



НОВОСИБИРСКИЙ ВРЕМЕННОК

ЭЛЕКТРОННЫЙ ЖУРНАЛ

ПРИЛОЖЕНИЕ К «БОГОСЛОВСКОМУ СБОРНИКУ»
НОВОСИБИРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

№ 1 • 2020

Адрес редакции: 633103,
Новосибирская область,
г. Обь, Военный городок, 127

Телефон: 8 (383) 2952189

Email: npds@yandex.ru

Сайт: dsnsk.ru

Учредитель и издатель: Новосибирская
православная духовная семинария

Издается с 2020 года

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Митрополит Новосибирский и Бердский **Никодим**

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Протоиерей **Павел Кизюн**, ректор Новосибирской православной духовной семинарии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Протоиерей **Борис Пивоваров**, доктор богословия

Леонид Григорьевич Панин, профессор, доктор филологических наук

Протоиерей **Александр Реморов**, кандидат богословия

Вадим Викторович Журавлев, кандидат исторических наук

Иеромонах **Платон (Флах)**, кандидат философских наук

Протоиерей **Дмитрий Цыплаков**, кандидат философских наук

Елена Леонидовна Сузрюкова, кандидат филологических наук

Евгения Владиславовна Комлева, кандидат исторических наук

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии	4
К читателям	5
Приветственное слово Митрополита Новосибирского и Бердского Никодима на открытии Свято-Николаевских чтений 15 октября 2020 года.....	6
<i>Протоиерей Борис Пивоваров. Церковное богословие и проблемы совершенствования богословского образования</i>	<i>7</i>
Православная антропология	23
<i>Священник Роман Алексеевский. Учение преподобного Порфирия Кавсокаливита о молитве Иисусовой</i>	<i>24</i>
<i>Михаил Валерьевич Бейлин. Религиозная институционализация как система нормативного и социального контроля</i>	<i>29</i>
<i>Сергей Александрович Колесников. Богословские и философские основания христианского хозяйствования в трудах протоиерея Сергея Булгакова.....</i>	<i>35</i>
<i>Максим Анатольевич Овчинников. Изучение душепопечения в православии и пятидесятничестве: обзор историографии</i>	<i>40</i>
Библеистика	46
<i>Священник Владимир Грицевич. Образ Авраама в межзаветный период.....</i>	<i>47</i>
Литургика	50
<i>Диакон Антон Щелёткин. Дневные часы и их молитвы в древнерусском богослужении студийского периода</i>	<i>51</i>
Церковная история и церковное краеведение.....	60
<i>Священник Константин Беспалов. Проектирование, закладка, строительство и освящение домовой церкви при Омском среднем сельскохозяйственном училище</i>	<i>61</i>
<i>Диакон Дмитрий Кремнев. К вопросу об открытии в г. Барнауле женского епархиального училища в начале XX века</i>	<i>68</i>
<i>Сергей Владимирович Ряполов. «Его имя было синонимом философа»: личность, жизнь и философия отца Феофана (Авсенева)</i>	<i>75</i>
<i>Мария Яновна Федотова. Выпускники и преподаватели Владимирской духовной семинарии — основоположники регионального краеведения.....</i>	<i>82</i>
<i>Иван Васильевич Петров. Православное духовенство Северо-Запада России в 1944 году: объединение после оккупации и блокады</i>	<i>87</i>
<i>Протоиерей Михаил Фаст. Жизнь, подвиг и поэзия святой новомученицы Татианы Томской</i>	<i>93</i>
Православие и русская литература.....	99
<i>Станислав Маркович Ермоленко. Богословский догмат и «литературный факт»: о роли православных вероучительных истин в структуре древнерусского текста (на примере Толковой Палеи).....</i>	<i>100</i>
Православие и образование.....	105
<i>Ирина Васильевна Сергеева. Опыт духовно-нравственного воспитания молодежи в Российском университете транспорта</i>	<i>106</i>

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

К ЧИТАТЕЛЯМ

Уважаемые читатели!

В этом непростом году Новосибирская православная духовная семинария начинает издание собственного журнала. Журнал называется «Новосибирский временник» и содержит статьи участников состоявшейся 15–16 октября сего года Всероссийской конференции «Свято-Николаевские чтения».

В августе 2020 года в свет вышел «Новосибирский богословский сборник», ежегодник семинарии с 15-летней историей, который с 2013 года издается на основе богословских трудов сотрудников нашего духовного учебного заведения. За это время сложилась определенная традиция, замечательная история подготовки научных публикаций, которая, Богу содействующу, будет продолжена и в выпусках настоящего журнала. Среди задач Новосибирской православной духовной семинарии — не только подготовка священнослужителей, но и развитие церковного богословия и питающихся от его корней гуманитарных научных направлений. Эти задачи шире географических рамок новосибирского региона: они включены в общий всероссийский поток обновления гуманитарных исследований в русле традиционных для России духовных ценностей. Решение их порой требует новых подходов и форматов, отвечающих вызовам современности. В связи с этим научный журнал семинарии будет издаваться в электронном формате и будет доступен на сайтах Новосибирских духовных школ и отдельном сайте журнала.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО МИТРОПОЛИТА НОВОСИБИРСКОГО И БЕРДСКОГО НИКОДИМА НА ОТКРЫТИИ СВЯТО-НИКОЛАЕВСКИХ ЧТЕНИЙ 15 ОКТЯБРЯ 2020 ГОДА

Сердечно приветствую всех участников первых Свято-Николаевских чтений, собравшихся очно и дистанционно на Всероссийскую научно-практическую конференцию Новосибирской православной духовной семинарии.

Научная жизнь — основа качественного образовательного процесса и особенно образования богословского. Подлинное богословие и наука всегда шли рука об руку: святитель Московский Филарет писал, что «...вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством». Конечно, особые отношения складываются у богословия с гуманитарным знанием. Социальная концепция Русской Православной Церкви подчеркивает, что «...религиозное мировоззрение не может быть отвергнуто как источник представлений об истине, а также понимания истории, этики и многих других гуманитарных наук, которые имеют основание и право присутствовать в системе светского образования и воспитания, в организации общественной жизни. Только совмещение духовного опыта с научным знанием дает полноту ведения». Укрепить контакты светской гуманитарной науки с представителями богословского знания призваны церковно-научные мероприятия, одним из которых являются Свято-Николаевские чтения.

В центре города Новосибирска, основанного в 1893 году как город Новониколаевск, расположена часовня в честь великого святого, особенно почитаемого в русском народе — святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских. Чтения, проводимые ныне в центре духовного образования Новосибирской митрополии, которым является семинария, призваны стать точкой единения образования светского и духовного, гуманитарной и богословской науки.

Уверен, что для решения такой важной задачи имеются все предпосылки. Желаю участникам конференции успешной и плодотворной работы, которая, Богу содействуя, должна продолжиться и по окончании настоящего мероприятия. Надеюсь, что подобного рода форумы станут регулярными и послужат укреплению науки и духовно-нравственной культуры в России.

Протоиерей Борис Пивоваров

ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПРОБЛЕМЫ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В статье раскрывается богословское обоснование тезиса «православное богословие — это церковное богословие». При этом рассматривается актуальная задача духовных школ Русской Православной Церкви — определение круга источников церковного богословия, представление путей и методов освоения их через изучение Священного Писания, Священного Предания и Церковной истории в святоотеческом духе. Церковное богословие предлагается в качестве основы для совершенствования богословского образования. Излагается концепция богословского образования, построенная на основе церковного богословия, на призывах лучших профессором МДА середины XX века к «оцерковлению богословских предметов» (выражение проф. Василия Сарычева). Изучаемые в семинариях богословские учебные дисциплины могут органично входить в состав следующих комплексных учебных курсов: литургическое богословие, святоотеческое богословие, историческое богословие, апологетическое богословие. В статье также рассматривается ряд современных проблем, в числе которых — педагогическая подготовка к пастырскому служению в сфере образовательной деятельности Русской Православной Церкви, богословское образование и интернет и др. Приводятся примеры обращения богословов, священнослужителей и иерархов к церковному богословию как к основе богословского образования.

Ключевые слова: церковное богословие, концепция богословского образования, совершенствование богословского образования, духовное образование в православной семинарии

Вступление Тезис **«православное богословие — это церковное богословие»** для православного христианина, на первый взгляд, не требует объяснений или доказательств. Однако при тщательном изучении богословского наследия Русской Православной Церкви XIX–XX веков, при системном анализе состояния нынешнего богословского образования утверждение **«православное богословие — это церковное богословие»** требует четкого богословского обоснования.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 года, подчеркнув, что богословское образование является приоритетной общецерковной задачей, своим определением **«О задачах Церкви в области богословского образования»** указал к предстоящему Поместному Собору разработать **детальную концепцию, которая могла бы явиться основанием новой системы богословского образования**. Более того, Собор выразил пожелание, чтобы внедрение этой системы, с помощью Божией, осуществилось до конца 20-го столетия.

Пункт 2-й этого соборного определения при этом гласил:

«Новая система богословского образования должна включать в себя лучшее, что было присуще дореволюционной системе и что существует в современном отечественном и зарубежном опыте православного богословского образования».

Как мы видим, **задача разработки концепции, которая могла бы явиться основанием новой системы богословского образования**, была поставлена Русской Православной Церковью еще в 1994 году. Но путь к решению этой важнейшей заботы Церкви в области богословского образования оказался непростым и нелегким...

Что такое церковное богословие? Слово сочетание **«церковное богословие»** впервые встречается у Евсевия Памфила — современника и биографа святого Константина Великого, участника Первого Вселенского Собора, автора «Церковной истории». В конце 30-х годов IV века епископ Евсевий написал сочинение **«Церковное богословие»** (Ἐκκλησιαστικὴ θεολογία). Это сочинение, направленное против Маркема, епископа Анкирского, отнюдь не содержало в себе то, что было обещано в его названии. Евсевий Памфил, замечательный историограф, не был авторитетным учителем Церкви. Может быть, поэтому забылось даже название этого сочинения.

Почти забытое определение **«церковное богословие»** оказалось востребованным русской православной богословской наукой в начале XX века. И востребовано оно было именно тогда, когда возникла острая потребность отличать **православное богословие** как богословие Церкви Христовой Православной от **богословия вообще**, то есть от произвольного и (или) совсем не православного употребления термина **богословие**.

Заслуга введения в академическое богословие термина **церковное богословие** принадлежит одному из выдающихся богословов Русской Православной Церкви, замечательному патрологу и церковному историку профессору Санкт-Петербургской духовной академии **Николаю Ивановичу Сагарде (1870–1942/43)**¹.

Н.И. Сагарда, читавший в 1905–1918 годах в академии лекции по патрологии, считал, что священномученик Ириней Лионский († ок. 202) «как богослов превосходит всех предшествовавших ему писателей послеапостольского времени». «Он первый представил цельное воззрение на отношение между Богом и миром, раскрытое из собственных принципов хри-

¹ Степень доктора церковной истории этот выдающийся патролог получил в мае 1917 года за сочинение «Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие» (1-е изд. Пг., 1916; переизд.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Воскресение, 2006). Свое земное поприще Н.И. Сагарда, вероятно, окончил в оккупированном фашистами Киеве в 1942 или 1943 году.

стианской веры, и установил основные начала **церковного богословия**, которые в существенном остаются неизменными на все последующие времена»¹.

Рассматривая учение священномученика Иринея Лионского о Боге, Н.И. Сагарда писал, что «понятие о Боге занимало выдающееся положение в споре между **церковным богословием** и **гностицизмом**; в этом именно пункте наиболее ясно выступает особенность **словосочетания** и их различие от **церковного учения**»².

Говоря о богословском наследии святителя Афанасия Великого, Н.И. Сагарда не только указывает на «тесное родство и согласие сотериологических воззрений святых Иринея и Афанасия», но и подчеркивает, что «святитель Афанасий ввел в богословскую науку александрийцев новую струю и этим дал **церковному богословию** новый отпечаток и направление, которыми определен был существенный характер всей последующей церковной богословской науки»³.

Вершиной **церковного богословия** Никейской эпохи явились творения святителя Григория Богослова. Вспомним его пять **слов о богословии** (слова 27, 28, 29, 30 и 31). Н.И. Сагарда, указывая, что «богословием» (в теснейшем смысле слова) тогда признавалось учение о Боге едином по существу и троичном в Лицах, в сочетании с христологией, подчеркивает, что святитель Григорий Богослов в раскрытии троической веры и богочеловечества Иисуса Христа «достиг такой высоты, что по справедливости назван **великим церковным Богословом**»⁴.

Так выдающийся патролог Н.И. Сагарда возвратил в богословский оборот ключевой для православной богословской науки термин — **церковное богословие**.

Словосочетание **церковное богословие** употреблял профессор Московской духовной академии Анатолий Алексеевич Спасский (1866–1916)⁵ в своем исследовании «История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов». Как и Н.И. Сагарда, А.А. Спасский этим словосочетанием характеризовал строго церковное вероучение в сравнении с претендующими на христианское вероучение философскими воззрениями и системами.

Вслед за Н.И. Сагардой и А.А. Спасским словосочетание **церковное богословие** стал употреблять в своих богословских трудах и протоиерей Георгий Флоровский. В законченных к 1936 году очерках «Пути русского богословия» это словосочетание употребляется автором несколько раз. Первый раз — при описании реформы богословского образования во втором десятилетии XIX века, когда «среди крайностей мистических и философских увлечений, с одной стороны, и опасений или подозрений, с другой, постепенно обозначается узкий и горный путь **церковного богословия**»⁶.

Второй раз протоиерей Георгий Флоровский говорит о церковном богословии, когда анализирует введение в духовных школах академического Устава 1869 года. «Казалось, что в том попросту и состоит очередная задача новой русской науки, чтобы “догнать” западное просвещение. Получается, что у нас богословствовали скорее как бы по западнической или западной инерции, а не из внутренней потребности и убеждения. Почти забывали, что строить предстоит **церковное богословие**, а не богословие вообще»⁷.

Епископ Волоколамский Питирим (Нечаев; впоследствии — митрополит) на богословском собеседовании между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии, проходившем в октябре 1963 года в Троице-Сергиевой Лавре, выступил с док-

¹ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 403.

² Там же. С. 398.

³ Там же. С. 611–612.

⁴ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века... С. 663.

⁵ Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. С. 48, 117, 223, 232.

⁶ Флоровский Г. (прот.) Пути русского богословия. 4-е изд. с предисловием прот. И. Мейендорфа. Paris: YMCA-Press, 1988. С. 146.

⁷ Там же. С. 364.

ладом «**Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века**». В этом докладе владыка Питирим утверждал, что вероучение Православной Церкви имеет непрерывную традицию и свято сохраняет преемственность от века святых апостолов и отцов Церкви. При этом он не рассматривал Священное Писание и Священное Предание как два обособленных источника Божественного Откровения, а утверждал, что «Священное Писание и Священное Предание в совокупности служат богооткровенным источником **церковного богословия**»¹.

Завершая краткий экскурс в историю термина **церковное богословие**, следует указать статью «Богословие», помещенную в V томе «Православной энциклопедии»². Здесь термин «**богословие**» (Θεολογία) рассматривается в разных аспектах: как таинство соединения с Богом, как путь непрерывного восхождения к боговедению, в статье имеется раздел «Богословие и философия», также говорится об апофатическом и катафатическом богословии, о богословии и Предании, о богословии в истории Церкви, о богословских дисциплинах. При этом автор статьи протоиерей Владимир Шмалий в разделе «Богословие и Предание» связывает богословие с литургической жизнью Церкви, с церковными таинствами. «**Церковное богословие, так же как и сама Церковь и ее Предание, сверхисторично по содержанию и одновременно исторично по форме передачи**»³.

Как мы видим, **церковное богословие** выражается во всем многообразии церковно-литургической жизни. Через благодатную церковно-литургическую жизнь все чада Церкви как Христовы ученики (так поначалу и назывались христиане) обучаются вере и жизни православной, не теоретическому, а живому, опытному **церковному богословию** — как надлежит веровать, молиться и жить, чтобы спастись и достигнуть воскресения в жизнь вечную.

