, принадлежал к иному колену, из которого никто не приступал к жертвеннику. Ведь известно, что Господь наш воссиял от Иуды, из колена, о котором Моисей не сказал ничего относительно священства».

Таким образом, мы видим, что левитского священства недостаточно для для достижения совершенства полнотой вечного общения с Богом. Если несовершенно это священство, то несовершенно и невечен закон Моисеев, а вместе с ним обрядовый закон Израиля. Преподобный Ефрем говорит об этом так: «Доказав таким образом перемену священства, он обращается теперь к доказательству того, что с переменой священства переменяется и закон: ибо с переменой, говорит, священства по необходимости и перемена закона совершается. Для чего же нужен жертвенный (требующий жертв) закон, когда жертвы и само священство упразднены?» [2:278]. И действительно, необходимость перемен уже давно была видна, т. к. ни левитское священство, ни закон, ни обряды не приближали людей к Богу.

И тут приходит Он, единственно верный Первосвященник, Господь наш Иисус Христос, который уже не принадлежал к роду левитов и никогда не занимался храмовым служением, но являлся соответствием своему праобразу – Мелхиседеку. Вместе с собой он привносит в наш мир полноту Божественного откровения, которое единственно верно является восстановлением утраченной связи и доступа к Богу, о чём свидетельствует Евангелист Иоанн: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его». (Ин. 14:6–7)

Интересной текстологической особенностью дополняет толкование последних слов блаженный Феофилакт Болгарский, говоря об глубоком смысле используемых Павлом слов: «Знаменательно выражение воссиял, взятое и из пророчества Валаама, говорящего: восходит звезда от Иакова (Числ. 24:17), а также и из пророчества Малахии, называющего Его солнцем правды (Мал. 4:2). Этим показывается, что Господь явился для просвещения мира» [8:615].

«И с ещё большей ясностью это видно из того, что по подобию Мелхиседека восстает священник иной, который стал им не по Закону заповеди плотской, но по силе жизни непреходящей. Ибо засвидетельствовано: «Ты Священник вовек по чину Мелхиседека»».

В заключительных строках апостольского чтения мы видим продолжение уже начатой мысли и раскрытие её в ещё более масштабном виде.

Ведь, как мы знаем, с явлением Иисуса Христа произошло действительно радикальное изменение в религиозной вере и практике всего человечества. То же

относится и к изменениям в духовной жизни общества, к принятию священства уже не по закону, повелевавшему быть священником по плоти из колена Левиина, которые, как смертные, сменялись один за другим, «но по силе жизни непрестающей, как Сын Божий и Сын Девы. Ещё более – по сравнению прежде доказанною мыслью, что надо было восстать иному священнику и иному закону» [5:139]. Другими словами, «Христос стал священником собственною силой Отчею, силой бесконечной жизни» [4:120]. Ибо он есть «создатель миров», «Царь Царей», «Слово, беспредельное и сверхсущественное» и т. д. Такое только священство и удовлетворяло бы вполне обещанному и ожидаемому в известном изречении Псалмопевца (17 ст.).

Таким образом, мы видим, что главная тема апостольского чтения – это превосходство священства Мелхиседека над священством левитского происхождения. А Мелхиседек, в свою очередь, является праобразом вечного непреходящего «ветхого и нового» священства Господа нашего Иисуса Христа. Помимо этого, есть и другие параллели, свидетельствующие о правильности выбора апостольского чтения на праздник Сретения.

Так, действие празднуемого события происходит в Иерусалимском Храме, именно в том месте, где службы совершают священники. Господь же, принёсшийся в храм как Младенец, есть «священник вовек по чину Мелхиседека», то есть можно сказать, что Его приход в храм был первой ступенью для будущего священнического служения.

Кроме того, есть основания сравнивать ветхозаветное священство в лице праведного Симеона с Мелхиседеком. Как мы знаем, и тот и другой были лучшими, высокодуховными людьми своего времени, другими словами – «как Мелхиседек превосходил священников-левитов, так и “Симеон не был священником, но добродетелями своими намного превосходил священников”» [6:264]. Возможно, такое представление о личности праведного Старца также повлияло на выбор чтения о Мелхиседеке в качестве Апостола данного праздника.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Изд. 4-е. – М., 2013.
2. Ефрем Сирий, преподобный. Творения. – Т. 7. – М., 1996. – С. 278.
3. Ивлиев Ианнуарий, архимандрит. Сретение Господне (статья). – 15 февраля 2009 г. [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/ivliev/apostol_sretenie-all.shtml (дата обращения 08.04.2019).
4. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. – Т. 12. – М., 2004.
5. Рубан Ю. И. Сретение Господне (Опыт историческо-литургического исследования). – СПб., 1994.
6. Кашкин А. С. Литургика. – Часть 1: Дванадцатые неподвижные праздники. Учебное пособие. – Саратов, 2017.
7. Комаров Сергей. Христос – священник по чину Мелхиседека. – 10 марта 2018 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.pravoslavie.ru/111359.html> (дата обращения 08.04.2019)
8. Фиофилакт Болгарский, святитель. Толкование на послания св. Апостола Павла. – М., 1996.

УДК 37.01

Учитель и священник: призвание и служение

*А. В. Овцынов, протоиерей
Пензенская епархия,
Н. В. Саратовцева
Пензенский государственный технологический университет*

Статья содержит размышления о профессиях – учитель и священник. Их служение есть гарант общественного благополучия и общественной нравственности. Авторы, отмечая единство цели служения учителя и священника, утверждают, что в условиях реализации принципа светскости в отечественном образовании крайне важно объединение усилий учительства и духовенства в деле воспитания подрастающего поколения.

Ключевые слова: *учитель, священник, православие, служение, призвание, воспитание, духовность.*

Teacher and priest: calling and service

*A. Ovtsinov, archpriest
Penza Diocese,
N. Saratovtseva
Penza State Technological University*

The article contains reflections on the professions of the teacher and priest. Their ministry is a guarantee of public welfare and public morals. The authors, noting the unity of the purpose of the service of the teacher and priest, argue that in the context of the implementation of the principle of secularism in domestic education, it is essential to combine the efforts of teachers and clergy in the education of the younger generation.

Keywords: *teacher, priest, Orthodoxy, service, calling, upbringing, spirituality.*

*В трёх самых тяжёлых призваньях
Нам Богом дана благодать,
И душу и тело врачуют
Священник, учитель и врач!
Георгий Серебряков*

В человеческом обществе есть три великие профессии – это священник, врач и учитель. Их деятельность – основополагающая. Подчёркивая важность и характер их служения, французский писатель Виктор Мари Гюго писал: «В каждой деревне есть светоч – учитель и огнетушитель – священник» [20].

Ещё в первый век до нашей эры древнеримский государственный и политический деятель, полководец Гай Юлий Цезарь, сильно сокращая состав римского населения, выслал всех иностранцев, но сделал исключение для двух категорий людей: для учителей и врачей. Их он оставил [18]. Священников в то время в Риме еще не было.

Британский государственный и политический деятель Уинстон Черчилль имел такое мнение об учительстве: «Школьным учителям принадлежит власть, о которой премьер-министр может только мечтать» [8].

Сочетание святых профессий, нам кажется, неслучайно. Врач занят телом и, если врач хороший, частично душой. Не случайно первых врачей называли целителями (от слова «целое» – и тело, и душа). Священник главным образом занят именно духом человеческим, бессмертной его частью. Учитель находится где-то посередине между священником и врачом. Преимущественно – на уровне души. И это во многом созвучно идее о «целостном мировосприятии человека». Известны три основных пути познания: рационально-логический (наука) – опытное познание мира, эмоционально-образный (искусство) – познание себя через игру воображения, провиденциально-аксиологический (религия) – путь осмысления своего места в вечности. Все эти три различных пути обязательно должны присутствовать, делая гармоничным (целостным) развитие человека [16, с. 7].

Служение учителя и священника, имея общую цель, сопрягается. Между этими двумя профессиями есть внутренняя связь. Священник и педагог – и то, и другое, скорее, не просто род трудовой деятельности человека, а служение и призвание. В чём их сходство и различие? Думается, что всякая профессия может и должна стать служением. Господь каждому человеку дает таланты, реализуя которые он может стяжать Царствие Божие. Общее в служении священника и учителя, безусловно, есть. Так, частью священнического служения является учительство. Проповедует ли священник, даёт ли советы прихожанам – всё это предполагает учительство. Разница заключается в высоте служения [13].

Исторически на Руси священник и учитель в деле образования и воспитания всегда шли рядом, вместе делали великое дело. Интересно, что 988 г. – это одновременно год принятия православия на Руси и время открытия самой первой школы – школы «учения книжного». Заметим, что в это время быть грамотным нужно было для того, чтобы уметь читать церковные книги. Важно отметить, что эти два очень важных события в истории нашего государства стали возможными благодаря инициативе великого князя Владимира Красное Солнышко, прославленного в лике святых.

Заметим, что в России до XVIII в. не было образовательных институтов, не являвшихся церковными. В Славяно-греко-латинской академии (первое высшее учебное заведение России, основана Симеоном Полоцким в 1687 г.) все светские науки изучались с позиций православия [3, с. 126.]. Превосходное качество получаемого в этом учреждении образования было очевидно. Выпускниками академии являлись выдающиеся деятели науки, культуры и просвещения (М. В. Ломоносов, Д. И. Виноградов, Л. Ф. Магницкий, епископ Иннокентий Пензенский, В. К. Тредьяковский, С. П. Крашенинников) [14]. Именно они, продолжив свою преподавательскую и исследовательскую деятельность, дали начало развитию системы образования в России. Нельзя не согласиться с мнением ректора Акаде-

мии С. Н. Храмушина о том, что «наследником Славяно-Греко-Латинской Академии является всё российское образование» [14].

Самым образованным сословием было духовенство. Среди всех монастырей того времени выдающимися образовательными и книгописными центрами были Чудов, Спасо-Андрониковский, Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский и др.

Ещё один из интересных фактов непостижимой связи образования и духовности. Так, помощь в обучении, «первого нашего университета» (по изречению А. С. Пушкина) М. В. Ломоносова оказал и дьячок местной Дмитровской церкви Сабельников. «Учение шло легко, и мальчик «через два года учинился, к удивлению всех, лучшим чтецом в приходской своей церкви» [15]. Сначала его любимым чтением были «Жития святых, напечатанные в прологах, и в том был проворен, а притом имел у себя природную память: когда какое житие или слово прочитает, после пения рассказывал сидящим в трапезе старичкам сокращённое на словах обстоятельно» [15].

Поразительно, что основные педагогические категории имеют христианскую трактовку, одухотворены, несут возвышенный смысл, непосредственно соотносятся с нравственным миром человека. Например, понятия «воспитание» («вос-питание») («напитывание всем полезным для жизни земной и небесной»), «образование» (развитие человеческого образа и подобия Бога), «просвещение» («свет Православия», Божественный свет). Так, слово «учитель» с древнейших времен считалось священным. Это слово, которым в Новом Завете называются те, кто всесторонне учит других основным христианским доктринам. Высший смысл звания «Учитель» и эталон учительской деятельности – в образе Иисуса Христа, Бога и человека, пришедшего в мир для спасения людей через добровольное страдание на кресте. Христос навсегда удержал его за Собой: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин. 13:13). И апостолам Он заповедовал быть прежде всего и больше всего учителями. Божественное Откровение нередко называется «учением».

Подтверждения этому положению можно найти в творениях Святителя Иоанна Златоуста («Беседы на книгу Бытия» и «Толкование на Евангелие от Иоанна Богослова»). «Бог, – писал Святитель, – от начала промышлял о нашем роде, как научал полезному, когда не было письмен и не дано было Писания...» [19]. Евангелие повествует о пришествии Бога на землю, где он продолжил своё обучение, суть которого заключалась в передаче нового знания – откровения о Царствии Небесном. Впоследствии его восприимчивыми стали апостолы и ученики, посвятившие жизнь проповеди Евангелия и распространению христианской веры в соответствии со словами Спасителя «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что я повелел вам» (Мф.: 28: 19–20). Бог – первый и главный учитель.

Таким образом, учитель должен стремиться к творению правды и добра, к воссозданию образа Божия, образа любви и мира в душах своих учеников, стараться не навредить, не научить плохому.

Единые категории и их единое понимание дают некое общее основание, единый фундамент для образовательного процесса во всех видах образовательных организаций.