В духовной же школе (семинарии, академии) **церковное богословие** изучается через освоение **источников церковного богословия**. Определить круг источников церковного богословия, показать пути и методы освоения их через изучение Священного Писания, Священного Предания и церковной истории в святоотеческом духе — это и есть актуальная, хотя и не новая задача духовных школ Русской Православной Церкви.

Проблема оцерковления учебных богословских дисциплин (предметов)

Чтобы лучше понять смысл словосочетания «церковное богословие», следует вспомнить об исключительно важном богословском докладе профессора МДА **Василия Дмитриевича Сарычева** (1904–1980)⁴, много лет преподававшего догматическое богословие. Доклад называется «**Задачи русской духовной школы**». В сокращении он был опубликован в «Журнале Московской Патриархии»⁵.

Появление доклада далеко не случайно. В конце Великой Отечественной войны в стране началось восстановление жизнедеятельности духовных школ Русской Церкви. В СССР более четверти века не было духовных семинарий и академий. В 1940–1950-е годы назрела необходимость восстановления преподавания церковных дисциплин в новооткрытых духовных школах Русской Церкви. Тогда и встала задача совершенствования преподавания учебных богословских дисциплин (предметов). В 1962 году доцентом МДА Василием Дмитриевичем Сарычевым был представлен доклад «Задачи русской духовной школы». Этот доклад, прочитанный автором 27 мая в МДА на встрече русских богословов с делегацией греческих богословов, остается актуальным до настоящего времени.

Появление доклада далеко не случайно. В конце Великой Отечественной войны в стране началось восстановление жизнедеятельности духовных школ Русской Церкви. В СССР более четверти века не было духовных семинарий и академий. В 1940–1950-е годы назрела необходимость восстановления преподавания церковных дисциплин в новооткрытых духовных школах Русской Церкви. Тогда и встала задача совершенствования преподавания учебных богословских дисциплин (предметов). В 1962 году доцентом МДА Василием Дмитриевичем Сарычевым был представлен доклад «Задачи русской духовной школы». Этот доклад, прочитанный автором 27 мая в МДА на встрече русских богословов с делегацией греческих богословов, остается актуальным до настоящего времени.

¹ Питирим (Нечаев; еп.). Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. Сб. 5. М.: Изд. Московской Патриархии, 1970. С. 213.

² Шмалий В. (свящ.). Богословие // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2002. С. 515–520.

³ Там же. С. 519.

⁴ Перед кончиной принял монашеский постриг (с сохранением имени Василий).

⁵ Сарычев В. Задачи русской духовной школы // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 9. С. 70–78.

В своем докладе В.Д. Сарычев отмечал: «Дух истинной церковности должен прививаться всеми дисциплинами, входящими в состав богословского образования. Церковное богословие имело и имеет целью прежде всего воспитать и образовать священнослужителей, способных быть добрыми, хорошими пастырями»¹.

11

«Забвение спасительной цели в богословских дисциплинах способствовало нарушению их внутреннего единства. Многие богословские труды, принятые как руководства в системе духовного образования, были отвлеченны; в лучшем случае они способствовали развитию формального мышления, но по существу были далеки от своей главной задачи — воспитания истинного христианина, разум которого просвещен верою»².

Говоря о необходимости совершенствования богословского образования, Василий Дмитриевич выступал против искусственного разграничения богословских дисциплин:

«Если прежде богословские, церковно-практические и церковно-исторические дисциплины были резко разграничены, то теперь они должны объединиться по внутренней направленности, определяющей их действительную церковность.

Признаком церковности является наличие прямо или косвенно выраженного веро- и нравочужения в каждой дисциплине духовного образования, то есть соприкосновение ее в той или иной мере с истинами христианского богословия. Иначе говоря, все науки духовного образования должны быть по возможности духовны. Если выразить обобщение проблемы русского православного богословия, то это будет означать одухотворение, возвышение богословской мысли и вместе с тем придание отечески-богословского характера всем дисциплинам христианского образования»³.

Как отмечал В.Д. Сарычев, о необходимости «оцерковления» всех богословских дисциплин в свое время заботился митрополит Московский Филарет (Дроздов), «проникший, по разуму святых отцов, в глубину многих вопросов богословия». Заботился об этом и епископ Феофан Затворник, «построивший на святоотеческой основе свое нравственно-догматическое и экзегетическое богословие». О необходимости «оцерковления» всех богословских дисциплин, как говорил Василий Сарычев, проявлял заботу и Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей I (Симанский).

В своем докладе В.Д. Сарычев подчеркивал: «"Оцерковление" богословских дисциплин должно стать христианским долгом каждого работника духовной школы, которая через это сможет лучше выполнить свое назначение — воспитание истинных служителей Церкви и дальнейшее развитие православного богословия»⁴.

Следует вновь сказать, что доклад «Задачи русской духовной школы», прочитанный Василием Дмитриевичем Сарычевым, остается актуальным до настоящего времени потому, что по-прежнему актуальной является задача оцерковления богословских дисциплин.

Чтобы совершалось оцерковление учебных дисциплин в духовных школах, необходима постоянная обращенность к источникам церковного богословия, свидетельствующим о спасительной вере Церкви.

Таким образом, **основная учебная задача** учащихся и учащихся духовных школ — уяснив круг, характер и взаимосвязь источников церковного богословия, преподавание богословских предметов строить на этих церковных основаниях.

Вполне понятно, что духовная школа должна иметь широкий круг учебных предметов, и студенту необходимо изучать многое. Но при этом не следует забывать слова апостола Павла

¹ Там же. С. 75.

² Там же. С. 71–72.

³ Сарычев В. Задачи русской духовной школы... С. 77–78.

⁴ Там же.

«**Вся же искушающе, добрая держите**» (1 Фес. 5:21). То есть: «Все испытывайте, хорошего держитесь». Изучать можно многое, но при этом держаться надо церковного богословия.

А **главная воспитательная задача** духовной школы — помочь обучающимся усвоить свидетельства церковного богословия, сделать их своими, родными, всегда необходимыми. Если же выпускник духовной школы не полюбил богослужение, не навьк постоянно обращаться к Священному Писанию, если не сроднился со святоотеческими творениями, то его духовное образование вряд ли можно считать полноценным.

Церковное богословие как основа для совершенствования богословского образования

35 лет тому назад, в 1985 году, праздновалось 300-летие МДА. На проходившей по этому поводу научно-богословской конференции тогдашний секретарь Совета академии профессор **архимандрит Платон (Игумнов)** в своем докладе сказал, что **«сейчас настоятельно стоит задача вдохнуть в процесс богословского образования новое содержание»**¹.

Одна из сложнейших проблем богословского образования — это **многопредметность** и **разнонаправленность** учебных предметов (дисциплин).

Об этом еще в 1985 году ясно сказал тогдашний проректор МДА профессор, доктор богословия **Михаил Степанович Иванов**.

На проходившей по поводу празднования 300-летия МДА научно-богословской конференции Михаил Степанович представил обширный доклад — **«Академическое богословие (исторический обзор)»**². В этом докладе он прямо сказал о многопредметности как об одной из важных проблем богословского образования:

«Важной проблемой, которую решает сейчас высшая Духовная школа и которая имеет самую тесную связь с академическим богословием, является проблема соотношения разносторонности богословского образования и его глубины. Она была поставлена еще в прежней Академии, но окончательного решения тогда так и не получила, причиной чему, на наш взгляд, явилось то, что при обсуждении принимались во внимание в основном академические уставы и, в частности, количество дисциплин в Академии, определяемое тем или иным уставом. Такой количественный подход позволял выявить наличие многопредметности или узкой специализации. Но он не мог всесторонне определить качества богословского образования, от которого зависело состояние богословской науки в Духовной школе»³.

Однако разносторонность глубине не помеха, равно как и глубина — разносторонности. А вот многопредметность, или попросту изобилие схоластических курсов, — это как раз то, что мешает богословскому образованию, не позволяя ему углубиться в православную богословскую стихию⁴.

К настоящему времени указанная М.С. Ивановым проблема многопредметности не только не разрешилась, но и усугубилась. Произошло это в значительной степени благодаря влиянию Болонской системы на российскую систему образования. Болонский процесс вывел регулирование системами высшего образования за рамки национальных границ государств и установил целый ряд требований и критериев для национальных систем, приведших к необходимости реформирования традиционных систем регулирования, как по форме, так и по содержанию. Введены оценки трудоемкости (курсов, программ, нагрузки) в терминах зачетных единиц, и этим уже как бы и обеспечивается высокое качество образования. Но ни для кого не секрет, что это не так. Главная задача — как-то впихнуть в болон-

¹ Журнал Московской Патриархии. 1986. № 4. С. 12.

² Иванов М.С. Академическое богословие (исторический обзор) // Журнал Московской Патриархии. 1986. № 1. С. 59–70.

³ Там же. С. 68–69.

⁴ В Определении Архиерейского Собора (1994) «О задачах Церкви в области богословского образования» (пункт 12) говорилось о необходимости «озаботиться разработкой новых программ и учебных планов, которые бы исключили параллелизм в преподавании ряда дисциплин».

скую структуру имеющиеся учебные планы и программы и отчитаться за количество зачетных единиц. А о качестве образования остается только вздыхать, да может быть плакать...

Если принять концепцию богословского образования, построенную на основе церковного богословия, то можно избежать многопредметности и разнонаправленности учебных дисциплин (предметов).

Все изучаемые в семинарии богословские учебные дисциплины могут органично входить в состав следующих комплексных учебных курсов:

Литургическое богословие,

Святоотеческое богословие,

Историческое богословие,

Апологетическое богословие.

При этом содержание всех богословских учебных дисциплин (предметов) призвано соответствовать:

— литургической жизни Церкви,

— святоотеческой богословской традиции,

— современными требованиями историко-филологических наук,

— а также главным современным задачам Церкви:

миссионерскому служению,

образовательной деятельности.

Известно, что некогда в связи с предполагаемой специализацией было выделено четыре направления: богословское, церковно-практическое, церковно-историческое и библейское. И со временем такое разделение стало привычным. Но как можно разделять богословское направление и библейское? Разве не в Библии содержится превысшее богословие: **«В начале бе Слово»** (Ин. 1:1)? И как можно у богословского направления отнять Священное Писание, то есть Библию? — Только в схоластической проекции.

Кроме того, если исходить из принципа целостности церковного богословия, становится не вполне оправданным и имеющее место разделение предметов (а также и кафедр) «Ветхий Завет» и «Новый Завет». Разве можем мы изучать Священные книги Ветхого Завета, не обращаясь, как говорится, на каждом шагу, к книгам Нового Завета? Так же, изучая Новый Завет, мы ведь постоянно обращаемся к обетованиям, пророчествам и прообразам Ветхого Завета.

Другое дело — протестанты. У них принцип «Sola scriptura» — «только Писание!». Отсюда же проистекает концепция библейского богословия как особого богословского направления. Отвергая Священное Предание, протестанты декларируют, что только Библия является источником их верований, хотя на самом деле они накопили много своих преданий.

А теперь постараюсь очень кратко охарактеризовать каждый из четырех комплексных учебных курсов, которые могут составить ядро богословского образования в духовной школе.

Литургическое богословие

Основа литургического богословия — это Божественная Евхаристия. Священномученик Ириней, епископ Лионский († ок. 202 г.) писал: **«Наше учение согласно с Евхаристиею, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение»**¹. Следовательно, в комплексный курс литургическое богословие могут входить догматическое богословие, гомилетика, эртология и дру-

¹ Ириней Лионский, св. Творения. М.: Благовест, 1996. С. 365. (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви».)

гие учебные предметы, получающие наилучшее богословское раскрытие в Литургии и литургической жизни Церкви.

Ректор МДА протоиерей Константин Ружицкий (1888–1964), характеризуя кандидатские работы ее выпускников 1960 года, в частности, отметил работу на тему «Учение о спасении по службам двенадцатых праздников Постной и Цветной Триоди и Октоиха». Говоря об этой диссертации, ректор МДА отметил:

«На основании анализа богослужебного материала автор показывает, как богослужение, это **“сердце церковной жизни”**, глубоко и точно отражает православное учение о спасении. Богослужение есть общенародное **церковное богословие**: оно должно рассматриваться как непрестанное и живое исповедание вероисповедания Православной Церкви на протяжении всей ее истории; оно есть богословствование всей Церкви»¹.

Здесь уместно вспомнить, что протоиерей Александр Горский (†1875), знаменитый ректор МДА, советовал студентам внимательно изучать богослужение, потому что оно — **«цвет и плод древа жизни Церкви Христовой»**.

Святоотеческое богословие Завершая заседания Четвертого Вселенского Собора (453 г.), святые отцы воскликнули: «Сия вера апостольская, сия вера **отеческая**, сия вера православная, сия вера вселенную утверди!» То есть вера православная — вера святоотеческая.

Святоотеческое богословие — это не только курсы патрологии и патристики. Это православная сотериология, которую Церковь хранит и преподает нам в творениях святых отцов: в их словах, беседах и поучениях, в исследованиях Писания, в богослужебных текстах, символах, догматах и правилах, в обличениях ересей, а кратко сказать — во всем святоотеческом наследии.

Историческое богословие В **историческом богословии**, как вслед за священником Сергием Мансуровым² указывал архимандрит Иннокентий (Просвирнин), главный стержень — агиография. О важности агиографии говорит и Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: **«Идеалом нашего народа была святость. Это общенациональная идея. И поэтому те, кто достигал святости, кто реализовывал этот общенациональный идеал, становились героями, героями духа, подвижниками, светильниками, теми, на кого равнялись люди»** («О национальной идее»).

Церковно-исторические источники составляют ту драгоценную часть Церковного Предания, без изучения которой не может быть полноценного богословского образования. Важнейший аспект исторического богословия — это миссионерская деятельность Церкви. С благовестия апостолов в день Пятидесятницы и до сего времени через проповедь и Святое Крещение Господь прилагает к Церкви Своей спасаемых (Деян. 2:47). И только после того, как будет проповедано Евангелие всем народам, наступит кончина мира. Следовательно, история Церкви может быть рассматриваема как история распространения благовестия Христова. Естественно, что в данном комплексном курсе достойное место займут и такие предметы, как церковная история, история Русской Церкви, а также другие традиционные церковно-исторические учебные дисциплины.

Апологетическое богословие **Апологетическое богословие** призвано дать православный экклезиологический анализ всему тому многообразию религиозного опыта, который находится вне православия. Источники церковного богословия дают довольно четкие очертания **церковной веры — веры Церкви Христовой православной**. Поэтому органически связанными разделами в комплексном учебном курсе **апологетическое богословие** являются такие учебные дисциплины, как православная апологети-

¹ Ружицкий К. (прот.). Тематика кандидатских работ студентов Московской Духовной Академии // Журнал Московской Патриархии. 1960. № 4. С. 42.

² Мансуров С. (свят.). Очерки по Истории Церкви // Богословские труды. Сб. 6–7. М., 1971–1972.

ка, апологеты Древней Церкви, основное богословие, сравнительное богословие, сектоведение. И поскольку все церковные соблазны и разделения коренятся в различном понимании церковности, то апологетическое богословие призвано стать надежным богословским стражем православной экклезиологии.

* * *

Поскольку в настоящем докладе речь идет о совершенствовании богословского образования, то нужно отметить также следующие актуальные заботы.

Необходимо уделять значительно большее внимание **написанию сочинений**, а также **подготовке и произнесению проповедей и богослужебной практике в целом**. Всё это нельзя отделять от целей и задач церковного богословия, если желаем, чтобы студенты семинарии не относились к написанию сочинений и произнесению проповедей формально («лишь бы как-нибудь сделать»). Если предлагаемый шаг будет сделан, то успешней будет подготовка и защита выпускных квалификационных работ.

Педагогическая подготовка Особая забота современного семинарского образования — **педагогическая подготовка** к пастырскому служению в сфере образовательной деятельности Русской Православной Церкви. При каждом приходе имеется (должна быть!) воскресная школа. Значит, каждый приходской священнослужитель должен быть готов преподавать Закон Божий в воскресной школе или, если есть квалифицированный преподаватель, курировать жизнедеятельность воскресной школы, стараясь непосредственно участвовать в ее жизнедеятельности.

Более того, образовательная деятельность прихода не должна ограничиваться церковной опекой воскресной школы. Приход, имеющий хорошо поставленную воскресную школу, выражаясь современным языком, должен быть ресурсным центром, всемерно помогающим распространению и совершенствованию преподавания основ православной культуры в общеобразовательных организациях — школах, гимназиях и лицеях.

А если приход является учредителем православной гимназии, общеобразовательной организации, то обосновывать необходимость добротной педагогической подготовки семинариста нет необходимости.

Вкратце следует резюмировать: выпускник семинарии должен быть готов преподавать в воскресной школе и (или) православной гимназии Закон Божий, а в общеобразовательной организации (школе, гимназии, лицее) — «Основы православной культуры».

В связи с вышесказанным, вынужден с сожалением отметить, что центры подготовки церковных специалистов не учитывают и не удовлетворяют потребности в систематической подготовке церковных специалистов в сфере образовательной деятельности Русской Православной Церкви в указанных сферах: воскресные школы, православные гимназии, православные дошкольные образовательные учреждения и особенно — государственные и муниципальные школы, где преподаются основы православной культуры.

Эти центры призваны готовить специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности Церкви. А как быть с подготовкой специалистов по церковно-образовательному служению? А ведь при каждом приходе имеется (должна быть!) воскресная школа. Кроме того, где-то недалеко от храма есть и муниципальная школа или даже несколько школ... Если об этом не забывать, то получается, что необходимость в подготовке церковных специалистов в сфере образования и педагогики не меньшая, чем, например, в сфере социального и молодежного служения.

И еще одно направление образовательной деятельности Русской Церкви — **теологическое образование**. Известно, что в настоящее время актуальной заботой является расширение и утверждение преподавания теологии в вузах. Есть и параллельная забота — получение диплома о теологическом образовании воспитанниками некоторых семинарий, или некото-

рыми воспитанниками семинарий, которые осваивают соответствующие образовательные программы.

Но, чтобы, функционируя в научно-образовательном пространстве России, **теологическое образование** достигло своей просветительной цели, и **в преподавании, и в изучении теологии необходимо не забывать о церковном богословии**. Потому что опора на *богословие вообще* — это шаткая опора, а опора на **церковное богословие** дает необходимый стержень теологическому образованию и не позволяет ему раствориться в межрелигиозном пространстве «многообразия религиозного опыта»¹.

Появившееся не так давно странное словосочетание «*современное богословие*» с православной позиции **церковного богословия** требует критического осмысления. Это выражение («современное богословие», а также выражение «современная богословская мысль»), например, любит употреблять недавно вышедший на широкую богословскую стезю профессор О.Б. Давыдов. Он сказал, например, что «в современном богословии конфессиональные различия не имеют никакого значения». А в интервью от 3 апреля 2020 года он выдал следующее «откровение» (в кавычках):

«Мы живем в эпоху небывалого богословского расцвета, являемся современниками целой плеяды блестящих христианских богословов и философов, среди которых Милбанк, Харт, Хёсле, Шиндлер, Ориган, Хауэрвас, Тейлор, Макинтайр, Каннингем и другие. Развивать можно любые направления мысли, но необходимо делать это на уровне современной мировой богословской мысли и в диалоге с философией».

Но православная святоотеческая богословская наука не ставила задачи искать *новые течения в богословии*. Церковное богословие не стремится искать и так называемые *богословские компромиссы*, потому что своей двусмысленностью они никого не удовлетворяют. Актуальные богословские и общественно значимые вопросы православное богословие, то есть церковное богословие, освещает, не отступая от православного правила веры и благочестия. Примеры: «Основы учения Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008 г.), «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.).

Пример обращения к церковному богословию

Для того чтобы стало более понятным, чем **церковное богословие** отличается от *богословия вообще*, позвольте привести следующий пример.

Речь пойдет о приснопамятном профессоре Московской духовной академии, замечательном патрологе **Алексее Ивановиче Сидорове** (1944–2020). Этот великий труженик на ниве церковного богословия почил о Господе 23 февраля нынешнего года. Вечная ему память!

Благодарно вспоминая о нем и его обширных богословских трудах, теперь, когда Господь уже призвал его от земных трудов к блаженному упокоению, можно во славу Божию поведать и о том, как он от *богословия вообще* пришел к **церковному богословию**. Сказать об этом позволительно, потому что он сам неоднократно писал об этом.

Алексея Ивановича, уже состоявшегося ученого — кандидата исторических наук, старшего научного сотрудника Института истории СССР, — в 1988 году, в год празднования 1000-летия Крещения Руси, Господь привел в Московскую духовную академию. Здесь он был назначен сначала преподавателем истории Древней Церкви. Впоследствии же он стал заведующим кафедрой патрологии МДА. С 2003 по 2008 год он (по совместительству) работал ведущим научным сотрудником Института мировой литературы РАН, где возглавлял группу византийской литературы.

¹ Это выражение Уильяма Джемса, автора книги «Многообразие религиозного опыта» (1902).

С 1997 года он — профессор МДА и ПСТБИ. В 1999 году за выдающуюся научно-педагогическую деятельность и совокупность научных работ ему была присуждена степень доктора церковной истории. Профессор Алексей Иванович Сидоров является автором более ста научных работ, из них — десяти книг.

17

Будучи профессором МДА, Алексей Иванович Сидоров более всего занимался переводами творений святых отцов и преподаванием патрологии. Этот подвижник на ниве православного просвещения также был вдохновителем, составителем и главным редактором ряда книжных серий, посвященных богословскому святоотеческому наследию (например, серии «Библиотека отцов и учителей Церкви»). О его трудах можно было бы представить обширную лекцию. Но в соответствии с темой настоящего доклада мне хотелось бы сказать именно о том, как он перешел от *богословия вообще* к **церковному богословию**. Сам Алексей Иванович об этом пути подробно написал в Предисловии к книге «Святоотеческое наследие и церковные древности» (Т. I. М., 2011. С. 5–8).

Будучи еще светским ученым, в 1981 году Алексей Иванович защитил кандидатскую диссертацию на тему «Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры». Опытный переводчик, он много лет тщательно изучал памятники древней христианской письменности, знакомясь в это же время с творениями святых отцов первых веков церковной истории.

Далее познакомимся с извлечением из исповеди Алексея Ивановича. Эти слова он сам назвал именно исповедью, которую и поместил в указанном выше предисловии к книге **«Святоотеческое наследие и церковные древности»**.

«До прихода своего в Церковь я увлекся “лжеименным ведением”, то есть гностицизмом и манихейством, с удовольствием погружаясь в прелестный мир пустых интеллектуальных фантазий различных гностических систем, ведущих человека к духовной гибели.

Чудом избежав, по Промыслу Божию, поглощения этой “многоголовой гидрой” (так называл св. Ириней Лионский гностическую ересь), я в процессе своего воцерковления столкнулся с более серьезной опасностью — ересью оригенизма. Ориген (как и Евагрий Понтийский) мне представлялся глубоко и ошибочно неопределенным Церковью мыслителем и богословом, который в силу случайных исторических и личностных обстоятельств подвергся соборному осуждению.

Должен отметить, что в подобной точке зрения меня утверждали и многочисленные научные труды западных исследователей, как протестантских, так и католических, для которых посмертная апология Оригена является ныне преобладающей тенденцией.

Я был уверен, что, отделив в оригенизме многие замечательные и глубокие мысли от заблуждения, можно восстановить историческую истину и тем самым принести велию пользу Церкви.

Потратив немало лет на изучение сочинений Оригена и Евагрия, я с трудом осознал тот факт, что даже если одна ложка дегтя портит бочку меда, то когда в эту бочку выливается ведро дегтя, тогда о меде просто не может идти речи.

Прелесть оригенизма и ныне является опасностью, куда более пагубной, чем заблуждения “лжеименного ведения”, поскольку она претендует на то, чтобы быть высшей *христианской* мудростью. Такое якобы “интеллектуальное богословие”, будучи по своей главной интенции элитарным, разрушает суть Благовествования Господа, так как уничтожает органичную связь ума с сердцем как главным средоточием, фокусирующем в себе благодать Боговедения»¹.

¹ Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви. М.: Сибирская благовонница. 2011. С. 6–7.

Продолжая эту свою исповедь, Алексей Иванович написал, что для понимания лживости оригенизма, к сожалению, ему потребовался не один год. «Хотя в этом долгом осознании был и положительный момент — благодаря изучению святоотеческих творений выработалось противоядие от различного вида псевдоинтеллектуальных прелестей, которые постоянно и настойчиво искушают церковное веросознание»¹.

И начиная с 2009 года Алексей Иванович Сидоров все свои исследования ведет строго в русле **церковного богословия**. Это показывают сами названия последовавших его трудов:

«Становление древнецерковного богословия и его характерные черты» (2009);

«Церковное богословие в период от Первого до Второго Вселенского Собора» (2009);

«Церковное богословие в начальный период христологических споров: соблазны ересей и борьба за православие» (2010).

Так Алексей Иванович пришел к глубокому пониманию, что **православное богословие — это церковное богословие**.

Нам же этот замечательный исследователь святоотеческих творений оставил важную заповедь:

«Православие, при всем богатом разнообразии цветовых оттенков, есть и всегда останется Православием, а ересь — ересью. Это постоянно должен помнить всякий православный ученый, если он хочет быть **православным** исследователем»².

На отпевании Алексея Ивановича были сказаны такие слова: «Он всегда радовался тому, когда видел в людях стремление воспринять учение святых отцов, воспринять их жизнь как не просто какое-то знание, а прежде всего как повод самим подражать святоотеческому учению»³.

Вечная память незабвенному труженику на ниве православного просвещения и защитнику церковного богословия!

Развивается ли богословие? Говоря о церковном богословии, невозможно не коснуться проблемы «догматического развития». Мы привыкли к тому, что все науки развиваются или, по крайней мере, должны развиваться. Развиваются естественнонаучные учебные дисциплины, развиваются философские системы. В XIX–XX столетиях протестантские теологи увлеклись исследованием истории развития христианских догматических учений».

«История догматов» превратилась в XIX–XX веках в увлекательную науку, в которой *история христианского вероучения, или история христианского богословия*, стала исследоваться и излагаться наподобие истории философских учений. Для исследователей *истории христианской мысли* главными стали вопросы: кто из писателей (философов, богословов) на кого, когда и как повлиял, и насколько оригинальной является та или иная богословская система.

Православные же богословы не учили о развитии богословия в протестантском или католическом духе, но под развитием иногда понимали «выработку догматических формулировок».

Источником церковного богословия является единая вера Церкви. За эту «веру, однажды преданную святым», призывал подвизаться святой апостол Иуда (Иуд. 3). О единой вере свидетельствовал и святой апостол Павел: «*один Господь, одна вера, одно крещение*» (Еф. 4:5).

Архиепископ Василий (Кривошеин) (1900–1985) дает следующее описание **веры церковной**. «Церковь свято хранит “веру, однажды” и раз навсегда “преданную святым” (Иуд. 3).

¹ Там же. С. 7.

² Там же. С. 17.

³ Из надгробного слова проректора по научной работе МДА протоиерея Александра Задорного.

“Последуя святым отцам”, — так начинают свое знаменитое определение о вере (орос) отцы Четвертого Халкидонского Собора. Таким путем и впредь должно идти подлинное православное богословие. Верность отцам — его основной признак. Не потому только, что они древние отцы, хотя свидетельство древности всегда ценно, а потому, что в их творениях подлинно выражена **вера церковная**, как ее предвещали пророки, научил Христос словом и делом, проповедали силою Духа Святого апостолы, определили Соборы, разъяснили отцы. “Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди”. И вот эту веру должно неизменно выражать всякое православное исповедание и определение»¹.

Известный богослов Владимир Николаевич Лосский (1903–1958) о так называемом «догматическом развитии» писал: «Осмелится ли кто, вопреки всякой очевидности, говорить о каком-то коллективном прогрессе в познании тайн христианского учения, о прогрессе как следствии *догматического развития* Церкви?» — спрашивал В.Н. Лосский. И со свойственным ему юмором продолжал: «Не началось ли это *развитие* с “евангельского детства”, чтобы после “патристической юности” и “схоластической зрелости” дойти до печальной дряхлости учебников богословия?»².

Прекрасное изъяснение в чем существо богословия как науки содержится у священномученика Иринея, епископа Лионского, пострадавшего за Христа около 202 года. Это свидетельство содержится в его знаменитом творении «Обличение и опровержение лжеименного знания», более известном под латинским названием «Adversus haereses» — «Против ересей». Написано было это творение в 80-е годы II века. Священномученик Иринея не ставил себе задачи составлять «систематическое богословие». Он писал о Церкви Христовой, защищая веру Церкви от еретиков-гностиков, распространивших свои лжеучения.

«Церковь, хотя и рассеяна по всей вселенной даже до концов земли, но приняла от Апостолов и от учеников их Веру в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и все, что в них; и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения»³.

А далее древнехристианский богослов дает удивительную характеристику веры и учения Церкви Христовой.

«И ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных не скажет иного в сравнении с сим учением, ибо никто не выше Учителя, — ни слабый в слове не умалит предания. Ибо, так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое, не умаляет»⁴.

Это похоже на собирание манны в пустыне. *«И сделали так сыны Израилевы и собирали, кто много, кто мало; и мерили гоморром, и у того, кто собрал много, не было лишнего, и того, кто мало, не было недостатка; каждый собирал, сколько ему съесть»* (Исх. 16:17–18).

Готовясь обличать лжеименное знание (еретический гнозиз), святой Иринея сразу же после вышеприведенного рассуждения о неумалюмости и неприбавляемости веры и учения Церкви говорит о церковном познании и обучении.

«Большее же или меньшее знание некоторых, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания — не в том, чтобы измышляли иного Бога, кроме Создателя, Творца и Питателя сей вселенной, как будто не довольствуясь им, или иного Христа, или иного Единородного; но в том, что тщательно исследуют мысль сказанного в притчах и соглашают с содержанием веры, — в том, что раскрывают ход дел и домостроительство Божие относительно рода человеческого <...>, показывают, почему было много заветов с родом челове-

¹ Там же. С. 23–24.

² Лосский В. Предание и предания // Журнал Московской Патриархии, 1970, № 4. С. 73.

³ Иринея Лионский, св. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1996. С. 49.

⁴ Там же. С. 50.

ческим, и учат какое отличительное свойство каждого из заветов <...>, с благодарным чувством изображают, для чего Слово стало плотью и пострадало»¹.

Воскликнув с апостолом Павлом: «О глубина богатства и премудрости и знания Божия! Как непостижимы суды Его и неисследимы пути Его», — святой Иринея заключает: «В этом состоит знание»².

Если внимательно проанализировать вышеприведенные рассуждения Святителя Иринея Лионского, то можно сказать, что здесь представлена целостная концепция святоотеческой методики церковного богословия, которая не утратила своей значимости до настоящего времени. Основанием для этой концепции и методики является **вера Церкви**, синонимически определяемая Святым Иринеем в его богословских трудах также как «учение Церкви», «предание Церкви», «апостольская проповедь», «проповедь Церкви», или просто — **вера, учение, предание, проповедь**.

Богословское образование и интернет

Говоря о совершенствовании богословского образования, невозможно не коснуться проблем, связанных с разнообразными потоками информации, в частности, идущими через интернет.

О том, какие огромные возможности дают новые образовательные технологии, — сказано и написано очень много. Без компьютера и интернета мы, кажется, и шагу ступить уже не можем. **Но есть и противопоказания**. Нам порой кажется, что теперь всё, что надо, легко найти, легко скачать, сохранить на диске... Но если при этом внимательно не читать, не изучать то полезное, что ты скачал, если не проработать найденный источник или книгу, то ведь ничего или почти ничего не усваивается! И весь эффект от такой технологии обучения — это пустая самонадеянность. А в результате — никаких твердых знаний и навыков, которые достигаются не легкостью скачивания информации, а большим учебным трудом.

Читать Священное Писание, творения святых отцов, литургические тексты и исследования — это не чтение эсэмэсок. Это — благоговейный духовный и спасительный труд, к которому необходимо прививать вкус.

Есть сторонники переформатирования богословского образования путем приспособления к современным информационным требованиям. Например, архимандрит Кирилл (Говорун) в феврале 2010 года убеждал: «Важно понять, что сейчас совершенно меняется парадигма образовательного процесса. Это связано с несколькими моментами»³.