К слову сказать, русский религиозный философ, богослов Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) считал, что педагогика – боговдохновенное искусство [5, с. 109]. В его работах конца 20-х – начала 30-х гг. XX в. был значителен замысел «построить основные понятия педагогической системы в свете Православия» [6, с. 206]. Так, в книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» он писал: «...надлежащее своё осмысление педагогическое творчество может найти лишь на почве религии, в частности – в системе христианской антропологии» [6, с. 206].

По мнению православного «учителя русских учителей» и основателя отечественной педагогики Константина Дмитриевича Ушинского «нехристианская педагогика есть вещь немыслимая – безголовый урод и деятельность без цели» [9]. Поэтому, вероятно, так родственны педагогические категории с христианскими.

Священник и учитель – крайне важны. С большим сожалением, надо отметить кризисное состояние современного образования. Справедливо отмечено, что «за последние 20 лет мы пережили три смены ценностных ориентиров. В советское время школа должна была воспитывать учеников через обучение. В постсоветское время пришли новые ценности с Запада. Было решено, что образовательная система не должна воспитывать, должна только учить. Эта установка привела к плачевным результатам. Дети, даже когда в них вкладывали большое количество знаний, становились совершенно неуправляемыми и не очень достойными гражданами своей страны. Социальный заказ государства оказался невыполненным. Сейчас мы вновь переживаем смену ценностных ориентиров. Сами знания выступают теперь как некое самодостаточное явление» [13]. Забыто, что только одно знание ведёт к гордости. Нужна и духовность. Неслучайно сказал апостол Павел: «*Знание надмевает, а любовь созидает*» (1 Кор. 8:1). В связи с этим Палама восклицает: «Видишь? Венец зла, главнейший дьявольский грех – гордость – возникает от знания!» Поэтому, говорит он, бывает «вовсе не очищающее, а обчищающее душу знание без любви, – любви, вершины, корня, и середины всей добродетели» [10].

Современный учитель в настоящее время подобен только бездушному проводнику знаний. Воспитательный процесс сводится всё чаще лишь к адаптации воспитанников к новым социальным условиям.

Важность и нужность глубоких мировоззренческих исследований, имеющих жизненно состоятельные результаты, что, в свою очередь, возможно лишь на основании совести и эффективной методологии познания и творчества, была подчёркнута Президентом России В. В. Путиным на Всероссийской конференции преподавателей гуманитарных и общественных наук, проходившей 21 июня 2007 г. в Москве. Вывод, который был сделан в ходе этой конференции сводился к следующему: «если же наука (и прежде всего, социология во всех её отраслях) будет «конъюнктурить», то для этого дела совесть – помеха, а методология познания и творчества – никчёмна, и в этом случае у России есть шансы повторить судьбу СССР, но только катастрофа будет неизмеримо более тяжёлой. То есть это всё в конечном итоге приводит к проблематике нравственно-мировоззренческого характера [8].

Таким образом, в настоящее время Русская Православная Церковь не может позволить себе упустить возможность бороться за современное молодое поколение, не может позволить не допустить приобщение молодёжи к духовной культуре.

Не секрет, что современным педагогам временами не хватает духовного фундамента. Само учительство, к сожалению, теряет тот духовно-нравственный идеал, лежащий в основе особого статуса педагога. Предаются забвению такие понятия, как ответственность, терпимость, любовь. И вернуть их очень трудно.

По большому счёту, есть необходимость воспитания верующих специалистов в разных областях. Люди, исполняющие свой профессиональный долг в различных сферах деятельности, обладая нравственным православным духом, будут способствовать общему улучшению духовно-нравственного состояния российского общества.

Отрадно заметить, что процесс воцерковления учителей, как и российского общества в целом, постепенно продвигается. Справедливо мнение о том, что «самая восприимчивая к православному слову среда – это учительская среда» [13]. Вовсе не случайно, что профессии учителя и священника близки по духу. История педагогической мысли, как и история Отечества в целом, свидетельствует о том, что русские учителя в своем большинстве всегда были бескорыстны и отличались в своём деле подвижничеством. Тем более, если учитель глубоко верующий, то по своему внутреннему устройению он очень близок к священнику.

Сейчас крайне важно, чтобы усилия объединились. Более того, известен факт, того, что наибольшее доверие у россиян вызывают учителя (68 %). На втором месте – священнослужители (62 %). Далее с огромным отрывом следуют журналисты – им доверяют 32 % опрошенных. Наименьшим доверием пользуются милиционеры (23 %). Наибольшие затруднения в оценке уровня доверия вызывают у россиян журналисты [7].

Прекрасно, когда учитель является священнослужителем, имеет священнический сан. Так, католического священника Яна Амоса Коменского по праву считают отцом современной ему педагогики. Он одним из первых попытался отыскать и привести в систему объективные закономерности воспитания и обучения, решить вопросы, на которые не смогла дать ответа прежняя педагогика. По его мнению, одним из важных требований, которое должно предъявляться к учителю, является религиозность.

Глубоко верующими педагогами были основоположник отечественной педагогики Константин Дмитриевич Ушинский, его учитель, прекрасный педагог Петр Григорьевич Редкин и многие другие.

Таким образом, в условиях светского государства, отделения школы от Церкви важно соработничество духовенства и учительства. Священники обогатят учительский труд высокой духовностью и нравственностью, а педагоги, в свою очередь, владея методикой обучения и воспитания, помогут решить вопрос о том, как это сделать методически и технологически лучше.

Сегодня есть два пути преподавания православных дисциплин:

– в рамках специализированного учебного заведения, которому покровительствует Церковь (воскресные школы, православные гимназии);

– в обычных общеобразовательных школах, где преподаются «Основы православной культуры» или знания о христианстве интегрированы в предметы гуманитарного цикла.

Как известно, с весны 2010 г. в России был начат эксперимент – введение нового школьного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в 4–5 классах общеобразовательных школ. Интересно, что одним из первых регионов, включенных в эксперимент, была Пензенская область.

Заметим, что «Основы православной культуры» – это некий ликбез для многих. Причем люди других конфессий, проживающие на территории нашего государства, заинтересованы в том, чтобы русские были знакомы с основами своей веры. Духовная нищета русского народа очень их беспокоит. Так, духовник и преподаватель Свято-Покровской православной классической гимназии г. Саратова, а также преподаватель Саратовской православной духовной семинарии священник Сергей Ксенофонтов вспоминает: «Однажды мне по благословению нашего владыки Лонгина довелось побывать на юбилее татарской гимназии и поговорить с одним муллой. Он сказал: «Если русские будут знать свою веру, то нам, татарам, будет спокойнее в этом государстве». Они понимают, что государствообразующая религия может сыграть решающую роль в восстановлении Российского государства» [13].

Заметим также, что ещё в ноябре 2014 г. в Минобрнауки 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» [4].

Есть мнение о том, что, несмотря на количественный рост армии педагогических кадров, в настоящее время, вовсе не решена проблема духовно-нравственного кризиса российского общества. Самое главное, по нашему мнению, это то, что с самого раннего возраста человеку нужно говорить о смысле жизни. На то есть очень большие основания. Заметим, что Россия занимает первое место в Европе по количеству суицидов среди детей и подростков [12]. Дети в возрасте десяти лет уже разочаровываются в жизни... Причем выше процент самоубийств в высокоразвитых странах, нежели в развивающихся или отстающих. Часто совершают самоубийство люди сверхобеспеченные. В целом, по данным Всемирной организации здравоохранения, каждые 40 секунд какой-то человек на планете совершает самоубийство [1].

Без понимания смысла жизни, без ответа на вопрос: «зачем я живу?» – никакие изменения в духовном развитии невозможны.

Французский математик и физик Блез Паскаль утверждал: «Горе людям, не знающим смысла своей жизни» [21].

К великому сожалению, в педагогике ответов на эти вопросы нет. Православие же открывает человеку смысл жизни, показывает, что земная жизнь – это дверь в вечную жизнь. А поскольку человеческая природа повреждена, то задачей православного воспитания будет начать исцеление повреждённой грехом природы. То есть задача такого воспитания состоит в приобретении добрых качеств и объяснении, почему это хорошо.

«Душа человека по природе христианка. Она невольно стремится к красоте, святости. Если этого нет, то человек впадает в уныние, затем – в отчаяние, а потом он и вовсе теряет смысл своей жизни», – говорит в своих аудио лекциях профессор Московской духовной академии Алексей Ильич Осипов.

В сфере образования смысл жизни человека должен быть центральным. Главная идея образования должна заключаться в приобретении знания для учащегося, которое даст возможность развития у него аргументированного мировоззрения.

Зная смысл и цель жизни, человек по-иному смотрит на неё. Знает, зачем и куда он идет. А если человек не знает куда идти, это может привести к страшным последствиям. Кто же должен направить человека в его пути? Думается, что педагог. Вспомним, происхождение слова «педагог» (др.-греч. παιδαγωγός, «ведущий ребёнка»). Педагог в Древней Греции должен был сопровождать своего воспитанника в школу и быть неотлучно при нём во время выходов из дома.

Многое зависит от того, куда педагог поведёт своего ученика. Страшна ситуация подобная описанной в Святом Евангелие: «а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф.: 15:14).

Ещё одним из направлений сотрудничества учителя и священника является организация и проведение совместных воспитательных мероприятий. Например, тематика таких мероприятий может быть следующая: «Любовь и влюблённость», «Брак и семья», «Мы – будущие родители», «Нравственность или карьерный рост» и т. д.

Символично, что наша статья готовится в канун празднования Дня славянской письменности и культуры. Его история связана с просветительской миссией святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, учителей Словенских.

Резюмируя, подчеркнём, что в обществе есть великие профессии (наряду с профессией врача) – священник и учитель. Их деятельность – это служение, это особый дар! В их руках судьба грядущих поколений. В подтверждение сказанному приведем слова Отто Бисмарка, первого канцлера Германской империи, осуществившего план объединения Германии. Он утверждал: «Войны выигрывают не генералы, войны выигрывают школьные учителя и приходские священники» [2].

И если деятельность учителя и священника вывести в сферу услуг, общество рухнет. Это будет гибель человеческой цивилизации. Крайне важно не забывать, что здоровое общество зиждется на уважении именно к ним. Нельзя не согласиться с мнением протоиерея Игоря Пчелинцева, который считает, что «врач, учитель и священник – это гаранты общественного благополучия и общественной нравственности» [11].

Литература

1. 25 стран с самым высоким уровнем самоубийств в мире. [Электронный ресурс] // URL: <http://fb.ru/post/culture/2015/10/13/2268> (дата обращения: 11.11.2018).

2. Войны выигрывают не генералы, а учителя и священники. [Электронный ресурс] // URL: <http://sinfo-mp.ru/vojny-vyigryvayut-ne-generalny-a-uchitelya-i-svyashhenniki.html> (дата обращения: 11.04.2019).