В настоящее время происходят изменения глобальной образовательной системы. Эти изменения экстраполируются также на систему духовного образования. Изменение парадигмы образования связано прежде всего с процессами, которые происходят в обществе, в сфере знания, сфере информации».

«Мы являемся свидетелями информационной революции, когда меняется отношение к информации, — считает Кирилл (Говорун). — Информация меняет человечество, информация меняет мир. Мы живем в эпоху даже не информационного, а постинформационного общества. Что это означает? Человечество накопило огромное количество информации, которое выросло за последние годы в геометрической прогрессии».

Да, информация сильно меняет мир, меняет человека. Но в лучшую ли сторону меняет? Человечеству начинает грозить перспектива трансгуманизма. Поэтому надо ли устремляться за таким лукавым и опасным «прогрессом»?

¹ *Иринея Лионский, св.* Творения. М., 1996. С. 50–51.

² Там же, с. 51.

³ Доклад первого заместителя председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви архимандрита Кирилла (Говоруна), прозвучавший 3 февраля 2010 года на конференции докторантов в Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Отметим, что архим. Кирилл — уже бывший сотрудник Русской Церкви в сфере образования.

шийся на ниве духовного просвещения.

Вечная память этим и многим ныне не названным незабвенным труженикам духовных школ, хранителям церковного богословия!

Апостол Павел учит: *«Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их»* (Евр. 13:7).

Надо бы еще назвать и старейшего профессора МДА, ныне здравствующего, которому уже пошел десятый десяток лет. Это мудрейший **Константин Ефимович Скурат**, доктор церковной истории, знаток святоотеческой письменности. Читайте его книги, если хотите утвердиться в вере православной и церковном богословии!

Выводы

1. Основная **учебная задача** православной духовной школы — уяснить круг, характер и взаимосвязь источников церковного богословия. И, имея твердый учебный план (состав и порядок учебных дисциплин), сформированный на принципах церковного богословия, давать студентам духовной семинарии прочные знания по всем основным богословским направлениям: литургическому, святоотеческому, историческому и апологетическому.

Если же учебный план менять едва ли не каждый год, то трудно ожидать совершенствования семинарского образования. Когда деревце часто пересаживают, то вряд ли оно приживется, а уж об ожидаемых плодах и говорить не приходится...

2. Основная **воспитательная задача** православной духовной школы — помочь обучающимся усвоить драгоценные свидетельства **церковного богословия**, сделать их своими, родными, всегда необходимыми. Ведь если выпускник духовной школы не полюбил богослужение, не приобрел навык регулярно читать Священное Писание, не сроднился со святоотеческими книгами, то полученное им духовное образование и воспитание невозможно признать полноценным. Даже если этот выпускник на «хорошо» и «отлично» сдаст экзамены.

3. **Непременным условием для получения добротного богословского образования является благочестивая жизнь студентов.** В Слове 20 (о догмате Святой Троицы) святитель Григорий Богослов связывает богословствование с добродетельной жизнью, во всем согласной с заповедями Божиими:

*«Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? — Соблюдай заповеди, и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию. Трудись телом для души. И может ли кто из людей стать столь высоким, чтобы прийти в меру Павлову? Однако же и он говорит о себе, что видит только *зерцалом в гадании*, и что наступит время, когда узрит *лицем к лицу* (1 Кор. 13:12)»¹.*

* * *

В заключение хотелось бы выразить надежду, что работа над составлением **Концепции образовательной деятельности Русской Православной Церкви** будет завершена (а ведется она с 2011 года). И что с Божией помощью все-таки будет выработан общецерковный подход к образовательной и просветительной деятельности Святой Русской Церкви. А лучше сказать — к просветительно-образовательному служению Церкви.

Как любили говорить алтайские миссионеры, «Свет Христов просвещает всех!».

«Да сохранит русское богословие силу Христову и творчество Божие!».

¹ Григорий Богослов. Собрание творений: В 2-х тт. Репринт. изд. Т. 1. Б/м.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 305.

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ

Актуальность темы исследования обуславливается тем, что человек, озабоченный своим духовным состоянием и исканием правильного пути жизни, обязательно обращается к теме молитвы Иисусовой, так как эта молитва сопровождает и пропитывает весь путь аскезы человека и имеет особое значение для духовной жизни. Ап. Павел говорит: «Непрестанное молитесь» (1 Фес. 5:17). Этими словами апостол сообщает о состоянии человеческой души, которая должна никогда не забывать о Боге и обращаться к нему. Следовательно, молитва Иисусова должна быть не фоном человеческой жизни, а ее содержанием, поэтому прп. Порфирий Кавсокаливит говорил, что молитва Иисусова — «ключ к духовной жизни».

Новизна разработки темы обосновывается отсутствием специальных исследований в отечественном богословии, целенаправленно раскрывающих учение о молитве Иисусовой в наставлениях прп. Порфирия Кавсокаливита.

Так как прп. Порфирий жил относительно недавно, то богословская наука еще не успела беспристрастно и целостно выделить и описать характерные особенности его учения о молитве Иисусовой. Его наставления стали особенно популярны в последнее время, что требует внимательного научно-богословского изучения.

Основываясь на этих русскоязычных переводах духовных наставлений преподобного, предпринимается одна из первых попыток постичь глубину и основательность его учения о молитве Иисусовой в научно-богословском аспекте. Это особенно важно еще и потому, что звучит критика подвижничества и наставлений преподобного.

При написании настоящего исследования мы посчитали необходимым применение феноменологического метода для выявления внутреннего молитвенного настроения прп. Порфирия и осмысления его личных религиозных переживаний; соотнесения внутреннего идейного мира, мотивов и представлений для обнаружения и понимания субъективных факторов как одной из основ его наставлений о молитве Иисусовой.

Употребление сравнительного анализа обусловлено установлением сходств и выявлением особенностей наставлений прп. Порфирия о молитве Иисусовой в сравнении с учением Православной Церкви с целью выяснения их общих и специфических черт.

Ключевые слова: Преподобный Порфирий Кавсокаливит, молитва Иисусова, добродетель, страсть, вера, дар, духовная жизнь, спасение

Для достижения успеха в молитве Иисусовой необходимо совершать ее правильно, тогда будет достигнута искомая цель — богообщение. Правильному совершению молитвы Иисусовой учат те, кто уже достиг совершенства, то есть святые отцы. Но прп. Порфирий обращает внимание, что «Сам Господь научит нас молитве. Сами мы ей не научимся, и никто другой нас не научит... Молитве никто не может научить, ни книги, ни старец, никто. Единственным учителем является Божественная благодать... Только Дух Святой, только благодать Божия может вдохновить на молитву»¹. Данному утверждению прп. Порфирия можно видеть обоснование в учении прп. Исихия Иерусалимского², прп. Иоанна Лествичника³, прп. Исаака Сирина⁴, свт. Игнатия (Брянчанинова)⁵.

По состоянию своей молитвы мы сможем судить о силе нашей любви к Богу, поэтому прп. Порфирий наставлял: «Если сильно полюбим Христа, то молитва будет произноситься сама собой. Христос непрестанно будет в нашем уме и нашем сердце»⁶. «Когда мы молимся, учил преподобный, нужно обращаться к Богу прежде всего с любовью, с божественной страстью, с жадой, чтобы пообщаться и встретиться с нашим Возлюбленным Христом»⁷. В данных мыслях прп. Порфирию совершенно точно предшествуют другие святые отцы⁸.

Научившись молиться правильно, мы должны молиться постоянно, об этом прп. Порфирий учил следующим образом: «Непрестанно молитесь, где бы вы ни находились. Мы храм Божий, и Бог есть везде Сущий. Не ищите места. Достаточно того, чтобы ум и сердце были бы сосредоточены и таинственно соединены со Христом»⁹. «Молись постоянно, даже в своей кровати, где спишь, — днем и ночью»¹⁰. О необходимости именно непрестанной молитвы учат и другие святые отцы¹¹.

О продолжительности молитвы Иисусовой прп. Порфирий учил следующим образом: «Чем больше подвизаешься в молитве, тем больше увеличивается любовь, божественная страсть ко Христу и желание оказаться “одному с единым Богом” в безмолвии, в молитвенной тишине и Умной Молитве. Тогда совершается таинство обожения»¹².

В среде православных христиан и даже духовенства есть ошибочное мнение, что творить Иисусову молитву это дело монашествующих, а для мирян эта молитва опасна и приводит к прелести. Главной причиной такого мнения является разрушенная традиция духовной жизни и незнание святоотеческого опыта.

Ссылаясь на святоотеческий опыт прп. Порфирий говорил: «Отцы Церкви самой действенной молитвой считали молитву Иисусову: Господи Иисусе Христе, помилуй мя. Ключ к духовной жизни — молитва»¹³. «К Нему непрестанно обращайтесь свой ум. Возлюбите молитву,

¹ Порфирий Кавсокаливит (старец). Житие и слова / Пер. с греч. иерея В. Петрова. Б.м.: Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. С. 196, 206.

² См.: Исихий Иерусалимский, прп. К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве // Добротолубие. В 5 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 84.

³ См.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Слово 28. О матери добродетелей, священной и блаженной молитве, и о предстоянии в ней умом и телом. М.: Благовест, 2014. С. 431.

⁴ См.: Исаака Сирианина, прп. Слова подвижнические. Изд. 3-е, испр. Сергиев Посад, 1911. С. 165-166.

⁵ См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетическая проповедь. Слово во вторник 23 недели. Т. 4. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 240.

⁶ Порфирий Кавсокаливит, прп. Поучения. Сам Господь научит нас молитве. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Porfirij_Kavsokalivit/poucheniya/ (дата обращения: 24.10.19.).

⁷ Цит. по: Екатерина (мон.). Старец Порфирий. Любящее сердце. / Пер. с греч. Д.Е. Афиногенова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 206.

⁸ См.: Нил Синайский, прп. Аскетические наставления // Добротолубие. В 5 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 107; Максим Исповедник, прп. Четыре сотни глав о любви // Добротолубие. В 5 т. Т. 3. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 99.

⁹ Цит. по: Екатерина (мон.). Указ. соч. С. 208.

¹⁰ Цит. по: Тзаварас, Анастасий. Воспоминания о Старце Порфирии, духовнике и прозорливце. М.: Синтагма, 2017. С. 182.

¹¹ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Поучение 10-е. О молитве / Пер. с лат. еп. Петр. Изд. 2-е. М., 1892. С. 356-360; Варсанофий Великий, Иоанн Пророк, прпп. Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников. М., 1852. С. 282, 288, 329.

¹² Цит. по: Екатерина (мон.). Указ. соч. С. 209.

¹³ Порфирий Кавсокаливит (старец). Житие и слова. С. 206.

беседу с Господом... Будем с благоговением стоять перед Распятым и говорить: Господи Иисусе Христе, помилуй мя»¹. Для того чтобы стать лучше, преподобный советовал всем² и «всегда творить Иисусову молитву»³, врачам он говорил: «в больнице, когда принимаете больного, молитесь о нем, творите Иисусову молитву»⁴.

Свт. Игнатий (Брянчанинов), переосмысливая опыт всей предыдущей аскетической традиции, заключал, что для правильной духовной жизни необходима молитва Иисусова. В своих «Аскетических опытах» он писал: «для всех и каждого существенно полезно начинать обучение молению именем Господа Иисуса с совершения молитвы Иисусовой устно при заключении ума в слова молитвы. Заключением ума в слова молитвы изображается строжайшее внимание к этим словам, без которого молитва подобна телу без души»⁵.

Молитва, по словам прп. Порфирия, помогает освободиться человеку от различных греховных привычек, потому что с ее помощью сначала врачуетя корень — болезнь души, грех, а затем ветви — болезни тела⁶. «Систематическое занятие умной молитвой, предполагает свободу подвижающегося от эгоизма, злопамятства, неприязни, своеволия, тщеславия и подобных страстей... человек, даже самый грешный, освящается, побеждает своего ветхого человека, обессиливает его, делает это без брани. Он не воюет с ним, а делает его никчемным и возвращает в себе нового человека»⁷. Данному утверждению прп. Порфирия можно видеть обоснование в учении свщмч. Киприана Карфагенского⁸, свт. Григория Нисского⁹, прп. Григория Синаита¹⁰, свт. Игнатия (Брянчанинова)¹¹, свт. Феофана Затворника¹².

Согласно наставлениям прп. Порфирия, молитва Иисусова есть величайший дар Бога человеку, мать всех благ, беседа с Самим Богом, который как любящий отец всегда готов со вниманием и великой любовью выслушать нас и после этого готов и дать нам просимое, лишь бы это было на пользу нашей душе¹³. В данных наставлениях прп. Порфирий следовал другим святым отцам¹⁴.

Согласно учению святых отцов, умная молитва имеет несколько степеней, самой высокой из которых является умная ступень молитвенного подвига, имеющая важное значение в духовной жизни христианина. Прп. Порфирий уделяет этому вопросу большое внимание. Он учил, что практика умной молитвы должна развиваться по порядку, от простого к сложному. От устной молитвы к умной. Переход на следующую ступень происходит по мере духовного возрастания человека¹⁵.

В деле совершения умной молитвы прп. Порфирий советовал заниматься ей исключительно под руководством духовника, который имеет опыт совершения умной молитвы. В про-

¹ Там же. С. 196–197.

² Там же. С. 211–212.

³ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Цветослов советов / Пер. с новогреч. иеромон. Агафангела (Легача). Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря: Камно; Кишинев, 2014. С. 471.

⁴ Цветослов советов. С. 241.

⁵ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Слово о молитве Иисусовой. Т. 2. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 312.

⁶ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Цветослов советов. С. 102, 115, 257, 429.

⁷ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Житие и слова. С. 286.

⁸ См.: *Киприан Карфагенский, свщмч.* Письма. Ч. 1. Изд-е 2-е. К., 1891. С. 291.

⁹ См.: *Григорий Нисский, свт.* Творения. О молитве. Ч. 1. М., 1861. С. 384.

¹⁰ См.: *Григорий Синаит, прп.* Наставления безмолвствующим. О прелести и о других предметах // Добротолубие. Т. 5. М.: Сибирская Благовозвонница, 2010. С. 115.

¹¹ См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь. Поучение в субботу 32 недели. О молитве. Т. 4. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 355.

¹² См.: *Феофан Затворник, свт.* Что ест духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. М.: Правило веры, 2009. С. 247.

¹³ См.: *Порфирий Кавсокаливит, старец*. Цветослов советов. С. 409, 424, 425, 427.

¹⁴ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. О молитве. Слово первое. Т. 2. СПб., 1896. С. 831; *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и христианской жизни. Письмо 14 (256). М.: Правило веры, 2008. С. 62.

¹⁵ Ср.: *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Цветослов советов. С. 423; *Порфирий Кавсокаливит, старец*. Житие и слова. 212–213; *Тзаварас Анастасий*. Указ. соч. С. 189–193.

тивном случае можно впасть в прелесть¹. В данном наставлении прп. Порфирий полностью согласен со свт. Игнатием (Брянчаниновым)².

Прп. Порфирий приводил множество примеров неправильного исполнения Иисусовой молитвы, вследствие чего люди заболели³. Он предупреждал, что нельзя заниматься молитвой «по плану», используя различные «методы»⁴. «Молитесь, говорил преподобный, не составляя в уме своем никаких образов. Не представляйте себе Христа. Отцы подчеркивают, что молиться нужно безобразно. Составляя образ, легко впасть в заблуждение, потому что в этот образ может вмешаться другой образ. Вероятно, лукавый может привнести свой образ, и тогда мы потеряем благодать»⁵. Данному утверждению прп. Порфирия можно видеть обоснование в учении прп. Нила Синайского⁶, свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника⁷.

Некоторым прп. Порфирий даже ограничивал время совершения Иисусовой молитвы, или даже запрещал, объясняя это тем, что лукавый может воспользоваться прелестными чувствами, всевозможными ощущениями и различными чувственными состояниями молящегося, и поймать в свои сети и погубить человека⁸. Однако не следует забывать, что данные эпизоды относятся к конкретным людям, находящимся на определенном этапе духовной жизни.