3. Волков С. Н., Саратовцева Н. В. История педагогики и философия образования. – Пенза: Изд-во ПензГТУ, 2014. – С. 126.
4. Деятельность религиозных конфессий в вузах будет только приветствоваться. [Электронный ресурс] // URL: <http://duhovnik.com/node/3733>. (дата обращения: 11.04.2019).
5. Загрекова Л. В. Миссия учителя в контексте идей христианской педагогики // Историко-педагогический журнал. 2012. – №2. – С. 107 – 118.
6. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Зеньковский В. В. Педагогические сочинения/ сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский. – Саранск: Красный Октябрь, 2002. – С. 206–294.
7. Иерей Александр Шумский: «Это отрадная статистика». [Электронный ресурс] // URL: <http://shumskiy.su/stati/398-ierej-aleksandr-shumskij-eto-otradnaya-statistika.html> (дата обращения: 05.05.2019).
8. Победы одерживают не генералы, а школьные учителя. [Электронный ресурс] // URL: <https://mydocx.ru/6-125136.html> (дата обращения: 11.04.2019).
9. Православные ценности как основа воспитания. [Электронный ресурс] // URL: http://rusderjavnaaya.ru/news/pravoslavnye_cennosti_kak_osnova_vospitaniya/2016-04-07-2730 (дата обращения: 11.04.2019).
10. Просвещение: свет Христа или свет науки? [Электронный ресурс] // URL: <https://pravoslavie.ru/78101.html> (дата обращения: 06.05.2019).
11. Протоиерей Игорь Пчелинцев: «Врач, учитель и священник – это гарантии общественного благополучия и общественной нравственности». [Электронный ресурс] // URL: <http://nne.ru/news/protoierej-igor-pchelintsev-vrach-uchitel-i-svyashhennik-eto-garanty-obshhestvennogo-blagopoluchiya-i-obshhestvennoj-nravstvennosti/> (дата обращения: 11.04.2019).
12. Россия занимает первое место в Европе по количеству суицидов среди детей и подростков. // [Электронный ресурс] URL: <http://tatcenter.ru/news/rossiya-zanimaet-pervoe-mesto-v-evrope-po-kolichestvu-suitsidov-sredi-detej-i-podrostkov/> (дата обращения: 19.11.2018).
13. Священник и учитель. [Электронный ресурс] // URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/05/17/svyawennik_i_uchitel/ (дата обращения: 11.04.2019).
14. Славяно-Греко-Латинская Академия. Первое высшее учебное заведение России. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sgla.ru/istoria.php>. (дата обращения: 15.10.2015)
15. Тетерина Е.Ю. Церковь и школьное образование – пути сотрудничества // Педагог. [Электронный ресурс] // URL: <https://zhurnalpedagog.ru/servisy/publik/publ?id=2747> (дата обращения: 11.04.2019).
16. Троицкий В. Ю. Национальные духовные традиции и будущее русского образования // Педагогика. – 1998. – № 2. С. 3–7.
17. Уроки религии // Наш город Заречный. – 2014. – №39 (297). – С. 6.
18. Учитель не может уйти. [Электронный ресурс] // URL: <https://foma.ru/uchitel-ne-mozhet-ujti.html> (дата обращения: 11.04.2019).
19. Философско-педагогические взгляды Иоанна Златоуста. [Электронный ресурс]. // URL: http://www.erudition.ru/referat/printref/id.25238_1.html (дата обращения: 09.07.2018).
20. Цитаты и афоризмы. [Электронный ресурс] // URL: <https://quote-citation.com/aphorism/23016> (дата обращения: 11.04.2019).
21. Цитата Паскаля. [Электронный ресурс] // URL: <https://greatwords.ru/quote/1369/> (дата обращения: 11.04.2019).

УДК 37.02; 37.025; 159.9.07; 159.9.075

**Социальное взросление детей младшего школьного
возраста:
духовно-нравственные идеи православной педагогики**

*Н. Н. Кузьминов,
Т. В. Буклакова
Московский Государственный Областной Университет*

Рассмотрение духовно-нравственных идей, способствующих социальному взрослению младших школьников, является важным предметом исследований в теории и практики православной педагогики. Социализация младших школьников в обществе, способность найти себя в обществе, быть полезным, являются ключевыми показателями их духовной нравственности. Проблема духовной нравственности рассматривается в генезисе цивилизованного общества – как филогенезе, так и в онтогенезе. Использование в воспитании истории православной мысли может способствовать недопущению ошибок в воспитании и найти ответ на некоторые вопросы воспитания с целью социального взросления в младшем школьном возрасте. Поиск путей нравственного и духовного воспитания в гендерном отношении девочек и мальчиков, в начальной школе – вопрос часто дискуссионный.

Ключевые слова: социальное взросление, социализация, духовно-нравственное воспитание, православная педагогика, младший школьник, гендерное воспитание.

**Primary School Children's Social Maturation: Spiritual and Moral
Ideas of Orthodox Pedagogy**

*Nikolay Kuzminov,
Tatiana Buklakova
Moscow State Regional University*

The consideration of spiritual and moral ideas that contribute to primary school children's social maturation is an important subject of research in the theory and practice of Orthodox pedagogy. Primary school children's socialization in society, their ability to find themselves in society, to be useful, is a key indicator of their spiritual morality. The problem of spiritual morality is considered in the genesis of civilized society, both phylogenesis and ontogenesis. The use of the history of Orthodox thought in education can help to avoid mistakes in upbringing and find answers to some educational questions with the aim of social maturation at primary school age. The search for ways of moral and spiritual gender-oriented education of girls and boys in primary school is often a controversial issue.

Keywords: social maturation, socialization, spiritual and moral upbringing, orthodox pedagogy, primary school children, gender education.

Генезис проблемы социального воспитания имеет глубокие корни. Даже слово «педагогика» в переводе с греческого означает «детоводительство». Ранее педагогом называли раба, который провожал ребёнка на занятия в школу. Основой слова было «сопровождение», «быть рядом», «помогать». Социализация в обществе связана с сопровождением, созданием условий для социального взросления. Со временем это понятие приобрело иной статус – педагогика стала наукой об обучении и воспитании и приобрела роль ведущей области общественной деятельности, она возникла вместе с обществом и неразрывно с ним связана. Через воспитание будущего поколения общество воспроизводит себя и сохраняет способность к существованию и продолжению социального общества.

Если оглянуться назад, то можно заметить, что в разные исторические эпохи меняются педагогические системы и личности педагогов.

Любое общество имеет свою идеологию, через которую оно обретает способность к самосознанию и формулирует систему правил, необходимых для преодоления противоречий и совершенствования. Эти правила и ложатся в основу педагогики. Иными словами, педагогика включает в себя не только систему нравственных ценностей, но и цели, которые общество ставит перед собой, каким оно видит себя в будущем. Данные факты обуславливают содержание образования в каждую историческую эпоху.

Более того, в один и тот же период истории противостоящие друг другу общественные и духовные тенденции могут породить каждая свою школу. Здесь мы имеем в виду не только содержание, но и формы и методы образования. Через столетия реализация гуманистических принципов в системе образования проходила сложный путь, отстаивая их у догматических обществ. Сегодня идеи гуманизма пришли к широкому их пониманию. Осознание наличие личностных проблем, осознание того, что мы разные, но мы должны жить вместе, – этот принцип стал основой инклюзивного образования.

Таким образом, по определению православного педагога Л. В. Суrowой, «Педагогика – это непрерывный общественный процесс воспитания детей, текущий в глубине любого общества, который своим содержанием и формой точно отражает основной комплекс идей, бытующих в обществе, способы организации жизни конкретно-исторической эпохи и ее основные общественные тенденции и противоречия» [3, с. 101].

Современное общество по праву можно назвать индустриальным, основной чертой которого является господство технологий и развития цифровых технологий. Технологии и цифровизация пронизывают практически все сферы человеческой жизни и создают особый тип общественных и производственных отношений.

В настоящее время технологии вторгаются во все ранее неприкосновенные области жизни человека, – такие, как общественное сознание, творческое развитие личности, даже интимные отношения.

Технологизация общества создаёт агрессивную информационно-перегруженную среду, в которой растёт и формируется новое поколение. Такая среда зачастую ставит взрослых и детей перед нравственным и культурным выбором, диктует своевременное социальное взросление и адекватно возрасту приобретение определённых социальных норм и навыков, компетенций.

Проблема своевременного социального взросления является важной задачей обычной школы, и православной в том числе. В связи с этим в настоящее время в рамках российского образования приоритетной остаётся проблема духовно-нравственного воспитания школьников. Перед образовательным учреждением стоит задача подготовить ответственного гражданина, способного считаться с интересами окружающих людей. [2].

В настоящее время в педагогическом и научном сообществах актуален вопрос о значении православного наследия в формировании и развитии подрастающего поколения. Известно, что люди, даже ассоциирующие себя с атеизмом, не возражают против воспитания духовности и нравственности. Однако эти понятия не имеют сегодня единого толкования, и продолжаются споры и дискуссии о способствовании духовно-нравственных ценностей, которые проповедует православная педагогика, своевременному социальному взрослению детей.

Чтобы понять возможности православной педагогики, необходимо понять её возможности и ценности. Духовность в светском понимании – это знания в области культуры, искусства и науки. Духовно-нравственным же человеком считается человек интеллектуальный, усвоивший ценностные ориентации и морально-этические нормы.

В православии духовность понимается несколько иначе. Согласно вероучению, в человеке живёт бессмертная душа, которая может быть наполнена любовью или ненавистью, быть наполненной энергией или быть бессильной, иметь жажду жизни или унывать. Это две противоположных стороны души, между которыми происходит её движение. Очевидно, состояние души влияет на жизнь человека, его отношение к миру и другим людям, поведение и даже на физическое здоровье. Кроме того, посредством добрых дел, молитвы, участия в Таинствах человек приобщается к благодати Святого Духа, которая очищает и просветляет его душу. Такой человек сам становится источником света для других людей, и при этом научные познания здесь не обязательны.

В православной педагогике понятие нравственности неразрывно связано с духовностью. Ведь даже быть вежливым, порядочным, совершать добрые дела или соблюдать этикет можно из корыстных побуждений. Источником же высших жертвенных мотивов является духовность.

В настоящее время православная педагогика накопила ценнейший опыт в образовании и духовно-нравственном воспитании. Впервые православный компонент гимназического обучения сформировал М. В. Ломоносов в XVIII веке, когда составлял свод правил поведения и регламент обучения первых гимназий в России.

В XIX веке научно-педагогические принципы нравственно-развивающего обучения сформулировал К. Д. Ушинский, который считал, что национальное воспитание в русской школе может быть только религиозным [1, с. 84].

В 1918–1920 гг. православный компонент был изъят из системы образования. И только в 1988 г. началось возрождение образовательной деятельности Русской Православной Церкви. При приходах храмов стали открываться воскресные школы. А в 2011 г. синодальным отделом религиозного образования и катехизации РПЦ был разработан и утверждён решением Священного Синода РПЦ «Стандарт православного компонента начального общего, основного обще-

го и среднего (полного) общего образования для учебных заведений Российской Федерации.

Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. «Об образовании Российской Федерации» предоставил религиозным организациям право в реализации программ общего образования как в частных, так и в государственных организациях, что позволило открывать православные учебные заведения, обучение в которых насквозь пронизывает жизнь учащихся духовно-нравственным содержанием. [1].

И. В. Метлик особо выделяет значимость сотрудничества государства и церкви как важнейших общественных институтов в деле воспитания подрастающего поколения [5].

Уже накоплен определённый опыт организации духовно-нравственно воспитания социальных норм поведения в обществе, особенно в гендерных закрытых учебных заведениях. Например, в православной гимназии для девочек, учебная деятельность сочетается с ежедневной молитвой, молебнами, участием в церковных богослужениях, которые занимают немало времени, что, безусловно, дисциплинирует, воспитывает в учащихся терпение, заставляет задумываться о смысле существования и о своём месте в этом мире. В стрессовых ситуациях, таких, как контрольные работы или срезы знаний, учащиеся знают, что они не одиноки, могут мысленно помолиться Богу, попросить у Него помощи. Это и успокаивает, и помогает сосредоточиться одновременно, что особенно важно для младшего школьника.

Необходимо сделать акцент ещё и на том, что в православные гимназии отдают своих детей родители, исповедующие те же ценности. Поэтому православная гимназия, базирующаяся на любви к ближнему, отрицании эгоизма и взаимном доверии, может стать для учащихся продолжением их семьи.

Духовная жизнь по своей сути – это движение, поэтому каких бы высот ни достигли участники образовательного процесса, важно постоянно стремиться двигаться вперед, совершенствоваться. Каждая «остановка» неизбежно отбросит обратно. Православный ученик должен беречь чистоту своей души, стремиться помогать ближним, любить Родину, испытывать чувство патриотизма, быть полезным своей семье и стране. [4].

Таким образом, в статье раскрываются основные аспекты православной педагогики, рассматриваются проблемы духовного и нравственного воспитания и развития обучающихся, их социального взросления. Излагаются идеи просветительской и образовательной деятельности по формированию понятий «духовность» и «нравственность».

Идеи православной педагогики впитали в себя общечеловеческие ценности, они являются проводниками духовно-нравственного воспитания детей младшего школьного возраста. Основой социального взросления младших школьников является социализация сообразно их возрасту. Умение решать социальные задачи, быть полезным обществу является показателем духовно-нравственной зрелости. Женская православная гимназия, которая направлена на формирование духовно-нравственных ценностей, воспитывает нравственное поколение России.

Литература

1. Дивногорцева С. Ю. Становление и развитие православной педагогической культуры в России. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 260 с.
2. Кузьминов Н. Н., Кузьминова, А. Н. Реализация государственной стратегии духовно-нравственного воспитания студентов как средство подготовки востребованных специалистов // Сборник трудов. Педагогическое образование: вызовы 21 века. Материалы 7 международной научно-практической конференции, посвящённой памяти академия РАО В.А. Славстёнина: в 2-х ч. – Рязань: Издательство «Концепция», 2017. – Ч. 2. – 336 с.
3. Кузьминов Н. Н., Кузьминова А. Н. Социальное взросление младших школьников: аспект социальной готовности к школе. // Актуальные проблемы начального, дошкольного и специального образования в условиях модернизации материалы VI Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции в рамках юбилейного года педагогического факультета и Года добровольца и волонтера / под ред. Т. Ю. Макашиной, О. Б. Широких. Государственный социально-гуманитарный университет. – Коломна: ГСГУ, 2018. – 203 с.
4. Мельников Т. Н., Виттенбек В. К., Кузьминов Н. Н. Инновации воспитательной работы в начальных классах общеобразовательных школ Московской области: Концептуальный подход // Обучение и развитие детей младшего школьного возраста: Сборник статей / Отв. ред. М. Б. Зацепина; под общ. ред. О. Г. Мурзаковой, Е. К. Брыкиной. – М., 2018. – С. 11–33.
5. Сулова Л. В. Педагогика духовного развития. Сборник статей разных лет. – М., 2014. – 470 с.

УДК: 940.1

Церковь в жизни ранневизантийского полиса на примере Антиохии времен служения свт. Иоанна Златоуста

А. В. Горайко
Пензенская духовная семинария

Во II пол. IV в. в Византийской империи формировались условия максимального благоприятствования государственной власти по отношению к Церкви. На примере такого мегаполиса, как Антиохия, мы можем лучше представить себе особенности процесса развития Церкви и её институтов в жизни городской общины времен служения свт. Иоанна Златоуста.

Ключевые слова: Антиохия, Церковь, Антиохийская Церковь, Иоанн Златоуст, Хризостом, ранневизантийский город, святитель, полис, курия, собственность, религия, христианство, экономическая деятельность, Либаний, Византийская империя.

Church in the Life of the Early Byzantine Polis by the example of Antioch at the time of St. John Chrysostom's ministry

Andrey Gorayko
Penza Theological Seminary

In the second half of the IVth century the conditions of maximum favor of state power in relation to the Church were formed in the Byzantine Empire. By the example of such a metropolis as Antioch, we can better understand the peculiarities of the process of development of the Church and its institutions in the life of the city community during the time of St. John Chrysostom.

Keywords: Antioch, Church, Antioch Church, Antioch Church, John Chrysostom, Chrysostom, early Byzantine city, saint, polis, curia, property, religion, Christianity, economic activity, Libany, Byzantine Empire.

В Византийской империи Церковь существовала в условиях централизованного государства. Она не являлась носителем универсалистских тенденций, а скорее, придерживалась концепции мирного сосуществования с государством [1, с. 34]. Активная проповедническая деятельность свт. Иоанна Златоуста (341(7)–407 гг.) [2, р. 285] (или Хризостома от греч. Χρυσόστομος, букв. «Золотостый, Златоуст») в Антиохии пришлось на время правления императора Феодосия I Великого (379–395 гг.) [3, р. 1361], который возвел отношение к христианству и Церкви в ранг одного из важнейших аспектов государственной политики. Отождествляя интересы Церкви и государства, Феодосий не намеревался

поставить Церковь в равноправное положение с имперскими институтами власти. Василевс видел в христианстве государственную религию, то есть религию, служащую государству, а не наоборот [4, с. 216]. Так, император Феодосий созывал соборы и санкционировал их работу, издавал приказы о расследовании достоинств кандидатов на епископские кафедры, а затем, по своему выбору, определял тех или других лиц в епископы [5, с. 180]. Регламентировал жизнь клириков и монахов [6, XVI. II. 25–28. III. 1–2], пытался даже присвоить себе право канонизации святых [7, с. 503, VII. 15], сам объявлял изложения веры в формате государственных постановлений, обязательных для исполнения всеми подданными [6, XVI. II. 25–28. III. 1–2], устанавливал предметы епископского суда и т. д. В сущности не было ни одной стороны в жизни Церкви, которая не попала бы бдительному оку василевса и не подверглась критике и переустройству, сообразно основной идее его политики [5, с. 180–181].

Особенность деятельности организационных структур Церкви в ранневизантийской Антиохии заключается в том, что своё становление они получили в рамках субкультуры позднеантичного города, органично вписавшись в особенности его социально-экономической жизни с муниципальным землевладением, массой крупных и мелких городских собственников [8, с. 73].

Нам известны несколько источников имущественного содержания Церкви в Антиохии. Прежде всего, это были, конечно же, пожертвования в пользу храмов и церковно-благотворительных учреждений, особенно по духовным завещаниям [9, с. 12]. Право приобретать собственность по завещаниям и отказам Церковь получила еще в 321 году, согласно императорскому эдикту [6, XVI. 2. См. также: 10, с. 51]. Другим источником являлись имущества уже закрытых языческих храмов, так как распоряжением императорской власти недвижимые имущества, принадлежавшие языческому культу и муниципалитету, в значительной своей части были обращены в собственность христианских Церквей [9, с. 12]. Правда, в некоторых случаях приходилось прибегать и к использованию силы, чтобы воспользоваться законным правом обладания имуществом. Известно, что по этому поводу сильно сокрушался в своих речах знаменитый антиохийский ритор Либаний (ок. 314–393 гг.) [11, р. 1222] отмечая среди участников таких акций и представителей монашества [12, с. 69].

Во времена святителя Иоанна Златоуста Антиохия была не только важнейшим торгово-ремесленным и культурным центром, но и административным — центром гражданского управления, военного командования восточных провинций, одной из имперских столиц [13, с. 52]. Либаний характеризовал в свое время Антиохию как крупный экономический и культурный центр восточной половины Римской империи [14, р. 311]. Подобные характеристики давал этому мегаполису древности и другой современник Златоуста — историк Аммиан Марцелин (ок. 330–395 гг.) [15, с. 44–45; 16, с. 52. См. также: 17, vol. 1, р. 78].

Во II пол. IV ст. Антиохия занимала площадь ок. 1900 га. [18, с. 324]. Что же касается численности населения полиса, то большинство исследователей сходятся на цифре 200 тысяч человек [14, р. 310. См. также: 19, с. 6].

В это время Антиохийская Церковь становится одной из самых богатых и влиятельных Церквей империи [20, с. 260]. Она обладала огромными земельными ресурсами. В собственности Церкви были и колоссальные денежные сред-

ства за счёт щедрых дарений императоров и частных пожертвований богатого христианского населения Антиохии [там же, с. 161], что создавало благоприятные условия для активного участия Церкви в экономической и социальной жизни города.

Городское происхождение и административный опыт многих представителей городского духовенства позволили Церкви более интенсивно, включиться в социально-экономическую жизнь полиса, в т. ч. и по управлению частными имуществами [21, с. 54].

Мы не знаем каким образом Церковь приобрела большую часть своих городских имуществ, однако в IV–VI вв. их количество непрерывно росло. Антиохийская Церковь вторгалась на уже «освоенную» территорию – городскую собственность, ставшую частной, и в этом смысле оказывалась в зависимости от интересов и устремлений как отдельных собственников, так и городской общины в целом [22, с. 30]. В некоторых случаях приобретение крупной городской собственности порождало и определённые муниципальные обязательства по отношению к городской общине, разделяя их с городской курией. Церковь становилась крупным муниципальным собственником, и это обстоятельство уже обязывало активно участвовать в процессах, связанных с организацией городской жизни.

Усиление экономического положения Антиохийской Церкви укрепляло и ее влияние на социальную жизнь города. Причем собственником всего движимого и недвижимого имущества были не только отдельные приходы, а и епископская кафедральная церковь [10, с. 41]. Это обстоятельство способствовало росту Антиохийской Церкви и как епископального центра.

Кроме того, для благополучной деятельности Церкви ей были представлены со стороны имперской власти налоговые льготы, особенно в области социального обеспечения (созданию домов призрения, госпиталей и др. социально значимых организаций) [23, с. 265].

Будучи крупнейшим землевладельцем округа, экономически наиболее тесно связанным с городом и формально независимым от гражданской муниципальной организации, Церковь была заинтересована в укреплении в нём своих позиций, т. к. Антиохия была кафедральным центром епархии. Церковные структуры постепенно брали на себя многие прежние функции курий: контроль за поддержанием городского хозяйства, муниципальным строительством, состоянием рынка, образованием, духовной и культурной жизнью города, медицинским обслуживанием, благотворительностью [20, с. 277], видя, особенно в последних функциях, прямое исполнение слов учения Иисуса Христа.

Что касается муниципального образования, то в антиохийской школе преимущественно учились язычники [Там же, с. 257]. Христиане не ходили в муниципальную школу. Из 100 известных по своей религиозной принадлежности учеников Либания – 88 были язычниками и только 12 христианами. Иоанн Златоуст также был среди учеников ритора, а когда покинул школу, то увел с собой и нескольких учеников Либания [там же].

Став обладательницей крупной муниципальной собственности, Антиохийская Церковь разворачивает активное церковное строительство. Еще весьма умеренное в первой половине IV века, оно становится особенно заметным во

второй его половине, когда в руках Церкви сосредоточились большие финансовые ресурсы [24, с. 82]. Происходящие в Антиохии процессы не стали исключением для империи. На протяжении всего ранневизантийского периода отмечается бурное церковное строительство, в полисах резко увеличивается число городских церквей (в некоторых до 200 храмов) [8, с. 71]. Этот процесс распространяется и на прилегающую к полису территорию. Так в 381–387 гг. в предместье Антиохии был сооружен первый храм крестового плана - церковь в Каусе, ставшая одним из образцов дальнейшего храмового строительства [20, с. 264].

Принимая во внимание большие внешние изменения существования Церкви, возникает вопрос о её социальном влиянии на внутреннюю жизнь ранневизантийского полиса.

Говоря о соотношении между собой различных социальных групп ранневизантийского мегаполиса, можно опереться на данные, которые сообщает нам Хризостом: 1/10 бедняков, 1/10 богатых, остальные – промежуточного достатка [25, с. 7]. По своему экономическому положению большая часть этих 8/10 населения города были, по-видимому, зажиточными середняками и имели возможность отстаивать свою собственную независимую «социальную позицию», а также выражать собственное отношение как к институтам и традициям полисной жизни, так и соответственно к государственным институтам [там же].

В число 1/10 состоятельных горожан входили и куриалы (члены городского совета). Внутри этой влиятельной социальной группы ещё находилось определенное количество сторонников язычества, но большинство уже было христианами [8, с. 69. См. также: 20, с. 185].

Среди ряда советских исследователей возникла идея противопоставить силу влияния Церкви в полисе остаткам античного муниципального самоуправления, усматривая в этом своего рода элемент феодализации города [8, с. 68]. Казалось бы, противостоящая полисным традициям идея всеобщего равенства христиан должна была существенно подрывать устоявшиеся представления о традиционной полисной исключительности. Однако эта идея полисного устройства античной цивилизации уже достаточно плохо «работала» в ранневизантийскую эпоху и не имела широкой социальной базы [Там же, с. 69].

Росту социального влияния Церкви в Антиохии препятствовал раскол, возникший на почве конфликта двух общин – никейского и арианского направлений [26, с. 242. VI. 3]. Это обстоятельство существенно ослабляло силы Антиохийской Церкви в её стремлении христианизировать общину полиса и поддерживать нравственно здоровую среду в городе. Трудными Константинопольского архиепископа Иоанна Златоуста проблема церковного раскола постепенно стала терять свою актуальность, а окончательно была исчерпана в 415 году [27, с. 355].

Таким образом, мы можем говорить о том, что во II половине IV века участие Церкви в социально-экономической жизни древнего мегаполиса Антиохии сильно возросло. Этому способствовали окончательная легализация Церкви Византийской империи как законного сакрального института, ставшего полноправной составляющей жизни ромеев, а также колоссальный рост материальных средств Церкви. На фоне этих процессов происходит активное строительство новых городских храмов, а также зданий для социального служения. На примере Антиохии видно, что ранневизантийская Церковь, став крупным му-

ниципальным собственником, помимо исполнения своих прямых обязанностей, должна была активно участвовать и в решении вопросов, связанных с организацией социально-экономической жизни общины полиса, взяв на себя часть функций городской курии.