В наставлениях прп. Порфирия прослеживается ряд условий для совершения молитвы. Он советовал совершать молитву постоянно, тайно, не на показ, без представления каких-либо образов, чтобы не впасть в прелесть, в глубине сердца, а не на устах, кротко, в состоянии умиления, без принуждения и без искусственных способов, без корысти, со смирением, не оправдываясь, с любовью, без страсти и насилия, просто и спокойно, в спокойном состоянии духа, с кротостью, мягко, без насилия, примирившись с ближним⁹. Эти слова прп. Порфирия находятся в согласии со святоотеческим учением¹⁰.

Благодатные действия молитвы Иисусовой заключены в следующих словах преподобного: «Она соединяет человека с Богом, возвращает и духовно возделывает его. Дает душе человека возможность жить. Отбрасывает всякий страстный и скверный помысел. Дает уму человеческому правильные духовные ориентиры, помогает стяжать Любовь»¹¹, «очищает душу и удерживает ум»¹².

Таким образом, в наставлениях прп. Порфирия Кавсокаливита относительно молитвы Иисусовой мы находим не просто его личный опыт молитвенного делания, а учение, соответствующее святоотеческой традиции. Иисусову молитву прп. Порфирий рассматривал с точки зрения безусловного соблюдения основных правил ее совершения — правильность на-

¹ См.: *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Житие и слова. С. 196-197, 206, 211-212, 215-216, 219-220, 225, 227-228, 249-250.

² См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Слово о молитве Иисусовой. Т. 2. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 268.

³ См.: *Тзаварас, Анастасий*. Указ. соч. С. 181.

⁴ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Цветослов советов. С. 430.

⁵ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Житие и слова. С. 210.

⁶ См.: *Нил Синайский, прп.* Аскетические наставления // Добротолюбие. В 5 тт. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 108; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. О молитве. Статья I. Т. 1. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 145; Он же. Аскетические опыты. Слово о смерти. Статья первая. О духах. Т. 3. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 287-288.

⁷ См.: *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и христианской жизни. Письмо 51 (706). М.: Правило веры, 2008. С. 130.

⁸ См.: *Порфирий Кавсокаливит, старец*. Цветослов советов. С. 435; *Тзаварас, Анастасий*. Указ. соч. С. 189-193.

⁹ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Житие и слова. С. 200-202, 210-211, 213-214, 219.

¹⁰ См.: *Ефрем Сирий, прп.* Творения. О покаянии. Т. 4. Репр. 1907. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1995. С. 284.; *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 28. О матери добродетелей, священной и блаженной молитве, и о предстоянии в ней умом и телом. М.: Благовест, 2014. С. 429; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. О молитве. Статья I. Т. 1. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 138; Он же. свт. Аскетические опыты. О молитве. Статья II. Т. 1. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. С. 153; *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. Письмо 51 (706). М.: Правило веры, 2008. С. 130.

¹¹ *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Житие и слова. С. 199.

¹² *Порфирий Кавсокаливит (старец)*. Цветослов советов. С. 438.

чала молитвы Иисусовой, постоянство и продолжительность ее совершения. Молитва Иисусова, согласно прп. Порфирию, сообщает человеку благодать Божию, которая является для него предохранительным средством от страстей и имеет целительное действие после совершения грехов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Варсанофий Великий и Иоанн Пророк, прпп.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников. М., 1852. 594 с.
2. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. М., 1861. 472 с.
3. Добротолюбие. В 5 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2010. 380 с.
4. Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М.: Сибирская благовонница, 2010. 236 с.
5. Добротолюбие. В 5 т. Т. 5. М.: Сибирская благовонница, 2010. 283 с.
6. *Екатерина (мон.).* Старец Порфирий. Любящее сердце. / Пер. с греч. Д.Е. Афиногенова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 304 с.
7. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 4. Репр. 1907. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1995. 537 с.
8. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. 1. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 574 с.
9. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. 2. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 412 с.
10. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. Т. 3. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 315 с.
11. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь. Т. 4. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 544 с.
12. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М.: Благовест, 2014. 640 с.
13. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания /. Пер. с лат. еп. Петр. Изд-е 2. М., 1892. 653 с.
14. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. В рус. пер. СПб.: Изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1896. 979 с.
15. *Исаак Сириан, прп.* Слова подвижнические. Изд. 3 испр. Сергиев Посад, 1911. 435 с.
16. *Киприан Карфагенский, свт.* Творения. Письма. Ч. 1. Изд-е 2-е. К., 1891. 419 с.
17. *Порфирий Кавсокаливит (старец).* Житие и слова / Пер. с греч. иерея В. Петрова. Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. 424 с.
18. *Порфирий Кавсокаливит (старец).* Цветослов советов / Пер. с новогреч. иеромон. Агафангела (Легача). Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Кишинев: Камно, 2014. 532 с.
19. *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Поучения. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Porfirij_Kavsokalivit/pouchenija/.
20. *Тзаварас, Анастасий.* Воспоминания о Старце Порфирии, духовнике и прозорливце. М.: Синтагма, 2017. 253 с.
21. *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008. 481 с.
22. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. М.: Правило веры, 2009. 336 с.

Михаил Валерьевич Бейлин

доктор философских наук, кандидат технических наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных наук Харьковской государственной академии физической культуры

РЕЛИГИОЗНАЯ ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИЯ КАК СИСТЕМА НОРМАТИВНОГО И СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ

Аннотация. В статье анализируется, с одной стороны, современная тенденция к усилению влияния религии в обществе, с другой стороны — проблемы, непосредственно связанные с обеспечением гармонии между светскостью и религиозностью. Обоснована важность связанных с понятием светского и религиозного анализа вопросов, который требует опоры на методологический постулат о необходимости учитывать то обстоятельство, что современное общество функционирует в условиях секуляризации и светского государства. Показано, что феномены светского и религиозного, отличаясь своими особенностями, в повседневной жизни православного верующего являются диалектически взаимосвязанными. Учитывая это, в правовом государстве и гражданском обществе должны быть созданы широкие возможности для достижения гармонии между светскостью и религиозностью на основе толерантного отношения к иноверцам.

Ключевые слова: религиозные общины, социокультурная среда верующих, религиозные символы, intersубъективный мир, институционализированный религиозный ритуал, представления о должном, религиозная идентичность.

Повседневная жизнь человека происходит в социальной реальности, являющейся продуктом человеческой деятельности и взаимодействия людей. В то же время социальная реальность обеспечивает организацию знаний, умений, обуславливая человеческие действия и формы сотрудничества, в которых индивид, с одной стороны, является обособленным субъектом социальной жизни, а с другой — способен связывать формы взаимодействия и значения и создавать новые¹. Накопление различных форм и видов знания в повседневной жизни определяет характер субъективного знания, обуславливая актуальность вопросом о смысле индивидуального бытия человека.

Современные исследования проблем взаимодействия личности и общества характеризуются интерпретациями жизни как повседневного бытия. В частности, Э. Гуссерль ввел в научный оборот понятие «жизненный мир», что, в его понимании, практически совпадает с повседневностью. Жизненный мир, по убеждению Э. Гуссерля, содержит совокупность первичных природных установок человека в повседневном бытии, отличаясь непосредственной очевидностью, фактичностью и intersубъективностью². Феноменология рассматривает повседневность как процесс постоянного воспроизводства, конструирования жизненной реальности в действиях, мыслях, поступках человека и в процессе взаимодействия между людьми. К пониманию индивидами друг друга и формированию общего восприятия и представления о мире сводится проблема intersубъективности. Понимание другого индивида всегда является субъективным пониманием смыслов Другого, то есть выявлением контекстных значений, находящихся вне определения. По мнению основателя социальной феноменологии А. Шюца, человек воспринимает всё во взаимодействии с другими людьми на основе способности к общению и пониманию друг друга³.

На intersубъективном понимании основывается знание повседневного мира, по поводу чего А. Шюц отмечал: «Мир повседневной жизни» должен обозначать intersубъективный мир, существовавший задолго до нашего рождения, пережитый и проинтерпретированный другими, нашими предшественниками, как организованный мир. Теперь он принадлежит нашему переживанию и интерпретации. Любая интерпретация этого мира основывается на запасе предыдущих его переживаний как собственных, так и переданных от других людей из близкого окружения. Мир повседневной жизни является сценой и одновременно объектом человеческих действий и взаимодействий. Человек должен осваивать и преобразовывать его, чтобы реализовывать цели, которые он ставит перед собой»⁴. Итак, феноменологической традиции присуще определение повседневной реальности как поля intersубъективности — общего и типичного явления, которое характеризуется определенным когнитивным стилем, воспринимаемым всеми. Понятие intersубъективности показывает, что в мире встречаются Другие, с которыми Я вступает во взаимодействие.

Осознание человеком своего существования в определенных пределах заставляет его наполнять бытие по содержанию и форме в соответствии с собственными представлениями о должном. Учитывая это, повседневность — это структурно-функциональная характеристика, которой свойственны деятельность, мышление, целеполагание, возникновение и течение которых происходит в актуальном социально-индивидуальном времени по заданной схеме.

В повседневности А. Шюц усматривал «верховную реальность» относительно других сфер человеческого опыта, которые ученый называл конечными областями значений. Наряду с повседневностью конечными сферами значений он считал религию, сон, игру, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т. п., определяя их

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.

² Бурдьё П. Структуры, габитус, практики / Современные социальные теории. Новосибирск, 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 21–28.

³ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

⁴ Шюц А. О множественности реальностей // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 4.

конечными сферами, поскольку они замкнуты в себе. Переход из одной сферы в другую требует усилия, предусматривающего своеобразный смысловой скачок. Так, переход от религиозного опыта к опыту повседневности требует душевной и эмоциональной перестройки, поскольку они заметно отличаются друг от друга¹.

Одним из вариантов повседневности предстает мир религиозной повседневности, которая составляет совокупность опыта, представлений, социального поведения, отражающие взгляды как религиозной общины, так и отдельных ее членов. К религиозной повседневности относятся также проявления коллективной и индивидуальной форм религиозности. Можно констатировать, что религиозная повседневность представляет собой целостную социокультурную среду верующих, условие их жизнедеятельности, очевидную реальность, в которой происходит непосредственное и опосредованное общение, возникает общее коммуникативное пространство, обеспечивающее социализацию человека. Понимание религиозной повседневности детерминировано пределами культурной традиции и способствует выяснению ментальных структур повседневности, фундаментальных установок сознания. Основа ментальности как многослойной темпоральной структуры позволяет в рамках одной эпохи говорить о различных темпах и направленности течения исторического времени, о динамических и статических элементах исторического процесса. Нужно акцентировать внимание не только на анализе динамического элемента, но и обращаться к рассмотрению статичности исторического развития. Кажущаяся неподвижность статического элемента отражает реальную историческую силу одного из глубинных пластов общественного и индивидуального сознания, существенно влияющего на образ жизни, который, в свою очередь, в значительной степени определяет мировоззрение людей².

Ментальное измерение повседневности, находясь между архетипами культуры и рациональными формами общественного сознания, является порождением и отражением бытового сознания. Ментальность присутствует на всех уровнях сознания, пронизывает повседневную жизнь человека и меняется очень медленно. Ментальность содержит глубоко укорененный и скрытый за идеологией срез реальности в виде образов и представлений, которые в большинстве случаев остаются неизменными даже в условиях общественных трансформаций. Ментальность определяет видение мира и его восприятие, способ и нормы поведения, в которых сочетаются сознательные и бессознательные элементы. Религиозная повседневность и ее компоненты, образующие ткань реальности, возникают и формируются в общении, в постоянных контактах между людьми. Поэтому религиозная повседневность предстает обязательной и неотъемлемой основой религиозной коммуникации. Основным фактором религиозной сферы и характера коммуникации верующих на повседневном уровне является религиозный язык. Религиозные термины и выражения, составляющие религиозный язык, в мистифицированной форме отражают реальные отношения природной, социальной и культурной среды. Участие в религиозных обрядах требует в контактах со сверхъестественным преодоления разночтений между сакральным и разговорным языками. Религиозный язык предусматривает приближение мира Бога, о котором можно говорить лишь с помощью символов, сравнений, метафор и парадоксов.

Важными параметрами повседневности верующего человека являются пространственно-временные характеристики религиозных ритуалов, содержащих символы и символические системы в их корреляциях. Используя символы, верующий человек формирует модель мира, строит планы поведения, ориентируется в историческом и социальном пространстве, приспосабливается к окружающей среде в повседневной жизни. По мнению Э. Кассирера, «человек не может жить в мире правильных фактов или в соответствии со своими естественными желаниями и потребностями, он живет, скорее всего, среди воображаемых эмо-

¹ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

² Элбакян Е.С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности // Nomos. Czasopismo Religioznawcze. No 77. 2012. URL: <http://www.religiopolis.org/religiodenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost>.

ций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их потерь, среди своих фантазий и грез»¹. Итак, нужен некий промежуточный элемент, который может совместить реальность с человеком, например миф, который воспринимается сознанием с помощью символов. Миф, язык, религия и традиция — всё это компоненты символической грани реальности, нити, из которых сплетается символическая сеть, определенный тип человеческого бытия. Несомненно, пребывание субъекта в пространстве ментальных структур или архетипов обеспечивает ему понятийный контекст. Так, в мифологическом мышлении, присущем обыденному сознанию и сакральному по природе, содержатся понятия-образы, то есть символы, что свидетельствует об универсальности символического познания мира, определяющей возможность производства новых понятий на базе одного и того же символа. М. Элиаде утверждал, что символы апеллируют к экзистенциальному измерению, то есть сохраняют связь с глубинными истоками жизни, выражая духовность в жизненном опыте².

Характерной особенностью религиозных символов является их связь с опытом восприятия сакральной реальности. Система религиозных символов влияет на деятельность, установки, мотивации человека, определяет интенсивность его мироощущения. В то же время символы являются средством, благодаря которому узнают и понимают друг друга «свои» — представители религиозной общины. Конкретной формой материализации и выражения религиозных символов являются предметы реальной действительности, обрядовые действия, жесты, одежда служителей культа, язык и религиозная живопись. А. Лосев писал о существовании двух способов пользования вещами — непосредственно-интуитивном и мыслительно-дискурсивном³. Первый связан с синкретическим способом познания, использующим способность к образному абстрагированию высокого порядка, эмоциональность и чувственно-телесную составляющую. В обыденном познании этот способ применяется редко, будучи более характерным для сферы искусства, мифа и религии.

Основой мировоззрения верующих выступает существование системы иерархически выстроенных миров, понимаемых как сверхъестественные, сакральные. Благодаря вере как атрибуту религиозной повседневности, последователи конкретного вероучения имеют единую повседневную реальность — интерсубъективный мир, частью которого является идентификация индивидов, групп, сообществ.

Понятие «религия» и «идентичность» находятся в диалектическом единстве их характеристик как общего и противоположного, имеющих тенденцию взаимозамещаться, взаиморазвиваться и взаимодополняться. Религия является содержанием идентификационного процесса, поскольку человек осознает собственную идентичность с помощью религиозных постулатов и норм. Религия помогает человеку найти свое место в жизни, ответить на экзистенциальные вопросы. Благодаря религии человек осознает свою принадлежность к конкретному сообществу, сохраняет и передает традиции как важный компонент процесса идентификации. Религиозная идентичность является формой религиозного и социально ориентированного самосознания человека <...> одновременно как на индивидуальном, так и на социальном уровнях»⁴.

Анализируя роль Церкви в социализации современного человека, следует указать на целесообразность различения религиозной и церковной социализации, акцентируя внимание в первом случае на освоении норм и ценностей религиозной жизни в целом, а во втором — на социализации внутри конкретной церкви, общины, содержащей не только религиозные, но и другие аспекты повседневной жизни⁵. Так, христианское учение видит истинную иден-

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 30.

² Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 82.

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Правда, 1990. 100 с.

⁴ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Изд-во НИБ, 2012. С. 223.

⁵ Крылов А.Н. Религиозная идентичность... С. 112.

тичность человека в духовном совершенствовании, религиозной практике и обращении к Богу. В этом контексте феномен религиозной идентичности понимается как комплекс религиозных догм и представлений, которые дают возможность человеку формировать представление о себе, находить свое место в обществе и мире¹.