Литература

1. Удальцова З. В. Особенности экономического, социального и политического развития Византии: IV – первая половина VII в. // *Культура Византии IV – первая половина VII в.* / Отв. ред. З. В. Удальцова. – М.: Наука, 1984. – С. 14–41.
2. Chrysostom, st. John // *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. P. 285–286.
3. Theodosius I // *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 1361.
4. Казаков М. М. Христианизация Римской империи в IV веке. – Смоленск: Универсум, 2002. Чернявский Н. Ф. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. – Сергиев Посад: Св.-Тр. Серг. Лавра, 1913. – VIII.
5. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes.* – 2 ed. – Berlin; Weidemann: Th. Mommsen et P. Meyer, 1954.
6. Созомен Эрмий. Церковная История: Пер. с греч. – СПб.: Фишера, 1851. – XXIV.
7. Курбатов Г. Л., Лебедева Г. Е. Город и государство в Византии в эпоху перехода от античности к феодализму // *Город и государство в древних обществах.* – Л.: ЛГУ, 1982. – С. 56–77.
8. Левченко М. В. Церковные имущества в Византии V–VII вв. // *Византийский временник.* – 1949. – Т. 2. – С. 11–59.
9. Михаил, иером. Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах церкви (от 313 до 565 гг.). – Казань: Императ. ун-т, 1901.
10. Baldwin B. Libanios // *The Oxford Dictionary of Byzantium.* – N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1991. – Vol. 2. – P. 1222.
11. Неронова В. Д. Речи Либания как источник по истории кризиса Поздней Римской империи // *Учёные записки Пермского государственного университета: Исторические науки.* – Пермь: ПГУ, 1964. – № 117. – С. 49–71.
12. Курбатов Г. Л. Последний идеолог муниципальной аристократии – Ливаний (314–393) // *Ранневизантийские портреты.* – Л.: ЛГУ, 1991. – С. 52–98.
13. Petit P. Libanios et la vie municipale a Antiochean IV siecle après. J. C. – Paris: Geuthner, 1955.
14. Аммиан Марцелин. Римская история: Пер. с лат. – СПб.: Алетейя, 1996.
15. Неронова В. Д. Речи Либания как источник по истории кризиса Поздней Римской империи // *Учёные записки Пермского государственного университета: Исторические науки.* – Пермь: ПГУ, 1964. – № 117. – С. 49–71.
16. Baldwin B. Ammianus Marcellinus // *The Oxford Dictionary of Byzantium.* – N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1991. – Vol. 1. – P. 78.
17. Сорочан С. Б. Византия IV–IX вв. Этюды рынка. – Харьков: Бизнес информ, 1998.

18. Пюш Э. Иоанн Златоуст и нравы его времени: пер с фр. – СПб.: И. Л. Тузов, 1897.
19. Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город (Антиохия в IV в.). – Л.: ЛГУ, 1962.
20. Курбатов Г. Л., Лебедева Г. Е. Некоторые вопросы истории византийской церкви в освещении современной историографии // Феномен истории. К 70-летию В. Л. Керова. – М., 1996. – С. 46–58.
21. Курбатов Г. Л. Судьбы ранневизантийского города и кризис VII в. в Византии: Ч. 2. // Вестник СПбГУ. – СПб.: СПбГУ, 1994. – Сер. 2. – Вып. 1. – С. 25–36.
22. Сюзюмов М. Я. Рецензия: Karajannopoulos. Das Finanzwesen des fruhbyzantinischen Staates. Munchen, 1958. 340 s. // Византийский временник. 1961. – Т. 20. – С. 259–267.
23. Курбатов Г. Л. Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV–VII вв. (конец античного города в Византии). – Л.: ЛГУ, 1971.
24. Курбатов Г. Л. Введение // Ранневизантийские портреты. – Л.: ЛГУ, 1991. – С. 3–14.
25. Сократ Схоластик. Церковная История: Пер. с греч. – М.: РОССПЭН, 1996.
26. Робертсон Д. С., Герцог И. И. История христианской церкви от апостольского века до наших дней. – СПб.: И. Л. Тузова, 1916. – Т. 1.

УДК 273.99

К вопросу о типологии современных церковных разделений

П.В. Бочков, священник
Институт современных гуманитарных исследований

В статье рассматриваются примеры типологии и классификации церковных расколов, предложенные как светскими религиоведами, так и церковными учёными. Уделяется особое внимание концепции, предложенной проф. прот. Владимиром Воробьёвым, по которой автор статьи многие годы занимается исследованием неканонических групп и сообществ. Исследования церковных разделений возможны и полезны в различных типологиях, они существенно обогащают общий фонд знаний о церковных расколах и способствуют более глубокому их изучению с использованием не только богословских, но и светских наук.

Ключевые слова: *Типология церковных расколов, классификация церковных расколов, церковное разделение, раскол, неканонические православные юрисдикции, Православная Церковь, Единство Церкви.*

On the Question of the Typology of Modern Church Divisions

Priest Pavel Botchkov
Institute Of Modern Humanities Studies

The article deals with some examples of the typology and classification of church schisms, proposed by both secular religious scholars and church scientists. Special attention is paid to the concept proposed by archpriest Prof. Vladimir Vorobiev, within the framework of which the author of the article has been engaged in the research of noncanonical groups and communities for many years. Studies of church divisions are possible and useful in various typologies, they essentially enrich the general fund of knowledge about church schisms and promote their deeper study using not only theological, but also secular sciences.

Keywords: *typology of church schisms, classification of church schisms, church division, schism, noncanonical Orthodox jurisdictions, Orthodox Church, Church Unity.*

В последнее время в кругах религиоведов, историков Церкви, особенно интересующихся новейшим периодом, всё чаще встаёт вопрос о классификации церковных разделений. На рубеже XX–XXI вв. группы и общины, в разное время уклонившиеся от церковного единства и занявшие позицию на обособление от канонического Православия, получают всё более широкое распространение, а разность причин, побудивших их к обособлению и уклонению в раскол, приобрела такой широкий спектр, что коснулась вопросов не только экклесиологии

или церковной дисциплины, но и политики, национальной идентичности, религиозной психологии и социологии. В новейшее время Церковь старается силами церковных учёных, образованного клира и мирян дать ответ на новые вызовы и, по слову святого апостола Петра, «дать отчет о своем уповании» (1 Петр. 3, 15).

Светские религиоведы уже довольно давно занимаются проблематикой типологии и классификации религиозных групп [1, с. 61–70], однако данные исследования, являясь типично религиоведческими и исключая конфессиональный подход, с одной стороны, делают их секулярными [21], а с другой – новыми способами идентифицируют новые религиозные движения и группы, затрагивая вопросы социологии религии, политологии и права. Данный вектор развития научной мысли естествен, так как для светского исследователя отсутствует авторитет Евангелия как источника Откровения, а продиктованное им учение о Единстве Церкви как мистического Тела Христова не является предметом поиска. Светские религиоведы и социологи прямо указывают, что их цель – «постоянно отслеживать динамику религиозной жизни, чтобы посредством теоретических и эмпирических методов, к которым относится и типологизация, давать действительно её научные объяснения и прогнозы» [18, с. 58]. Из некоторого количества научных разработок светских специалистов стоит упомянуть работы научных работников Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета профессора А. Н. Лещинского [27, с. 11–22; 28, с. 55–57; 29, с. 229–237; 30, с. 175–181; 31, с. 110–118; 32, с. 138–139; 33, с. 96–105 и др.] и доцента Погасия А. К. [34, с. 91–101; 38; 39, с. 235–237 и др.], предложивших свою классификацию церковных разделений, разделив их на причины возникновения, последствия разделения, историю и отношение к каноническому Православию. Примечательно, что и со стороны церковных исследователей классификация, предложенная данными авторами, воспринимается с должным вниманием [42, с. 62–63] и служит делу всестороннего изучения раскола как явления не исключительно церковно-правового или исторического порядка, но рассматривается через призму религиозной этики, психологии, социологии религии, философии и т. д.

Одним из исследователей многообразия неканонических групп, появившихся в начале 1990-х гг., публицистом А. Солдатовым, в медийное пространство был введён термин «Альтернативное православие» [43, с. 273–274], которое вскоре было успешно использовано вышеупомянутыми учеными, в частности, А. Н. Лещинским. С точки зрения церковной науки, как раз у Православия как богооткровенной религии и единственного пути ко спасению не может быть никакой «альтернативы», однако данный термин успешно вошел в обиход светских религиоведов и журналистов, перекочевав затем и в религиоведческую справочную литературу [41]. Данным термином принято обозначать все религиозные группы и общности, придерживающиеся православного вероучения, однако не имеющие канонического, административного или богослужебного общения с каноническими Поместными Православными Церквями.

В Русской Церкви наука о исследовании церковных расколов имеет свою историю [5, с. 29–42], однако в настоящее время она практически повсеместно не представлена в духовных школах как самостоятельный учебный курс. Традиционно опираясь на многовековой опыт Церкви, святоотеческие тексты и Со-

борные деяния [22; 23, с. 447–472; 46, 15–26], ученые классифицируют расколы в Православной Церкви так: разделение, раскол, уклонение в ересь и отпадение от Церкви [42, с. 64–65].

В то же время научная объективность и практика церковной жизни требуют, чтобы мы говорили о разных подходах к пониманию проблематики расколоведения и истории церковных расколов. Как мы уже знаем, многие святые отцы не проводили разграничения между расколом и ересью, они считали раскол не меньшим злом для Церкви, чем ересь. Святой Игнатий Богоносец отмечал: «Не обольщайтесь, братья мои! Кто следует за вводящими раскол, тот не наследует Царствия Божия» [37, с. 175]. «По сути, все ереси и расколы одинаковы» [37, с. 178]. Св. Иоанн Кронштадтский говорил: «Единение – Бог. Разделение – диавол. Разделение церквей – дело диавола; ереси, расколы – дело диавола» [25, с. 933]. Сщмч. Иларион (Троицкий) писал: «Церковь едина, и одна она только имеет всю полноту благодатных даров Святого Духа. Кто и каким бы образом ни отступал от Церкви – в ересь, в раскол, в самочинное сборище, он теряет причастие благодати Божией» [24].

Известный современный публицист, протоиерей Владимир Вигилянский отмечает: «История церковных расколов во всей полноте ещё не написана. Святые отцы очень жёстко говорили о тех расколах, которые раздирали хитон Господа, в то же время в высказываниях этих Отцов Церкви звучит искренняя боль за обманутых людей» [19].

Авторитетный немецкий римо-католический исследователь церковных расколов профессор-священник Эрнст Кристоф Суттнер подчёркивает, что многогранные расколы в Церкви не могли возникнуть по одной определённой схеме или в результате расхождения взглядов по какому-то одному пункту христианского вероучения [44, с. 15].

Вполне очевидно, что церковные разделения имеют свои исторические, политические, социологические, психологические, культурные и цивилизационные особенности и характеристики [44, с. 16]. Каждое разделение, отпадение от церковного единства имеет свою причину, мотивацию, социальную и духовную динамику, свое идейное векторальное развитие, разные обстоятельства и особенности возникновения.

В немногочисленной отечественной религиозной и научно-богословской литературе вышедшей в свет на протяжении последних лет и посвящённой вопросам церковного единства, можно выделить несколько классификаций или типологических форм, в рамках которых можно классифицировать возникновение или деятельность того или иного квазицерковного общества, заявившего о себе и противопоставившего себя канонической Православной Церкви. Впервые о самом подходе к этому вопросу и необходимости классификации на общецерковном уровне заговорили на богословской конференции «Единство Церкви», которая прошла в Свято-Даниловом монастыре в Москве 15–16 ноября 1994 года. На данном научном форуме прозвучали весьма любопытные доклады. С предложением рассматривать церковные расколы с культурологических позиций выступил искусствовед, историк, философ и публицист, профессор В. Л. Махнач (1948–+ 2009) [36, с. 30–38]. Однако самый содержательный и жизнеспособный доклад по вопросу классификации предложил профессор-протоиерей Вла-

димир Воробьёв, ректор Свято-Тихоновского Православного Института (в настоящее время – Университета). Прот. Владимир Воробьёв предложил условно разделить расколы «по основным движущим **идейным устремлениям на три главных типа**:

1. Националистические.
2. Юрисдикционно-политические.
3. Революционно-реформаторские» [7, с. 8–9].

В предложенной классификации достигли определённых успехов последователи уважаемого профессора-протоиерея: прот. Александр Федосеев [45], прот. Дионисий Мартышин и священник Павел Бочков [4, с. 184–190; 8; 2; 3, с. 6–9; 16, с. 75–81]. В результате научных разработок этих авторов предложенная классификация дополнилась еще одним типом:

4. Дисциплинарно-психологическим.

Политические расколы возникают из-за вмешательства государства, политических деятелей, партий, общественных организаций во внутреннюю жизнь Церкви [подробнее см.: 12]. На этом фоне происходит подчинение церковного строя жизни политической целесообразности. Политизация церковно-приходского бытия, неприятие отдельными верующими христианами определённого политико-государственного устройства; возникновение околоцерковных движений при непосредственной поддержке их определёнными политическими силами – такова основная характеристика политических расколов.

На сегодняшний день ярким примером неканонических юрисдикций, основанных на идеях политического характера, являются различные «осколки» исторической РПЦЗ, возникшие в результате уклонения в раскол от РПЦЗ, особенно после обретения канонического общения между РПЦ и РПЦЗ в 2007 году. Примечательно, что по состоянию на вторую половину 2019 г., насчитывается около двух десятков небольших юрисдикций, возводящих своё преемство к РПЦЗ [подробнее см.: 12].

Националистические расколы характеризуются проникновением в церковное сознание узких национальных устремлений, смешением повышенной религиозной чувствительности человека с его зачастую узко-национальными интересами [подробнее см.: 14]. Психология националистического раскола подавляет миссионерский дух Православной Церкви и заслоняет собою вселенскую природу Православия, где “нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского” (Гал. 3:28), но все едины во Христе Иисусе. По слову видного российского философа Сергея Георгиевича Кара-Мурзы, сегодня мы все видим, как «червь сепаратизма грызёт» [26] не только народы постсоветского пространства, но и Тело Православной Церкви. Сущность всякого национализма заключается в обожествлении нации, крови, земли. Крайний национализм говорит о том, что Церковь, в первую очередь, должна служить не Христу, а народу, нации, национальному государству, национальной идее и национальной безопасности. Таким образом, происходит подчинение Церкви государству. В этом контексте националистические и политические расколы имеют общий фундамент. Исходя из этого, вместо Бога на первое место в жизни христианина приходит язык, культура, национальная идентичность, политическая демагогия, поиск государственного суверенитета и образ внешнего врага, посяга-

ющего на этот суверенитет. Естественно, одновременно рождается и требование суверенитета церковного. «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал. 5:1), – эти слова апостола Павла как никогда актуальны и сегодня.

Самыми яркими националистическими расколами являются украинские автокефальные расколы. В первую очередь, это самосвятский раскол 1921 года «митрополита» Василия Константиновича Липковского (1864–1937); Поликарповский раскол 1942 года (УАПЦ второй генерации); автокефальные расколы 1989 года (Владимира) Дмитрия (Яремы), Иоанна (Боднарчука), Мстислава (Скрыпника) (УАПЦ третьей генерации) и Филаретовский раскол 1992 года, известный как «Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата» [35]. В настоящее время на базе данных юрисдикций, принятых в общение во Вселенский Константинопольский патриархат, создана «Православная Церковь Украины», автокефальный статус которой не признан ни одной из Поместных Православных Церквей. Само создание данной структуры в Русской Православной Церкви расценивается как грубое вмешательство во внутреннюю жизнь Русской Церкви со стороны Константинопольского Патриархата и угрожает делу всеправославного единства.

Революционно-реформаторские расколы включают в себя идеи религиозного модернизма и рационального прагматизма, которые раскрываются как приспособление богословского разума к меняющимся событиям современного мира [6; 17, с. 376–394; 13]. Утилитаризм в религиозной этике и церковно-приходской жизни, отторжение основных положений Священного Предания и психология революционного радикализма – таковы основные признаки революционно-реформаторских расколов. Как пример деятельность наполовину протестантской «Апостольской Православной Церкви» (АПЦ). «Предстоятелем» данной организации является женатый «митрополит» Виталий (Кужева-тов). К этой же группе относятся ныне покойный советский диссидент, общественный деятель, «протопресвитер» Глеб Якунин и доктор культурологии «священник» Юрий Рыжов. Расколы данного типа особенно большое распространение получили в XX веке в православной диаспоре, проживающей на территории США [10, с. 34–47; 11, с. 111–121] и Западной Европы.

Дисциплинарно-психологические расколы включают в себя такие негативные процессы, как дискриминация и критика институциональных органов Церкви, внутренние церковные проблемы: младостарчество, авторитаризм, социальный изоляционизм, псевдоэсхатологические и апокалиптические настроения, а также процессы гносеологического характера: редукционизм, фанатизм и псевдодуховность [7, с. 9]. В общинах подобного рода само «служение литургии может превратиться в идолопоклонство при абсолютизации обряда, ритуалов, внешней стороны богослужения» [40, с. 629]. Благодаря вышеприведённым явлениям, в последнее время в СМИ появляется всё больше информации о деструктивной деятельности лжестарцев, лжедуховников, различных «братств» и движений «царебожников», борцов с глобализмом, ИНН, новым календарным стилем и т. д. Яркими примерами подобного типа расколов является деятельность бывшего епископа РПЦ Диомида (Дзюбана), «Катакомбная Церковь Истинных Православных Христиан» «архиепископа» Амвросия (фон Сиверса), «Серафимо-Геннадиевская ветвь Истинно Православной Катакомбной Церкви»,

«Истинно-Православная Церковь Откровения Иоанна Богослова» «агнца Откровения» Лазаря Каширского и другие [9, с. 101–106]. Кроме того, болезненный для Вселенского Православия греческий старостильный раскол также имеет признаки дисциплинарно-психологического, что делает данную группу одной из самых многочисленных по числу приверженцев [подробнее см.: 15].

Основываясь на вышеизложенной классификации, автор этих строк за последние годы исследовал и идентифицировал несколько сотен неканонических юрисдикций, описав историю и современное состояние неканонических групп XX–XXI века, действующих как на канонической территории Русской Православной Церкви, так и по всему миру. Результаты исследования получили высокую оценку и благословение от Первоиерарха РПЦЗ митрополита Восточно-Американского и Нью-Йоркского Илариона (Капрала) и были опубликованы в 2018 г. в 4-х томах [12; 13; 14; 15].

Вполне очевидно, что любая из предложенных классификаций в настоящее время не является окончательной и законченной и по каждой типологии вполне возможна самостоятельная работа.

Угрозы единству Православной Церкви, новые вызовы, связанные с соблазном отторжения верующих от канонической Церкви, возникновение огромного числа различных неканонических церковных юрисдикций остро ставят вопрос о развитии науки расколоведения и истории церковных расколов, систематизации и новой методике преподавания и усвоения данных знаний. Это должно укрепить священнослужителей и активных мирян в деле обращения и увещания лиц, отпавших в раскол, равно как и в совершенствовании церковно-приходской жизни, укоренению их в экклезиологическом сознании и верности идее Единства Православной Церкви.

Литература

1. Балагушкин Е. Г. Функциональные и смысловые типологии (применительно к исследованию новых религиозных движений) // Классификация религий и типология религиозных организаций. – М.: Изд. дом АТиСО, 2008. С. 61–70.
2. Бочков П., свящ., Мартышин Д., прот. Выбор веры: Церковь или идеология: классификация церковных расколов постсоветского периода: монография. – К.: ДП «Издательский дом «Персонал», 2011.
3. Бочков П. В., Мартышин Д. С. Аналитическое обеспечение изучения церковных расколов // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: Материалы межвузовской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых с международным участием. – Челябинск: Уральская Академия, 2013. С. 6–9.
4. Бочков П. В. Краткий обзор неканонических религиозных организаций XX–XXI вв. Идеологические направления и классификация // Таймырские чтения – 2012: Сборник докладов. – Часть 2. – Норильск, 2012. – С. 184–190.
5. Бочков Павел, свящ. История церковных расколов и расколоведения как дисциплин в системе высшего духовного образования Русской Православной Церкви // Труды Перервинской православной духовной семинарии. – М., 2014. – № 11. – С. 29 – 42.
6. Бочков Павел, свящ. Мартышин Дионисий, прот. «Дух революции» в Церкви. – СПб. «Алетейя», 2010.

7. Бочков Павел, священник, Мартышин Дионисий, прот. Сектантська психологія у Церкві // Персонал плюс. – № 25–26 (430–431), 22–28 червня. – 2011. – К., 2011. С. 9.
8. Бочков Павел, священник. Юрисдикционно-политические церковные расколы постсоветского периода. – М.: Эдиториал сервис, 2010.
9. Бочков Павел, священник, Мартышин Дионисий, протоиерей. История церковных расколов: основные понятия // ЕЛПШ. – Białystok, 2016. – Том 18. – С. 101–106.
10. Бочков Павел, священник. История «Американской Православной Католической Церкви». От миссии к расколу и регрессу // Труды Перервенской православной духовной семинарии. – М., 2015. – № 12. – С. 34 – 47.
11. Бочков Павел, священник. История «Святой Американской Православной Церкви». Под маской православия: раскол и эзотерика // Труды Перервенской православной духовной семинарии. – М., 2015. – № 13. – С. 111 – 121.
12. Бочков Павел, священник. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. – Т. 1: Политические расколы: монография. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – СПб.: Своё издательство, 2018.
13. Бочков Павел священник. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. – Т. 2: Реформаторские расколы: монография. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – СПб.: Своё издательство, 2018.
14. Бочков Павел, священник. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. – Т. 3: Идеино-национальные расколы. Непризнанные национальные юрисдикции: монография. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – СПб.: Своё издательство, 2018.
15. Бочков Павел, священник. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. – Т. 4: Греческий старостильный раскол и производные от него неканонические юрисдикции: монография. – СПб.: Своё издательство, 2018.
16. Бочков Павел, священник. Особенности курса канонического права: аспект преодоления церковных разделений // Богословско-исторический сборник. Юбилейный выпуск. – Калуга: Калужская духовная семинария, 2016. – С. 75–81.
17. Бочков Павел, священник. Революционно-реформаторские расколы. // Труды Київської Духовної Академії. – К., 2009. – № 10. – С. 376–394.
18. Васильева Е. Н. Типологии религиозных объединений: методологии и современные направления развития // Вестник Волгоградского государственного университета. – Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – № 2 (28). – Волгоград, 2015. – С. 54–61.
19. Вигилянский Владимир, прот. Раскол // Домовый храм святой мученицы Татианы при Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <http://st-tatiana.ru/2015/07/02/raskol/> – Дата доступа: 10.10.2019.
20. Воробьёв Владимир, прот. Единство Православной Церкви и искушение раскола сегодня // Единство Церкви: Богословская конференция 15-16 ноября 1994 г. – М., 1996. – С. 7 – 17.
21. Елишев С. О. Институт религиозных конфессий и организаций с позиций русской политологической школы // Электронное научное издание Альманах «Пространство и время» – Т. 1. – Вып. 2 // КиберЛенинка Научная электронная библиотека [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/institut-religioznyh-konfessiy-i-organizatsiy-s-pozitsiy-russkoj-politologicheskoy-shkoly> – Дата доступа: 10.10.2019.