Формирование религиозной идентичности осуществляется на основе осознания тождества и различия, чувства принадлежности к своему сообществу и одновременно обособленности, инаковости по отношению к представителям других религиозных сообществ. Развертывание религиозной идентичности актуализируется в вертикальном направлении — трансцендентном, и горизонтальном — общественном. Коммуникативной особенностью первого направления являются отношения «Я» — «сакральное» на индивидуальном уровне, и «Мы» — «сакральное» на групповом. Горизонтальный срез религиозной идентичности характеризует общественный уровень, содержащий коммуникативный аспект, как «Мы» — представители «своей» религиозной конфессии, и «Они» — сторонники другой, «чужой». Религиозная идеентичность является пространством, в котором происходит саморегуляция личности, ее самосознание, однако некоторые формы идентичности могут восприниматься как репрессивные, применяющие элементы принуждения и связанные с социокультурной детерминацией личности. Вероятно, исследование религиозной идентичности в контексте структур повседневности невозможно без выяснения роли религиозных институтов, призванных, в том числе, обеспечивать достижение солидарности в среде верующих. Одним из аспектов религиозной институционализации является система нормативного и социального контроля, которая формируется в пределах определенной религии. Институционализация предусматривает контроль опытных специалистов над встречей верующих с другой реальностью и ее религиозное переживание, над выполнением предписаний в отношении конкретных действий. Именно эту сферу повседневности религиозные институты подвергают коррекции в процессе объективации религиозного опыта.

Религиозная институциональность имеет социальное происхождение и предполагает существование Другого и необходимость привлечения к типизированным действиям субъекта типизированного действия Другого, то есть формирование взаимной типизации, что ведет к институционализации религиозного опыта, который требует сочетания привычных действий двух или более индивидов. В структурах повседневности религиозная идентичность становится привычным габитуализованным феноменом жизни человека. Понятие габитуса сочетает осознание ментальных структур, благодаря которым субъект воспринимает мир, и объективных структур, дающих возможность «вписываться» в религиозное сообщество. Социальная реальность производит габитус, который является системой приобретенных склонностей, используемых индивидами для изменения социальных структур. По мнению П. Бурдьё, габитус находится над человеком, поскольку институты объективированы с учетом склонности индивидов к подчинению требованиям среды².

Каждому человеку, по оценке Н. Элиаса, присущ общий для всех членов общества специфический отпечаток — социальный габитус — почва, на которой формируются личные признаки, отличающие одного человека от других³. В религиозной среде габитус формируется как особое идеальное социокультурное образование, комплекс поведенческих программ, реализация которых обеспечивает его воспроизводство. В такой интерпретации габитус возникает как механизм связи индивида с исторической памятью, призванной с помощью традиции хранить и воспроизводить габитус во времени. Поскольку в пределах габитуса функционируют совокупность усвоенных правил и норм, традиции, манеры поведения и телесные диспозиции, то габитус представляет собой совокупность опыта жизни конкретного сообщества в течение его культурно-исторического развития. Идентификационные прак-

¹ Крылов А.Н. Религиозная идентичность... С. 192.

² Бурдьё П. Структуры, габитус, практики / Современные социальные теории. Новосибирск, 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 23.

³ Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. М.: Праксис, 2001. С. 253.

тики индивидуальной и коллективной религиозности являются фактором самоопределения в жизненном пространстве и конструировании социальной реальности. В то же время на основе личностной и групповой религиозной идентичности возникают общие правила коммуникации, укореняющиеся в повседневных отношениях и переходящие в институциональные виды деятельности. Ритуал оказывается, с одной стороны, формой институционализации того, что воспринимается как инобытие, не вписывающееся в континуум привычных рутинных способов существования, и выделяется из повседневности, а с другой стороны, — способом социального благоустройства мира повседневности, в котором ритуализм становится социально ориентированной поведенческой активностью. Понимание религии как специфической социальной системы предполагает установление субстациональной основы, характеризующей религиозное действие в отношении других социальных действий. В условиях религиозной общины конституируется сплав социального и религиозного, структурируемый повседневной практикой. Характеристики религиозных практик связаны с их субъективностью, которая предполагает одновременное символическое пребывание участника в нескольких пространственно-временных континуумах, связь с нормативной ориентацией и мотивированностью участника и включенность интенции к сакральному в социальных контекстах религиозной коммуникации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Бурдые П. Структуры, габитус, практики / Современные социальные теории. Новосибирск, 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 21–28.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Фонд Унивеситет; Владимир Даль, 2004. 398 с.
4. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. : Гардарики, 1998. 784 с.
5. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М. : Изд-во НИБ, 2012. 306 с.
6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Правда, 1990. 100 с.
7. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб. : Владимир Даль, 2007. С. 58–109.
8. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137
9. Элбакян Е.С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности // Nomos. Czasopismo Religioznawcze. No 77. 2012. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost>.
10. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
11. Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. М.: Праксис, 2001. 336 с.

Сергей Александрович Колесников

доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России

БОГОСЛОВСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОГО ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Аннотация. В статье рассматриваются философские и богословские основания христианского хозяйствования в наследии протоиерея Сергея Булгакова. В рассуждениях христианского мыслителя представлены самые актуальные вопросы духовного осмысления экономической ситуации: соотношение свободы и экономики, роль денег в духовном состоянии человека, проблема вещиизма как вызов духовного порядка, соблазн радикального потребления. Важным моментом является сохраняющаяся насущность ответов, которые предлагал протоиерей Сергей Булгаков. Главным выводом в осмыслении христианского хозяйствования становится надежда и упование на Божественный Промысл, которые должны стать принципиальными основаниями построения христианского хозяйствования.

Ключевые слова: протоиерей Сергей Булгаков, христианское хозяйствование, христианство и экономическая теория труда, философско-богословское осмысление функции денег, духовные основания хозяйствования.

Богословско-философское наследие протоиерея Сергия Булгакова в значительной степени посвящено осмыслению сущности христианского хозяйствования. Хозяйствование, принадлежащее материи, неразрывно связанное с ней, имеет пределы своего влияния, и прежде всего по отношению ко всё той же свободе духа. «Христианский путь к хозяйственной свободе, — настаивал отец Сергий Булгаков, — ведет не через хозяйство, а как бы поверх него, через преобразование человеческой природы»¹. Хозяйство само по себе не может стать делом христианского подвижничества, между христианином и хозяйством всегда будет и должна существовать некая дистанция, защищающая духовный суверенитет личности: «Каждый верующий христианин должен охранять свою свободу от хозяйства, не отдавать себя всего до конца хозяйственной работе, не признавая хозяйственной стихии первой и определяющей человеческую жизнь и свободу»². Бесценность свободы не может быть рассчитана в категориях прибавочной стоимости, производительности труда, эффективности маркетинга и т. п.

Уместным представляется здесь упоминание о роли денег как расчетного механизма ценности явлений человеческой жизни. «Философия денег», автором которой признается Г. Зиммель, не могла не вызвать возражений со стороны православной теологии. Скепсис по отношению к любым духовным ценностям, не вписывающимся в денежный ценник, порождал неприятие у отца Сергия Булгакова самой концептуальной основы «философии денег», предполагающей и предлагающей деньги в качестве мерил значимости, в качестве исчисляемого суррогата духовности. Разрыв между денежной ценой и реальным человеческим усилием — закономерно несправедлив: «Цены могут никогда не соответствовать трудовым ценностям (последние, впрочем, и не допускают даже теоретического исчисления иначе, как путем логических скачков и неразрешимых уравнений со многими неизвестными), и тем не менее значение труда как основы хозяйства останется в полной силе»³. Труд и деньги — понятия абсолютно разные, и стремление свести их в единую парадигму ведут к росту несправедливости в социуме. Миры человеческого усилия — духовного или материального, и мир денег — разные миры, по сути, анти-миры, соприкосновение которых ведет к социальной аннигиляции, к уничтожению справедливости и свободы в обществе.

Аксиология свободы не приемлет финансово-числового расчета, в ней действуют иные, духовные законы, не имеющие отношения к материальной сфере хозяйствования. Именно этот метафизический урок и принесло миру христианство: «Христианство знает свободу в хозяйстве, но не обещает свободу от хозяйства и через хозяйство»⁴. Свобода духа обретается на иных путях, чем пути хозяйствования, Ошибкой, как утверждает отец Сергий Булгаков, будет считать труд всеильным, способным только сам по себе преобразовать материю и дух человека.

Интересный поворот в размышлениях отца Сергия Булгакова возникает при его обращении к проблеме досуга, внехозяйственной деятельности, деятельности за пределами хозяйствования. Оппозиция труда и досуга, снимаемая в христианстве органическим единством хозяйствования и литургичностью, духовным распорядком дня христианина от вечерни до утрени, при отсутствии духовного стержня неминуемо приводит к деградации, к разлагающему бездельничанью. Вопрос о коротком рабочем дне, насущный и сегодня, решается отцом Сергием Булгаковым следующим образом: «Нужно не только хозяйственно, но и духовно дорасти до короткого рабочего дня, умея достойно употребить освобождающийся досуг. Иначе короткий рабочий день явится источником деморализации и деградации рабочего класса»⁵. Если там, где заканчивается хозяйство человека, не встретить духовность, то его

¹ Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 355.

² Булгаков С.Н. Два града... С. 356.

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 49.

⁴ Булгаков С.Н. Два града... С. 357.

⁵ Булгаков С.Н. Два града... С. 359.

неизбежно поглотит опустошенность, ведущая к обесмысливанию человеческого существования¹.

Вместе с тем отец Сергей Булгаков отмечает опасность и псевдо-духовного понимания хозяйствования. Особенно ярко этот тезис раскрывается на примере оценок им «философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова. Кстати, современники отца Сергея Булгакова воспринимали его «Философию хозяйства» как «нарочный ответ на недоумения, вызываемые философией Федорова» (С. Голованенко). Не вдаваясь подробно в контекст дискуссии между отцом Сергием Булгаковым и Н.Ф. Фёдоровым, необходимо отметить следующий тезис отца Сергея Булгакова, характеризующий в целом его хозяйственную теологию: «Федоровский “проект” хозяйственно-трудового, магического воскрешения, представляющий собой, таким образом, некоторую *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, грешит недолжным смешением областей хозяйства и теургии. В этом отношении характерна общая антипатия Фёдорова к чудесному, то есть истинно теургическому, в котором он со своей хозяйственной точки зрения видит прежде всего даровое. Он недооценивает при этом всей условности и относительности хозяйства, столь существенно связанного с теперешним состоянием мира, с тяготеющим над землею проклятием и с общим “стенанием твари”»². Материалистичность хозяйствования и следующая из этого ограниченность хозяйствования не приняты во внимание, считал отец Сергей Булгаков, в «философии общего дела». Ведь «в построениях Фёдорова как будто все не учитывается опыт загробной жизни и его значение, все те изменения, которые претерпевает душа в отрыве от тела, ее рост в этом таинственном и неведомом состоянии»³, а потому само стремление придать материалистичности мнимую духовность, без религиозной основы, лишь подтверждают ограниченные возможности материалистического хозяйствования.

Ограниченность хозяйства виделась отцу Сергию Булгакову еще и в том, что в самом хозяйствовании не содержится метафизически значимых целей, являющихся главным предназначением человека. «Хозяйство, — писал богослов, — как связанное с проклятием земли, не имеет в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века, к ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не может завершиться в своих собственных пределах, а должно перерваться, подобно человеческой жизни»⁴. И далее конкретизирует перспективы псевдо-духовности хозяйствования: «...хозяйство на своем собственном пути не имеет эсхатологии, и, когда пытается вступить на ее путь, оно впадает в лжеэсхатологию, гонится за призраком, обманчивым и лживым»⁵.

Хозяйствование — всего лишь часть, пусть и весьма значительная часть, человеческой жизни. Жизнь неуклонно преодолевает, перерастает рамки хозяйствования, а потому человек не может замыкаться исключительно в хозяйственных границах. У отца Сергея Булгакова есть очень точный ответ на сегодняшнюю проблему трудоголизма как полного утопания в хозяйствовании: «Жизнь создается не хозяйством, не трудом, но лишь *рождением*, то есть передачей и осуществлением изначально заложенной жизнотворческой силы»⁶. Хозяйствование не обладает этой жизнотворческой силой, а потому трудоголизм метафизически не оправдан. Скорее напротив, отключение себя от живой жизни и есть проявление духовного некроза; «плен хозяйства — это и есть сила смерти, господствующая в людях; вкушая жизнь, мы вкушаем и смерть»⁷.

Смерть и есть тот ограничитель, который не дано преодолеть материальному хозяйствованию. В свете смертности человека, понимаемой в духовном аспекте, раскрывается огра-

¹ Подр. см. С.Н. Булгаков: Pro et Contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 309.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 309.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 315.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 315.

⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 65.

⁷ Булгаков С.Н. Два града... С. 356.

ниченность механизмов хозяйствования, способных функционировать только в весьма узком диапазоне. Хозяйственным актом не начинается жизнь человеческая, не им продолжается и не им завершается: «Не хозяйственным актом рождается человек, развивается в утробе матери и растет после рождения, укрепляясь в своих физических и духовных силах, осознавая в себе силы духа»¹. В самом основании хозяйствования заложены ограничительные моменты, придающие хозяйствованию вторичность по отношению с духовностью. Хозяйство «работает» с тем, что ему предоставлено, «оно есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом смысле *не есть творчество из ничего, но лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным*, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение»². Христианский идеал задан хозяйствованию, и его задача следовать этому идеалу, а не претендовать, не имея на то оснований, на некую собственную аксиологическую систему. В противном случае неминуемо «все усилия экономизма силою вещей направляются к увековечению жизни этого века, к отрицанию конца жизни как отдельной человеческой личности, так и всего мира»³.

Необходимо акцентировать внимание на упоминаемой отцом Сергием Булгаковым «силе вещей». Соблазн вещиизма есть один из важнейших, и, надо признать, эффективных механизмов порабощения свободы духа. Комфортность вещи удачно скрывает материальную мертвенность вещи. Отец Сергей Булгаков дает недвусмысленное определение вещи: «*Вещи*, так называемая мертвая природа, то есть всё то, в чем по-видимому отсутствуют признаки жизни, есть только минус жизни, отрицательный ее коэффициент, но вне этого, хотя и отрицательного, однако выраженного в терминах жизни»⁴. Хозяйствование в силу своей специфики оперирует вещами, то есть продуктами мертвой материи, в свою очередь производя другие вещи, увеличивая количественно эту материю, — и в этом и состоит главное предназначение хозяйства, ничего более. И только человек, внося духовный компонент в хозяйствование, преобразует эту материю.

Вещь скрадывает непреодолимую несовместимость человеческого и материального, и именно теология на всех этапах мировой истории призвана напоминать об этой несовместимости. В трактатах отца Сергия Булгакова по поводу этой темы, в частности, говорится: «Материя познается нами именно как материя со стороны непроницаемости, отчужденности целям человека» (статья «Об экономическом идеале»). Задача человека и есть сохранение ясного представления о различии между материей и духом, а в свете памяти об этом и осуществляется освобождение от давления вещиизма: «Человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов *natura naturata*, снимает мертвый покров с природы и опознает творящие ее силы»⁵. Дурная бесконечность вещиизма, обрастание человека вещами, словно паразитами, как результат духовной ленивости, захламление вещами горизонтов совершенствования личности — в этом, настаивал отец Сергей Булгаков, опасность вещиизма.

Вещь возникает как пограничное явление между материальным хозяйствованием и духовным усилием личности, «продукт хозяйства есть субъект-объект, нечто такое, в чем погашено различие субъекта и объекта, это предмет природы, мира объектов, не-я, но в то же время совершенно пропитанный человеческой телеологией, воплощающий в себе субъективную цель, осуществляющий заранее проектированную в субъекте модель или идею»⁶. Сама этимология слова «вещь» подразумевает преобразованное, ограниченное «вещество». Преобразование вещества в вещь — процесс одновременно и материальный, и духовный. Останавливаться только на материальной стороне этого обоюдного процесса означает лик-

¹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 26.

² Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 64.

³ Булгаков С.Н. *Два града...* С. 315.

⁴ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 22.

⁵ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 50.

⁶ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 43.

видировать главную человеческую функцию — преобразование мира. Тогда-то и возникает хозяйственная ситуация, о которой, например, писал Ж. Бодрийяр в «Прозрачности зла»: «Производит уже не сама Земля, предназначение которой — производить; уже не труд порождает богатство — нет более вечного симбиоза Земли и труда. Теперь капитал заставляет Землю производить, а труд — порождать богатство. Труд не есть больше действие; теперь это операция». Технология вещиизма поглощает духовность миропреображения — таковы последствия отсечения духовности от хозяйствования.