22. Иванцов–Платонов А. М. Ереси и расколы первых трёх веков христианства. Изд. 2-е, испр. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
23. Игнатий (Брянчанинов), свт. Понятие о ереси и расколе // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. – Т. IV. – М.: Паломник, 2002. – С. 447 – 472.
24. Иларион (Троицкий), архиепископ, священномученик. Единство Церкви и Всемирная конференция христианства (Письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства) // Православие.Ru [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/illarion/ilarionchristconf.htm> – Дата доступа: 10.10.2019.
25. Иоанн Кронштадтский св. прав. Моя жизнь во Христе. – М.: Директ-Медиа, 2014. – Т. 2.
26. Кара-Мурза Сергей. Червь сепаратизма сожрал СССР // Наше Время. Первая еженедельная аналитическая газета [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <http://www.gazetanv.ru/article/?id=119> – Дата доступа: 10.10.2019.
27. Лещинский А. Н. Параллельные структуры в православии: генезис и противоречия в отношениях с поместными церквями // Религиоведение. – Благовещенск, 2009. – № 2. – С. 11–22.
28. Лещинский А. Н. Альтернативное православие (к постановке проблем изучения) // Ломоносовские чтения 2006: Россия в XXI в. и глобальные проблемы современности / Научная конференция. Сборник докладов / под общей ред. проф. Л. Н. Панковой. – М.: ТЕИС, 2006. – С. 55–57.
29. Лещинский А. Н. Альтернативное православие в религиозной ситуации России // Свобода религии, нравственность и ответственность в Российском обществе. – Заокский: Источник жизни, 2006. – С. 229–237.
30. Лещинский А. Н. Особенности отношения государств и международных правовых организаций к расколам в современном православии // Релігійна свобода. Збірник наукових статей з теми «Свобода релігії і демократія: старі і нові виклики». – К., 2010. – № 15. – С. 175–181.
31. Лещинский А. Н. Православие: типология церковных разделений // Ученые записки. – М.: РГСУ, 2009. – № 1. – С. 110–118.
32. Лещинский А. Н. Религия в изменяющейся России // Ученые записки. – М.: РГСУ, 2008. – № 1. – С. 138–139.
33. Лещинский А. Н. Типология церковных разделений в современном православии // Классификация религий и типология религиозных организаций. – М.: Изд. дом «АТИСО», 2008. – С. 96–105.
34. Лещинский А. Н., Погасий А. К. Типологизация и классификация церковных разделений в христианстве // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 91–101.
35. Мартышин Дионисий, прот., Бочков Павел, свящ. Церковь или политика: к истории возникновения «Киевского Патриархата». – К., «Послушник», 2015.
36. Махнач В.Л., проф. Культурология расколов // Единство Церкви: Богословская конференция 15–16 ноября 1994 г. – М.: Изд. ПСТБИ, 1996. – С. 30 – 38.
37. Новиков Андрей, прот. Об измышлениях раскольнического «киевского патриархата» // Самосвятские расколы в Украине. Статьи, свидетельства, богословские комментарии / Составление и редакция В. С. Анисимов. – К.: Пресс-служба УПЦ, 2012. – С. 149–180.
38. Погасий А. К. Церковные расколы в российском православии XIV - начала XX веков. Казань: МедДок, 2009.

39. Погасий А.К. Церковные расколы как социальный фактор // Вестник экономики, права и социологии. – Казань, 2011. – № 2. – С. 235 – 237.
40. Поспеловский Д. В. Тоталитаризм и вероисповедание. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2003.
41. Религиоведение: Словарь / ред. Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2007.
42. Слесарев А. В. Расколоведение. Введение в понятийный аппарат. – М.: Новоспасский мужской монастырь, 2012.
43. Солдатов Олександр. «Альтернативне» православ'я в сучасній Україні: типологія, походження, структура // Наукові записки Українського католицького університету. – Число XII. – Серія: «Богослов'я». – Вип. 6. – Львів, 2019. – С.273 – 304.
44. Суттнер, Ернст Кристоф. Церковні розколи і єдність Церкви / Пер. з нім. та наук. ред. Олега Турія. – Львів, 2007. – С. 15.
45. Федосеев Александр, прот. Расколы и современность. – М.: «Благословение», ООО «Техинвест-3», 2010.
46. Флоровский Георгий, прот. О границах Церкви / Путь. – Париж, 1934. – № 44 (июль–сентябрь). С. 15 – 26.

УДК 93/94

Филологи-выпускники Пензенской духовной семинарии

*С. С. Шигуров, священник,
А. Б. Шигурова
Пензенская духовная семинария*

Данная статья содержит краткий обзор жизни и творчества выпускников Пензенской духовной семинарии, прославившихся на филологическом поприще – писателей, переводчиков, литературоведов и лингвистов: А. С. Архангельского, И. А. Тихомирова, И. И. Введенского, И. И. Иллюстрова, А. А. Голубева, С. Н. Миловского, А.Н. Гвоздева, Б. К. Пашкова, Н.И. Ильминского.

***Ключевые слова:** духовное образование, словесность, Пензенская духовная семинария.*

Philologists who Graduated Penza Theological Seminary

*S. Shigurov, priest,
A. Shigurova
Penza Theological Seminary*

This article contains a brief overview of the lives and work of Penza Theological Seminary alumni, who became famous in their philological profession – writers, translators, literary scholars and linguists, namely A. Arkhangel'sky, I. Tikhomirov, I. Vvedensky, I. Illustrov, A. Golubev, S. Milovsky, A. Gvozdev, B. Pashkov, N. Ilminsky.

***Keywords:** spiritual education, literature, Penza Theological Seminary.*

Духовные образовательные учреждения Российской империи (училища, семинарии, академии) всегда были центрами широкого народного образования и просвещения. Выпускники этих школ чаще всего принадлежали к духовному сословию и потому занимали вакантные места священнослужителей или церковного причта. Однако некоторые воспитанники продолжали своё обучение в светских университетах. В связи с этим часть выпускников духовных учебных заведений оставила серьёзный вклад в светских научных, культурных, общественных сферах – они становились учёными, историками, писателями, государственными деятелями.

В данном обзоре предпринята попытка возродить память выпускников Пензенской духовной семинарии, прославившихся на филологическом поприще – писателей, переводчиков, литературоведов и лингвистов.

В 1872 году Пензенскую духовную семинарию окончил **Александр Семёнович Архангельский** (1854–1926) – литературовед, писатель, профессор истории русской литературы, член-корреспондент Императорской академии наук [1]. Появившись на свет в семье пензенского священника, первоначальное об-

разование он получил в Пензенском духовном училище, затем в семинарии (1867–1872) и в Казанском университете (1872–1876).

За свой научный труд «Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси» (СПб, 1882) он получил степень магистра русской словесности и был избран сначала доцентом (1882), а затем и экстраординарным профессором (1884) кафедры словесности Казанского университета. С 1887 года являлся действительным членом Общества любителей российской словесности, с 1899 года – председателем Казанского общества любителей отечественной словесности.

Через несколько лет, 28 мая 1890 года, А. С. Архангельский за своё исследование «Творения отцов Церкви в древнерусской письменности» был удостоен степени доктора истории русской литературы в Санкт-Петербургском университете, в 1904 году стал членом-корреспондентом Императорской академии наук, а в 1907 году получил звание заслуженного профессора.

Основной областью его научных интересов была древнерусская литература в её связи с византийской и западноевропейской средневековой литературой. Он много внимания уделял текстологии, публикации и расшифровке рукописных текстов.

А. С. Архангельскому принадлежат исследования творчества А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, С. Т. Аксакова и других русских писателей XIX в. Он принимал участие в создании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона.

В истории литературоведческой науки он вошел как создатель первого систематического курса по истории русской литературы XI – середины XVIII в. для высших учебных заведений («Из лекций по истории русской литературы»). Он же стал зачинателем такого научно-методического жанра, как семинарий.

После Октябрьской революции А. С. Архангельский продолжил свою просветительскую деятельность и стал одним из основателей Симбирского университета.

В 1870 году Пензенскую духовную семинарию окончил **Иван Александрович Тихомиров** (1852–1928) – известный просветитель, писатель, исследователь русских летописей [7].

Родившись 26 января 1852 года в семье священника с. Юдино Мокшанского уезда, он получил образование сначала в Пензенском духовном училище (1860–1866), а затем в духовной семинарии (1866–1870). Выйдя из семинарии на год раньше, он поступил в незадолго до этого основанный Санкт-Петербургский Императорский историко-филологический институт, готовивший учителей словесности, истории, географии, древних и новых языков.

В 1908 году И. А. Тихомиров становится преподавателем женской гимназии, а в 1912 году получает назначение директором Екатеринбургского учительского института.

Сфера научных интересов И. А. Тихомирова связана с исследованием русских летописей. Он активно сотрудничал с журналами «Вестник Европы», «Русское обозрение», «Древняя и Новая Россия», «Журналом министерства народного просвещения», издавал научные статьи: «О сборнике, именуемом Тверскою летописью» (1876), «О первой Псковской летописи» (1883 и 1890), «О Лаврентьевской летописи» (1884), «О Т.-пономаре, упоминаемом в синодальном списке

первой новгородской летописи» (1887), «О новгородских летописях» (1892), «О составе западно-русских, так наз. литовских летописей» (1901). И. А. Тихомирову принадлежит авторство «Атласа по всеобщей и русской истории» для отечественных гимназий.

Учился в Пензенской духовной семинарии и **Иринарх Иванович Введенский** (1813–1855) – русский переводчик, литературный критик, педагог [2, 3].

Будучи родом из священнической семьи, он сначала учился в Пензенском духовном училище (1821–1828), Пензенской и Самарской духовных семинариях (1828–1834). Ещё в училище он самостоятельно выучил английский, французский, немецкий, итальянский языки. В 1838 году И. И. Введенский поступил сразу на второй курс историко-филологического факультета Московского университета, а через два года перевёлся в Санкт-Петербургский университет также на филологическое отделение. С этого времени он становится активным сотрудником популярных в то время журналов «Современник», «Отечественные записки», «Библиотека для чтения», пишет рецензии на книги по истории, славистике, этнографии.

Однако большую известность И. И. Введенский получил именно как переводчик. Именно его перу принадлежат переводы романов Фенимора Купера «Зверобой» (1848), Шарлотты Бронте «Джейн Эйр» (1849), Чарльза Диккенса «Торговый дом под фирмой «Домби и сын» (1849–1850), «Замогильные записки Пиквикского клуба» (1849–1850), «Давид Копперфильд» (1851), а также Уильяма Теккерея «Базар житейской суеты» (1850).

И хотя современные переводчики усматривают недостатки, неточности переводов И. И. Введенского, именно ему принадлежит заслуга введения в круг интересов отечественных читателей многих классиков мировой литературы.

В 1866 году Пензенскую духовную семинарию окончил ещё один представитель священнического рода **Иакинф Иванович Иллюстров** (1845–1917?) – исследователь русских пословиц и поговорок, генерал [8, с. 142].

После завершения обучения в семинарии он поступил во II Константиновское военное училище, где получил звание подпоручика, после чего началась его военная карьера. Однако помимо служебной деятельности И. И. Иллюстров стал известен своими многолетними изысканиями по собиранию, публикации и изучению русских народных пословиц и поговорок (преимущественно юридического содержания).

Его трудам принадлежат издания «Сборник российских пословиц и поговорок» (1904), «Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках» (1910), которые ценились этнографами и фольклористами наравне со сборниками пословиц В. И. Даля. Последняя книга являлась настольной у Л. Н. Толстого.

В Пензенской духовной семинарии получили образование и некоторые писатели конца XIX – начала XX веков – Александр Алексеевич Голубев и Сергей Николаевич Миловский.

Отечественный публицист, археограф и исторический романист **Александр Алексеевич Голубев** (1836–1895) также был выходцем из священнической семьи с. Ломовка Мокшанского уезда [8, с. 92–93]. Планируя продолжить дело своих предков, в 1852 году он поступает в Пензенскую духовную семинарию (где сдружился с В. О. Ключевским).

В 1863 году А. А. Голубев был зачислен на юридический факультет Московского университета, где сразу же начал заниматься литературным творчеством. На основе фактов российской истории он создавал исторические и беллетристические произведения, принесшие ему писательскую известность и признание читателей: «Князь-раскольник», «Усбльская княгиня», «Самокрутка», «Княжна-витязь», «У стен обители», «Взболмученное болото», «Атаман Илюшка Пономарёв» и многие другие. Но триумфом А. А. Голубева-писателя стал его двухтомный роман-хроника «Бродячая вольница» (1890), посвящённый временам Степана Разина и событиям российской истории первой половины XVIII в.

В 1881 году по первому разряду окончил Пензенскую духовную семинарию **Сергей Николаевич Миловский** (1861–1911) – педагог, общественный деятель и самобытный писатель, бытописатель провинциального духовенства [4].

С. Н. Миловский родился 17 (29) сентября 1861 г. в семье настоятеля сельского храма в честь иконы Божией Матери «Тихвинская» с. Вороновка священника Николая Миловского и его супруги Александры Масловской. Известно, что во время обучения Сергея Миловского в ПДС её ректором являлся его двоюродный дядя по линии матери протоиерей Стефан Масловский.

Окончив впоследствии Казанскую духовную академию со степенью кандидата богословия, С. Н. Миловский был назначен преподавателем русского и церковнославянского языков в Лысковское духовное училище. Затем долгое время был смотрителем духовных училищ в Нижегородской и Вятской губерниях.

Широкую известность С. Н. Миловскому принесло литературное творчество. Первое его произведение – очерк «На поповом дворе» – было опубликовано в девятом номере журнала «Русское богатство» за 1895 г., за подписью «С. Елеонский». В последующие годы в крупнейших российских журналах «Вестник Европы», «Образование», «Нива», «Современный мир», «Журнал для всех», а также в газетах печатались многие рассказы С. Н. Миловского (С. Елеонского). Среди них – «Неизреченный свет», «Папаша-крестный», «Грубиян», «Зарок», «Огорчение», «Юбилей», «Ссора», «Высший ум», «Пьяноборцы», «Под опекой», «Формуляр», «Стерлядь» и другие. Их героями чаще всего становились незаметные сельские священники, вся жизнь которых так же, как и жизнь их отцов и дедов, была посвящена пастырскому труду.

Писатель не идеализировал своих героев, подмечая и описывая их недостатки, борясь с несправедливостью, чиновничьим произволом, самоуправством местных купцов и земских деятелей. Это явилось причиной недовольства деятельностью С. Н. Миловского со стороны губернских и уездных властей. Поэтому при публикации произведений в местных газетах С. Н. Миловский скрывал своё имя, подписывая рассказы и очерки разными псевдонимами: «Старцев», «Спирит», «Млит», «Обыватель», «Павлов», «Шиханов», «Служитель», «Горюн», «Провинциал», «Пеплов» и др.

Одно время Миловский был наставником молодого Максима Горького и другом Владимира Галактионовича Короленко, который, скорее всего, и предложил ему псевдоним «Елеонский».

Творчество С. Н. Миловского часто сравнивали с творчеством А. П. Чехова, главными героями которого тоже были «маленькие люди». «Прикамский Чехов» – так называли Миловского современники.

Среди выпускников Пензенской духовной семинарии есть и выдающиеся ученые-лингвисты А. Н. Гвоздев, Б. К. Пашков и Н. И. Ильминский.

В 1913 году Пензенскую духовную семинарию окончил **Александр Николаевич Гвоздев** (1892–1959) – известный лингвист, психолог и педагог начала XX в. [5, с. 98–100; 8, с. 86].

Будучи выходцем из священнической семьи и получив образование в Пензенской духовной семинарии, он в 1913 году поступил на историко-филологический факультет Варшавского университета. Через 2 года перевелся в Москву и завершил своё образование уже в Московском государственном университете в 1918 году, после чего вернулся в Пензу, где стал изучать пензенские говоры и на этой основе опубликовал «Диалектологический атлас Пензенской губернии». Это был первый региональный диалектологический атлас.

В основном к пензенскому периоду относятся и исследования А. Н. Гвоздева по детской речи. Они составляют одну из самых оригинальных сфер его наследия и признаются явлением уникальным в мировой лингвистической практике.

В 1938 году по совокупности работ А. Н. Гвоздеву без защиты диссертации была присвоена учёная степень кандидата филологических наук. В 1943 году он защитил докторскую диссертацию «Формирование у детей грамматического строя русского языка» и получил степень доктора филологических наук.

А. Н. Гвоздев – основоположник Самарской научной лингвистической школы; автор первого в стране вузовского учебника «Современный русский литературный язык» (М., 1958, 1961, 1967–1968, 1973), по которому учились многие поколения советских филологов; пионер в области исследования детской речи; специалист в области фонетики и фонологии, орфографии, стилистики, диалектологии, грамматики; автор 100 научных работ, в их числе – 14 книг, которые неоднократно переиздавались и были переведены на многие языки.

У истоков университетского Китаеведения стоял другой выпускник Пензенской духовной семинарии – выдающийся русский синолог **Борис Климентьевич Пашков** (1891–1970) [5, 142–144].

Родился Б. К. Пашков в крестьянской семье в Пензенской губернии, с 1902 года учился в духовном училище, затем – в Пензенской семинарии (1913). Во время учёбы он интересовался западноевропейскими и древнееврейскими языками, классической филологией. В 1913 году поступил сразу на маньчжурско-китайское и японско-китайское отделения Восточного института во Владикавказе. После окончания Восточного института в 1917 году изучал монгольский и корейский языки.

Уже во время учёбы в институте он занимался преподавательской деятельностью в средних учебных заведениях, а после его окончания в 1919 году начал преподавать в Иркутском государственном университете.

В разные годы Б. К. Пашков работал в высших учебных заведениях Владивостока, Саратова, Москвы. Ему принадлежит более 50 теоретических научных трудов. Он защитил докторскую диссертацию «Синтаксис маньчжурского простого предложения» (1950 г.), которая стала ценным научно-практическим пособием. Его интересовали вопросы изучения корейского и калмыцкого языков, древнейшие диалекты китайского языка и другие вопросы языкознания. Все эти годы он активно вёл преподавательскую деятельность, подготовил сотни

специалистов в области китайского, корейского, калмыцкого, маньчжурского и монгольского языков.

До настоящего времени он остается непререкаемым авторитетом в области отечественного востоковедения.

В 1842 году Пензенскую духовную семинарию окончил **Николай Иванович Ильминский** (1822–1891) – выдающийся миссионер, востоковед, педагог, просветитель народов Поволжья, «апостол кряшен» [5, 137–138]. Он также происходил из духовного сословия – семьи протоиерея Никольской церкви Пензы – и после семинарии, в числе лучших её выпускников, продолжил своё обучение в Казанской духовной академии (1846), которую окончил со степенью магистра богословия и в которой был оставлен преподавателем естественных наук и турецко-татарского языка. Изучение языков становится для него приоритетным. Для лучшего освоения татарского языка он даже поселяется в татарской слободе и вскоре входит в состав комиссии по осуществлению татарского перевода Нового Завета.

Командированный в 1850 году в Петербург, он позднее отправляется в длительную поездку по странам Ближнего Востока. После этой поездки Н. И. Ильминский становится специалистом в области теологии, филологии, истории и этнографии народов Востока. Вскоре после этого он становится преподавателем арабского и турецкого языков на миссионерском отделении при Казанской духовной академии.

Очень серьёзно Николай Иванович Ильминский занимался изучением церковнославянской письменности (он знал церковнославянский язык в совершенстве и подготовил учебные пособия по нему для церковноприходских школ) и переводами христианских богослужебных книг на татарский язык. Н. И. Ильминский основал Казанскую инородческую учительскую семинарию, а потом был назначен её директором.

Педагогическая и миссионерская деятельность становится делом его жизни. По его инициативе в Казани открывается частная школа для крещёных татарских детей. Своими трудами, в частности «Беседами о народной школе» (Петербург 1889 г.), он внёс весомый вклад в развитие православной педагогики, который высоко оценил Обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев. Н. И. Ильминского он ставил в один ряд со святителем Макарием (Вениаминовым), просветителем Алеутским, преподобным Макарием Алтайским, епископом Дионисием Якутским. О педагогической деятельности Н. И. Ильминского К. П. Победоносцев оставил следующее воспоминание: «Ильминский был идеальным педагогом. Он относился недоверчиво, иногда отрицательно, к новейшим теориям, возводимым в обычный ныне всюду «курс педагогики», читаемый нередко кем попало, по кое-каким книжкам. Сам он обладал самым существенным секретом всякой истинной педагогики – умением войти в душу другого человека, с её мирозерцанием, привычками и наклонностями» [6].

Н. И. Ильминский способствовал распространению русского языка среди народов Поволжья, Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии и Казахстана. Именно ему принадлежит сложнейшая работа по составлению кириллического алфавита чувашского, татарского, удмуртского, мордовского, якутского и других язы-

ков народов Российской Империи. За эту работу он был удостоен звания члена-корреспондента Петербургской Академии Наук.

В январе 2015 года по благословению митрополита Казанского и Татарстанского Анастасия комиссией по канонизации святых Казанской епархии был начат сбор материалов для канонизации Николая Ильминского в лике местночтимых святых.

Рассмотренная плеяда словесников, прославившихся своими трудами в области филологии на общероссийском и международном уровнях, являет собой бесспорное свидетельство не только влияния пензенского учебного заведения на духовное развитие региона, но и отражает вклад семинарии в отечественную и мировую светскую науку.

Литература

1. Архангельский А.С. Биография // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор». Наука о литературе и фольклоре. Personalia. – М., 2002.

2. Введенский И. И. // Левин Ю. Д. Русские переводчики XIX в. и развитие художественного перевода. – Л.: Наука, 1985.

3. Введенский И. И. // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. – М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1962. – т. 1.

4. Запорожцева Н. С. Тайны сарапульского зрителя: [повесть о писателе С. Н. Миловском-Елеонском]. – Сарапул, 2016. – 263 с.

5. Лингвисты Пензенского края: Хрестоматия-практикум / Авт.-сост. Г. И. Канакина, Л. Б. Гурьянова, И. Г. Родионова; Под ред. Г. И. Канакиной. – Пенза: ПГПУ им. В. Г. Белинского, 2008. – 278 с.

6. Победоносцев К. П. Из воспоминаний об Н. И. Ильминском // «Русский Вестник», февраль, 1892 [Эл. ресурс]. // URL: <http://www.golubinski.ru/academia/robedonos.htm>

7. Рушанин В. Я. Иван Александрович Тихомиров. Возвращение забытого имени. – Челябинск: Издательство Игоря Розина. 2016. – 432 с.

8. Тюстин А. В., Шишкин И. С. Пензенская персоналия. Славу Пензы умножившие: В 3 т. – Т. 1 (А-Л): [биограф. слов.] – Пенза, 2012. – 208 с.

9. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890–1907.

Наши авторы

Ю. Б. Алешкова – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и теологии философско-богословского факультета АНО ВО «РПУ св. Иоанна Богослова»

П. В. Бочков – священник, кандидат богословия, Институт современных гуманитарных исследований.

Т. В. Буклакова – аспирант Московского государственного областного университета

А. В. Ворохобов - кандидат богословия, канд. филос. н., доцент, проректор по научной работе Нижегородской духовной семинарии

А. В. Горайко – преподаватель Пензенской духовной семинарии

Н. Е. Горбатовский – преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Т. Г. Дорофеева – преподаватель Пензенской духовной семинарии

А. Ильиных, протоиерей – магистрант Санкт-Петербургской Духовной Академии

С. Исайчев, диакон – студент Пензенской духовной семинарии

Н. Н. Кузьминов - кандидат психологических наук, доцент кафедры начального образования Московского государственного областного университета

П. Д. Мельников – студент Пензенской духовной семинарии

С. Д. Морозов – доктор исторических наук, профессор Пензенского государственного университета архитектуры и строительства

А. Е. Мякинин, протоиерей – кандидат богословия, первый проректор Нижегородской духовной семинарии

Ю. О. Насонов – студент Пензенской духовной семинарии

А. В. Овцынов, протоиерей – клирик Пензенской епархии

Л. В. Рассказова – кандидат культурологии, заслуженный работник культуры Пензенской области, научный сотрудник комиссии по канонизации Пензенской епархии

Н. В. Саратовцева – кандидат педагогических наук, доцент кафедры «Педагогика и психология» Пензенского Государственного Технологического Университета

Я. Г. Хижняк – преподаватель Пензенской духовной семинарии

С. С. Шигуров, священник – магистрант Пензенской духовной семинарии

А. Б. Шигурова – кандидат филологических наук, доцент кафедры «Церковной истории и философии» Пензенской духовной семинарии

**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 – 75143 от 19.02.2019, ISSN 2410-0153). Территория распространения журнала – Российская Федерация. Издается четыре 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:

- Библистика
- Религиоведение
- Богословие
- Религиозная философия
- Церковь и история России
- Православие и русская культура
- Православие и русская образованность
- Церковь и современная Россия
- Жизнь духовного учебного заведения

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 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 гарнитуры, ее файл необходимо предоставить в редакцию.
 - Сведения об источниках приводятся нумерованным списком в алфавитном порядке после заголовка Литература (автор, название 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.
 8. Текст статьи, сообщения, рецензии предоставляется в электронном и в распечатанном виде. Рукопись должна быть подписана авторами и направлена по адресу: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 8 (8412) 20-95-05, 20-94-99; e-mail: science@seminariapenza.ru, редакция журнала «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» (протоиерей Вадим Ершов; 8-903-324-09-03)

**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 – 75143 от 19.02.2019
Периодичность издания – четыре номера в год

Выпуск 3 (13) 2019



Ответственный редактор: протоиерей Вадим Ершов
Корректор номера: Моисеева Е.С.

Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Адрес издателя и редакции: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 20-95-05,
20-94-99

e-mail: science@seminariapenza.ru

Тираж: 300 экземпляров

Журнал распространяется бесплатно

Подписано в печать 09.10.2019. Формат 60x84 1/8.
Бумага ксероксная. Печать трафаретная.
Усл.печ.л. 12,56. Заказ № 19/12. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А. Ю.
440600, г. Пенза, ул. Кирова, 49, оф. 3.
Тел.: (8412) 56-37-16.