Православный теолог рисует развернутую картину подавления духовного материальным в сфере хозяйствования: «...после грехопадения человека, религиозно соответствующего метафизической катастрофе всего космоса, смысл хозяйства и его мотивы изменяются. Тяжелый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение, целью хозяйства становится борьба за жизнь, а его естественной идеологией — экономический материализм. Оно становится исполнением суда Божия над согрешившим человечеством после грехопадения человека, религиозно соответствующего метафизической катастрофе всего космоса, смысл хозяйства и его мотивы изменяются»¹. Но обратим внимание: в этой скорбной зарисовке, в этой фиксации деградировавшего хозяйствования неизменно присутствует тема Божьего наказания, трактующего подобное анти-хозяйствование как преступление, как отступление от установленных заповедей.

Однако христианский взгляд на мир оставляет надежду на то, что «существующее отношение между человеком и природой, состояние взаимной отчужденности и непроницаемости не является единственно возможным и нормальным, что природа способна проникаться велениями человеческого духа и что между нею и человеком мыслим иной, тесный, интимный и гармоничный союз» (статья «Об экономическом идеале»). Само название статьи «Об экономическом идеале» свидетельствует о вере отца Сергия Булгакова в возможность обретения идеала в духовно-хозяйственной сфере. Путь к этому идеалу лежит через одухотворение бытия, преобразования стихий в литургическом духе. В размышлениях отца Сергия Булгакова возникает масштабное полотно нового созидания: «...освящаются элементы естества: вода... стихия воздуха... земля через храмы... огонь. Принципиально важное значение имеет освящение разного рода вещей... вещества, употребляемые при совершении Таинств... Общий религиозный смысл этих освящений тот, что в них Церковью дается благословение природной стихии, распространяющееся на всю область хозяйственного производства и потребления»². Надежда и упование на Божественный Промысл становятся принципиальными основаниями построения христианского хозяйствования, именно в этом ключе и необходимо, считал протоиерей Сергий Булгаков, выстраивать всю глобальную экономическую систему, которая только в этом случае позволит преодолеть соблазны радикального материализма и стяжательства.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М.: Наука, 1999.
2. Булгаков С. *Очерки учения православной Церкви*. М.: Русский путь, 2004.
3. С.Н. Булгаков: Pro et Contra. *Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей*. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003.
4. Булгаков С.Н. *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.
5. Булгаков С.Н. *Свет не вечерний: Созерцания и умозрения*. М.: Республика, 1994.

¹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М.: Наука, 1999. С. 69.

² Булгаков С. *Очерки учения православной Церкви*. М.: Русский путь, 2004. С. 229.

ИЗУЧЕНИЕ ДУШЕПОПЕЧЕНИЯ В ПРАВОСЛАВИИ И ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВЕ: ОБЗОР ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация. В православии пастырское душепопечение — не просто внимательное, душевное отношение и добрая забота о духовных чадах. Это благодатное отцовство, являющееся даром Божиим. Через пастырское душепопечение деятельно совершается заповедь Господа о любви к ближнему.

В современном же пятидесятничестве душепопечение также занимает одно из ключевых мест. Под ним подразумевается забота обо всех членах прихода и о разнообразных нуждах церковной общины. По сути, заметно общее видение в пастырском душепопечении как в православии, так и в пятидесятничестве. В пятидесятнических общинах России душепопечение, как один из традиционных церковных инструментов помощи, востребован не только прихожанами евангельских церквей, но и теми, кто пока еще стоит на церковном пороге.

В настоящем докладе представлен анализ существующих исследований относительно душепопечения в православии и пятидесятничестве.

Ключевые слова: православное богословие, душепопечение, православие, пятидесятничество, историография.

Тема душепопечения в православном богословии исследована довольно обширно. Чаще всего в духовных школах Русской Православной Церкви пишутся и защищаются работы, в которых рассматривается пастырское душепопечение через призму творений того или иного святого отца или же подвижника благочестия, пока не прославленного в лике святых.

Так, например, в Сретенской духовной семинарии в 2013 году была защищена выпускная квалификационная работа на тему «Пастырское душепопечение по учению старца Паисия Святогорца»¹. Автор последовательно рассматривает пастырское руководство в борьбе со страстями, укоренении в добродетелях. Касается темы душепопечения мирян и семейных лиц, а также монашествующих, священнослужителей. В работе подробно рассматриваются советы старца относительно духовной жизни христиан, живущих в разных условиях.

В 2014 году в Тульской духовной семинарии защищается работа на тему «Пастырское душепопечение преподобных старцев Оптинских» игумена Платона (Дивенко)². В ней рассматривается история старчества в русской православной традиции, значение Оптиной пустыни как очага духовной жизни XVIII-XX столетий, советы священнослужителям относительно душепопечения на основании сочинений оптинских старцев.

Исследование подобного рода было осуществлено и в 2015 году А. Михайловым в Сретенской духовной семинарии. Тема его работы — «Пастырское душепопечение в аскетической традиции VI-VII вв. палестинских обителей Газы и Маиума»³. Она посвящена системному изложению пастырской душепопечительской деятельности прп. Варсонофия Великого, Иоанна Пророка, аввы Дорофея. Автор последовательно изучает советы этих духовных наставников через призму пастырского душепопечения.

А в 2017 году была защищена магистерская диссертация Д. Сандульского на тему «Пастырское душепопечение по наследию святителя Феофана Затворника». Автор продолжает подобную линию изучения практики душепопечения в православии, только уже на основании трудов святителя Феофана Затворника.

Исследуется также связь православной аскетики и современной психологии и практики психологического консультирования.

Интересной в этом плане является диссертация на соискание ученой степени кандидата психологических наук «Модель акмеологического развития пастыря» митрополита Хабаровского и Приамурского Игнатия (С.Г. Пологрудова). Автор рассматривает процесс пастырского восхождения, его профессионального совершенствования в святоотеческой парадигме, и проводит эмпирическое исследование среди священнослужителей Русской Православной Церкви.

Само применение опыта психологии в практике душепопечения всё более распространяется среди священнослужителей Русской Церкви. Основную деятельность в этом направлении осуществляет Институт христианской психологии, ректором которого является протоиерей Андрей Лоргус. В рамках работы этого института постепенно формируется научная и образовательная база христианской психологии — направления, созданного на базе христианских ценностей, христианской антропологии и богословия⁴.

Отец Андрей Лоргус, психолог по образованию, издал целый ряд статей и книг, в которых создает синтез между православным богословием, душепопечением и имеющимися в настоящее время достижениями психологии: «Книга о счастье»⁵, «Книга об отцовстве»⁶,

¹ Родионов В. (иерей). Пастырское душепопечение по учению старца Паисия Святогорца. М., 2013. 129 с.

² Платон (Дивенко; иг.). Пастырское душепопечение преподобных старцев Оптинских. Тула, 2014. 129 с.

³ Михайлов А. Пастырское душепопечение в аскетической традиции VI-VII вв. палестинских обителей Газы и Маиума. М., 2015. 72 с.

⁴ Официальный сайт Института христианской психологии. URL: <https://fapsyrou.ru> (дата обращения: 3 декабря 2019 года).

⁵ Лоргус А. (прот.). Книга о счастье. М., 2014. 141 с.

⁶ Лоргус А. (прот.). Книга об отцовстве. М., 2015. 124 с.

«Влюбленность. Любовь. Зависимость»¹, «Мужчина и женщина. От Я до Мы. Как построить семейное счастье» (в соавторстве с О.М. Красниковой)², «Жизнь после свадьбы. Как построить семейное счастье?» (в соавторстве с О.М. Красниковой)³.

Большой вклад в обсуждение темы христианской психологии внес Б.С. Братусь. Он одним из первых начинает развивать тему христианской психологии. Именно Борис Сергеевич издает учебник на эту тему⁴.

Проблема возможности использования опыта психологов-консультантов при пастырском душепопечении затрагивается и в ряде статей.

В статье иеромонаха Ншан (Петросян) и Л.Ф. Шеховцова «Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении» говорится о следующих положительных последствиях, которые будут, если современный священнослужитель сможет овладеть психологическими знаниями и применять их в душепопечительной беседе.

Во-первых, непредвзято принимать пасомого таким, какой он есть, верно разделяя человека и грех, который тот совершил⁵.

Во-вторых, строить отношения на уважении к личности прихожанина⁶.

В-третьих, быть активным слушателем и держать оптимальную психологическую дистанцию⁷.

Протоиерей Алексей Бабурин исследует опыт психологов при создании центров по борьбе с алкогольной зависимостью. В своих статьях он активно рассказывает об эффективности такого метода⁸.

Есть статьи и относительно применения опыта психологии при душепопечении наркозависимых. Иеромонах Диомид (Кузьмин), автор статьи «Душепопечение наркозависимых: цели, ценности и принципы взаимодействия», считает, что основное отличие православного душепопечения и психологического консультирования заключается в том, что первые «говорят о необходимости духовного роста своих подопечных, об обретении ими веры, формировании новой системы ценностей»⁹. Он также утверждает, что принцип синергии является ключевым при православной душепопечении, так как он указывает на деятельное участие и Бога, и человека¹⁰. «Подобный подход наилучшим образом способствует осуществлению целей и ценностей душепопечения, как они понимаются и наркозависимыми, и опытными специалистами», — поясняет свою мысль исследователь¹¹.

Подобную мысль он также высказывает в иной своей публикации — «Философско-богословские аспекты в душепопечении наркозависимых: цели, принципы и ценности». По его мысли, процесс душепопечения заключается в последовательном терапевтическом процессе, при котором от попечителя к пасомому передается определенная помощь¹².

¹ Лоргус А. (прот.). Влюбленность. Любовь. Зависимость. М., 2016. 254 с.

² Лоргус А. (прот.), Красникова О.М. Мужчина и женщина. От Я до Мы. Как построить семейное счастье. М., 2016. 212 с.

³ Лоргус А. (прот.), Красникова О.М. Жизнь после свадьбы. Как построить семейное счастье? М., 2018. 296 с.

⁴ Братусь Б.С. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов. М., 1995. 236 с.

⁵ Ншан (Петросян; иером.), Шеховцова Л.Ф. Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 3. С. 204.

⁶ Там же.

⁷ Ншан (Петросян; иером.), Шеховцова Л.Ф. Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 3. С. 204.

⁸ Бабурин А.Н., Гусев Г.В., Сборникова Е.А., Горячева А.А. Семейные клубы трезвости как метод реабилитации в системе наркологической помощи. Учебно-методическое пособие. М., 2016. 112 с.

⁹ Кузьмин Д. Душепопечение наркозависимых: цели, ценности и принципы взаимодействия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. №4 (15). С. 259.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Диомид (Кузьмин; иером.). Философско-богословские аспекты в душепопечении наркозависимых: цели, принципы и ценности // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 123.

Так, заметно, что в современном православном богословии тема пастырского душепопечения рассматривается, во-первых, через призму святоотеческого наследия, а, во-вторых, через возможность использования опыта психологического консультирования при проведении душепопечения, душепопечительных бесед.

Несколько иная ситуация обнаруживается в богословской среде современного пятидесятничества. В основном исследуется история пятидесятничества или же определенные сферы их деятельности в современной России. В качестве примера можно привести следующие диссертации: «Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России» Р.Н. Лункина¹, «Религиозная и социокультурная самоидентификация “новых” пятидесятников в России» О.В. Куропаткиной², «Харизматические церкви в современной России: на материалах Красноярского края» И.В. Скоробогатовой³, «Движение Веры в современном протестантизме» В.В. Селивановского⁴, «Российский протестантизм о проблемах и путях развития России в условиях глобального финансово-экономического кризиса в начале XXI в.» О.О. Тихоненко⁵, «Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX — начале XXI вв.» Н.А. Беляковой⁶.

При этом практически нет исследований, целью которых является именно практика душепопечения в современном пятидесятничестве. Единственное, которое было обнаружено, защищено в Евангельской реформатской семинарии Украины. Его тема — «Анализ состояния душепопечения в Украине, странах СНГ и ближнего зарубежья». Автор — К. Чибизов, практикующий душепопечитель, магистр богословия, руководитель Центра душепопечения и обучения «Help for Heart».

По той причине, что это исследование, по сути, единственное, посвященное изучаемой теме, видится разумным остановиться на нем поподробнее.

В первой главе автор рассматривает определение и анализ состояния душепопечения. Он верно отмечает, что это направление в протестантском богословии крайне молодое. Согласно К. Чибизову, «душепопечение — период особого пасторства души, во время которого страдающему верующему предлагают применить противоядие медицинской сокровищницы Писания к конкретным болезням души согласно Божьим особым целям для этого человека»⁷.

Этот процесс пастор или служитель пятидесятнической церкви должен строить на чтении Священного Писания и рассуждении о прочитанном. Именно это является основой для верного и искреннего душепопечения⁸. При этом он аккуратно использует библейский текст, так как его использование не делает душепопечение автоматически полезным и спасительным⁹. «Библейское душепопечение возникает тогда, когда человек постоянно пытается думать и действовать, основываясь на авторитете и достаточности Писания», — пишет автор¹⁰.

К. Чибизов, анализируя уровень душепопечения в пятидесятнических церквях Украины и ближнего зарубежья, констатирует практически отсутствие какой-либо практики и системного изложения практики душепопечения. Это во многом происходит по причине того, что по-

¹ Лункин Р.Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2005. 200 с.

² Куропаткина О.В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России: дисс. ... канд. культурологии. М., 2009. 257 с.

³ Скоробогатова И.В. Харизматические церкви в современной России: на материалах Красноярского края: дисс. ... канд. философ. наук. СПб., 2011. 230 с.

⁴ Селивановский В.В. Движение Веры в современном протестантизме: дисс. ... канд. философ. наук. СПб., 2012. 189 с.

⁵ Тихоненко О.О. Российский протестантизм о проблемах и путях развития России в условиях глобального финансово-экономического кризиса в начале XXI в.: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2013. 131 с.

⁶ Белякова Н.А. Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX — начале XXI вв.: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. 323 с.

⁷ Чибизов К. Анализ состояния душепопечения в Украине, странах СНГ и ближнего зарубежья. К., 2016. С. 8.

⁸ Там же. С. 9–10.

⁹ Там же. С. 10.

¹⁰ Там же. С. 11.

сле развала Советского Союза большое число людей, ищущих евангельской истины, пришли в протестантские церкви и начали искать ответы на волнующие их вопросы¹. Исследователь так описывает этот процесс: «В постсоветский период в большом количестве начали спасаться люди из мира, которые были далеки от христианства. И вместе с этим пришла нужда в душепопечении»².

Разбирая опыт разных пятидесятнических церквей Украины, Беларуси и Молдовы, К. Чибизов понимает, что каждая из них находится на своем уровне в практике душепопечения новых и старых членов их христианских собраний. Не все эти собрания пока получают пользу от проведения душепопечения своих прихожан³.

Автор исследования описывает три подхода к душепопечению в пятидесятнических собраниях: библейское душепопечение, христианское консультирование, мистическое душеврачевание⁴. Первые два течения, как свидетельствует К. Чибизов, распространены на 94% в пятидесятнических церквях.

Целью библейского душепопечения является решение имеющихся проблем не на уровне поведения, но на уровне человеческих ценностей. Сперва меняется мировоззрение через призму подвига Господа Иисуса Христа, далее постепенно формируются новые привычки и модели поведения, «когда человек учится не делать то, что он делал раньше и учится делать то, чего он не делал, и так, как его призывает Бог»⁵. Особенность этого подхода — Богоцентричность: Христос и Его евангельская весть становится краеугольным камнем в душепопечении.

При христианском консультировании, с одной стороны, используются принципы библейского душепопечения, а с другой — достижения современной психологии. Здесь автор говорит о термине, ранее упоминавшемся, — «христианская психология». Она стремится соотнести корпус знаний о человеке, которые имеются в современной психологии, с существующими христианскими антропологическими концепциями⁶. Сторонники такого подхода считают, что священнослужители или пасторы должны заниматься духовными вопросами, душевными же — психологи-консультанты.

Мистическое же врачевание занимается спиритической (духовной) войной по борьбе с оккультными зависимостями или духовной обремененностью. Одна либо две встречи — максимум для этого подхода в душепопечении⁷. В рамках такого метода разрушаются родовые проклятия, изгоняются бесы, практикуется позитивное мышление, осуществляется молитва отречения для достижения душевного умиротворения. «Приверженцы данного течения идентифицируют причины многих проблем в жизни человека и их решение в осуществлении противостояния нечистой силе», — утверждает К. Чибизов⁸.

Сам автор критически относится к подобной практике душепопечения, так как она, по его мысли, искажает библейское представление о духовной войне⁹.

К. Чибизов считает, что протестантским служителям необходимо расти в способности душепопекать свое сердце, сердца своей семьи, что, в свою очередь, приведет к успешному душепопечению прихожан собрания¹⁰. Он также допускает мысль и о возможности консультирования психолога пастора и его семьи для достижения лучших результатов.

¹ Чибизов К. Анализ состояния душепопечения в Украине, странах СНГ и ближнего зарубежья. К., 2016. С. 12.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 13-15.

⁴ Там же. С. 16.

⁵ Там же. С. 17.

⁶ Чибизов К. Анализ состояния душепопечения в Украине, странах СНГ и ближнего зарубежья. — К., 2016. С. 19.

⁷ Там же. С. 21.

⁸ Там же. С. 22.

⁹ Там же. С. 24.

¹⁰ Там же. С. 38.

Итогом исследования является предложение прохождения специализированных курсов в протестантских семинариях относительно библейского душепопечения, что позволит повысить уровень душепопечения в собраниях.

Так, заметно, что тема душепопечения в церквях пятидесятнического толка актуальна, но пока что подробно не исследована. В православной же богословии тема пастырского душепопечения является востребованной, в духовных школах исследуются подходы на основе различных святоотеческих творений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Бабурин А.Н., Гусев Г.В., Соборникова Е.А., Горячева А.А.* Семейные клубы трезвости как метод реабилитации в системе наркологической помощи. Учебно-методическое пособие. М., 2016. 112 с.
2. *Белякова Н.А.* Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX — начале XXI вв. : дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. 323 с.
3. *Братусь Б.С.* Начала христианской психологии. Уч. пособие для вузов. М., 1995. 236 с.
4. *Диомид (Кузьмин; иером.).* Философско-богословские аспекты в душепопечении наркозависимых: цели, принципы и ценности // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 123–151.
5. *Кузьмин Д.* Душепопечение наркозависимых: цели, ценности и принципы взаимодействия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. №4(15). С. 253–259.
6. *Куропаткина О.В.* Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России: дисс. ... канд. культурологии. М., 2009. 257 с.
7. *Лоргус А. (прот.).* Влюбленность. Любовь. Зависимость. М., 2016. 254 с.
8. *Лоргус А. (прот.).* Книга о счастье. М., 2014. 141 с.
9. *Лоргус А. (прот.).* Книга об отцовстве. М., 2015. 124 с.
10. *Лоргус А. (прот.).* Красникова О.М. Жизнь после свадьбы. Как построить семейное счастье? М., 2018. 296 с.
11. *Лоргус А. (прот.).* Красникова О.М. Мужчина и женщина. От Я до Мы. Как построить семейное счастье. М., 2016. 212 с.
12. *Лункин Р.Н.* Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: дисс. ... канд. философ. наук. М., 2005. 200 с.
13. *Михайлов А.* Пастырское душепопечение в аскетической традиции VI–VII вв. палестинских обителей Газы и Маиума. М., 2015. 72 с.
14. *Ншан (Петросян; иером.), Шеховцова Л.Ф.* Навыки психологического консультирования в пастырском душепопечении // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 3. С. 184–208.
15. Официальный сайт Института христианской психологии // URL: <https://fapsyrou.ru> (дата обращения: 3 декабря 2019 года).
16. *Платон (Дивенко; иг.).* Пастырское душепопечение преподобных старцев Оптинских. Тула, 2014. 129 с.
17. *Родионов В. (иерей).* Пастырское душепопечение по учению старца Паисия Святогорца. М., 2013. 129 с.
18. *Селивановский В.В.* Движение Веры в современном протестантизме: дисс. ... канд. философ. наук. СПб., 2012. 189 с.
19. *Скоробогатова И.В.* Харизматические церкви в современной России: на материалах Красноярского края: дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2011. 230 с.
20. *Тихоненко О.О.* Российский протестантизм о проблемах и путях развития России в условиях глобального финансово-экономического кризиса в начале XXI в.: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2013. 131 с.
21. *Чибизов К.* Анализ состояния душепопечения в Украине, странах СНГ и ближнего зарубежья. К., 2016.

БИБЛЕИСТИКА

Священник Владимир Грицевич

■ магистрант Минской духовной академии

ОБРАЗ АВРААМА В МЕЖЗАВЕТНЫЙ ПЕРИОД

Аннотация. В статье автор рассматривает образ праотца Авраама, сформированный в межзаветный период. Анализируются тексты ряда неканонических книг, ветхозаветных апокрифов. Приводятся толкования раввинов на тексты Священного Писания Ветхого Завета, которые позволяют понять, как представлялся Авраам иудейскому обществу межзаветного периода и как трансформировался его образ на протяжении времени. Правильное понимание представления образа Авраама ветхозаветным человеком позволяет понять смысл слов Спасителя, а также и проповеди апостолов, которые активно используют данный образ в своих посланиях (Рим. 4).

Ключевые слова: Авраам, Ветхий Завет, апокриф, межзаветный период, толкования, Талмуд.

Авторитет Авраама в иудейской среде на протяжении столетий оставался непререкаемым. Об этом свидетельствуют многочисленные упоминания в библейских книгах, а также позднейших еврейских апокрифах. В этих книгах Авраам почитается как образец праведности. По словам автора книги Юбилеев, «Авраам был совершенным во всяком своем деле с Богом и благоугоден, и (ходил) в правде в продолжение своей жизни»¹, «и соблюдал слово Мое, и Мои заповеди, и законы, и установления, и завет»². Подобную же мысль мы находим в книге Иисуса сына Сираха: «Авраам — великий отец множества народов, и не было подобного ему в славе; он сохранил закон Всевышнего и был в завете с Ним» (Сирах. 44:19–20). Книга откровения Варуха (в сирийской редакции) говорит нам о том, что Авраам исполнял закон еще до того момента когда он был написан, потому что тогда действовал неписанный закон — закон, который Бог положил в сердце Авраама: «А после этого ты видел воды светлые — это источник Авраама, а также его потомство: приход его сына, и сына его сына, и тех, кто похож на них. Ибо в то время неписанный закон произносился над ними, дела заповедей тогда были исполняемы, вера в будущий суд тогда была рождена, надежда на обновленный мир тогда была построена, и обещание жизни, которая придет после этого, было насаждено» (II Апок. Бар. 57:1–2)³. Ю.Н. Аржанов так комментирует это место: «Речь идет либо о Торе, которая еще не была записана, но которая уже была знакома Аврааму, либо о так называемой «устной Торе». Согласно раввинистическому (и фарисейскому) учению, и то и другое было получено Моисеем на Синае, однако Авраам еще до этого события исполнял все заповеди Торы (как писаной, так и неписаной)»⁴. Главная цель автора книги Юбилеев — показать преимущества еврейского народа, а для этого необходимо было показать идеального прародителя, лишённого какого-либо порока. По его повествованию Авраам не только отличался глубокой верой и преданностью Богу, но и во всей точности исполнял все постановления Моисеева закона, хотя эти постановления и не были еще в полноте открыты людям. Подобная тенденция прослеживается во многих позднейших текстах и получает распространение в иудейской среде.

Мишна (в трактате Пиркей Авот) говорит, что Авраам был признан верным из-за его послушания — это раскрывается в его десяти испытаниях: «Десятью испытаниями был испытан Аврагам, отец наш, мир ему, и устоял во всех: дабы показать, сколь велика была любовь Аврагама, отца нашего, мир ему» (Пиркей Авот 5:3)⁵. Высшим испытанием, согласно книги Юбилеев, был Божий призыв принести в жертву Исаака: «Тогда пришел начальный Мастема и сказал пред Богом: “Вот Авраам любит и дорожит своим сыном Исааком больше всего; скажи ему, чтобы он принес его во всесожжение на жертвеннике, и Ты увидишь, исполнит ли он это повеление, чтобы узнать Тебе, верен ли он во всем, чем Ты его испытываешь”. И Бог знал, что Авраам верен во всех испытаниях, которые Он назначает ему, ибо Он искушал его царством царей, и затем женою его, когда она была похищена у него, и далее Измаилом и Агарью, его служанкой, когда он отослал их, и во всем, чем Он искушал его, он оказался верным, и его душа не была мятежною, и не медлил он исполнять сие, ибо был верен и любил Бога»⁶. На это ссылается в своей речи и Маттафия: «Авраам не в искушении ли найден был верным? и это вменилось ему в праведность». (1 Мак. 2:52). «Таким образом, Бытие 15:6 было истолковано как предположение о верности, которая была подтверждена в Бытии 22:1–19 (жертва Исаака). Для еврейской традиции вера Авраама прежде всего означает верное послушание воле Божьей»⁷.

¹ Книга Юбилеев или малое Бытие. / Под ред. священника А. Смирнова. Казань: Типо-литография Императорск. ун-та, 1895. С. 124.

² Там же. С. 128.

³ Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сирийск., введ. статьи и комм. Ю.Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 131.

⁴ Там же.

⁵ Талмудические трактаты: Авот. Авот де-рабби Натан (1-2) / Пер. Н. Перфековича. Ред. Р. Кипервассера. М., Иерусалим, 2011. С. 51.

⁶ Книга Юбилеев... С. 110.

⁷ Baird, William. Abraham in the New Testament. / William Baird // Union Seminary Review. № 4. 1988. P. 368.

Самое главное, что Авраам был признан отцом — прародителем Израиля, предком народа Божьего. Люди, в свою очередь, были определены как семя или дети Авраама¹. Принадлежность к потомкам Авраама была отличительной чертой; это означало принадлежать к народу, который избрал Бог. Автор книги Псалмов Соломона заявляет: «Ты Бог, и мы — народ, который Ты возлюбил. Взгляни и сжался, Бог Израилев: ибо мы — Твои, и не отвори милости Твоей от нас, дабы не подступились к нам. Ибо избрал Ты семя Авраамово среди всех народов» (9:16–17)². Этот народ был причастен к Божественным обетованиям: «Авраам — великий отец множества народов, и не было подобного ему в славе; он сохранил закон Всевышнего и был в завете с Ним, и на своей плоти утвердил завет и в испытании оказался верным; поэтому Господь с клятвой обещал ему, что в семени его благословятся все народы» (Сир. 44:19–22).

Таким образом, родство с Авраамом давало евреям повод к самоидентификации. «Еврейское меньшинство, разбросанное по всему эллинистическому миру и сталкивающееся с постоянным антисемитизмом, пыталось представить себя в наиболее благоприятном свете»³. При этом они вспоминали истории об их героическом предке. Отождествляясь с ним, они идентифицировали себя как группу со славным наследием: они были особенными людьми Создателя вселенной. Для межзаветного периода актуальным было в первую очередь родство с Авраамом, поэтому многочисленная литература не делала акценты на жизненные перипетии Авраама, сглаживая все острые углы. Авраам предстает перед читателем как человек, во всем соблюдающий Божию волю, с самого раннего возраста возненавидевшего идолопоклонство, всегда ходившего по пути установлений Торы. Для иудея межзаветного периода было важно то, что Авраам получил праведность от дел, что не однократно подчеркивается в текстах этого периода.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Baird, William*. Abraham in the New Testament. // Union Seminary Review. № 4. 1988. P. 367–379.
2. Книга Юбилеев или малое Бытие. / Под ред. священника А. Смирнова. Казань: Типо-литография Императорск. ун-та, 1895. 208 с.
3. Псалмы Соломона с приложением од Соломона. / Под ред. священника А. Смирнова. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1896. 116 с.
4. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сирийск., введ. статьи и коммент. Ю.Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 240 с.
5. Талмудические трактаты: Авот. Авот де-рабби Натан (1-2) / Пер. Н. Перфековича. Ред. Р. Кипервассера. М., Иерусалим, 2011. 325 с.

¹ *Baird, William*. Op. cit. P. 368.

² Псалмы Соломона с приложением од Соломона / Под ред. свящ. А. Смирнова. Казань: Типо-литография Императорск. ун-та, 1896. С. 74.

³ *Baird, William*. Op. cit. P. 369.

ЛИТУРГИКА

Диакон Антон Щепёткин

■ старший преподаватель кафедры теологии Миссионерского института г. Екатеринбурга

ДНЕВНЫЕ ЧАСЫ И ИХ МОЛИТВЫ В ДРЕВНЕРУССКОМ БОГОСЛУЖЕНИИ СТУДИЙСКОГО ПЕРИОДА

Аннотация. Актуальным вопросом отечественной литургики является изучение последований служб суточного круга в древнерусском (до XV в.) богослужении. Особенно интересны среди них службы первого, третьего, шестого и девятого часов, последования которых в сохранившихся древнерусских часословах (на данный момент известны лишь 13 таких часословов) представлены краткой, средней и пространной редакциями. Данные чины содержат любопытное многообразие молитв, часть из которых опубликована. Статья описывает существующие версии последований часов и приводит текст неопубликованных молитв.

Ключевые слова: древнерусское богослужение, Студийско-Алексиевский устав, древнерусские часословы, студийский Часослов, часы, суточный богослужебный круг, древнерусские богослужебные сборники, древнерусские молитвы.

XI–XIV века в истории богослужения Русской Церкви можно назвать периодом действия Студийско-Алексиевского устава (далее — САУ. В XV веке на смену ему приходит Иерусалимский устав). Для характеристики богослужебных параметров этого периода важное значение имеет студийский Часослов. Ранее, в конце XIX в., считалось, что до нас не дошло ни одной рукописи этой богослужебной книги¹. Однако весьма скоро студийские часословы стали открываться для литургической науки, и в 1913 г. Е.П. Диаковский смог ввести ряд часословов в научный оборот². В 1999 году Е.Э. Сливой описаны 13 рукописей XIII–XV веков, содержащих 12 Часословов студийской традиции (целиком либо частично)³. В том же году было написано диссертационное исследование священника Илии Шугаева, анализирующее ряд древнерусских богослужебных сборников, содержащих Часословы⁴.

На сегодняшний день известны уже 13 древнерусских списков студийских богослужебных сборников, в состав которых входят Часословы:

1. РНБ. Q.п.I.57 (XIII в. Далее — Q).
2. РНБ. Соф. 1052 (XIV в. Далее — Сф).
3. ГИМ. Син. 325 (XIV в. Далее — СнЗ).
4. РГАДА. Тип. 46 (втор. пол. XIV в. Далее — Т46).
5. РГАДА. Тип. 47 (втор. пол. XIV в. Далее — Т47).
6. РГАДА. Тип. 48 (втор. пол. XIV в. Далее — Т48).
7. ЯМЗ. 15481 (XIII в. Далее — Ямз).
8. Sin. slav. 13 (кон. XIII — нач. XIV в. Далее — S).
9. РГАДА. Тип. 76 (втор. пол. XIV в. Далее — Т76).
10. РНБ. О.п.I.2 (XIV в. Далее — O).
11. РНБ. Ф.п.I.73 (XIV в. Далее — F).
12. Часослов кон. XIV — перв. треть XV в., части которого находятся в двух кодексах: ИРЛИ. Кар. 476 и БАН. Археогр. 171 (Далее — АК).
13. РНБ. Соф. 1129⁵ (XIV в. часов не содержит и в настоящей статье не используется).

Рассматривая данные рукописи в комплексе, можно составить достаточно полное представление о том, как выглядел суточный богослужебный круг в литургической жизни Древней Руси. Самым последним по времени исследованием студийских часословов является ценный доклад А.А. Андреева⁶, посвященный особому Часослову Ямз, который содержит не четыре, а целых двенадцать дневных часов. Этот Часослов, очевидно, отражает некую исчезнувшую богослужебную традицию, особенностью которой является, помимо сложной системы часов, еще и использование комплекса молитв Кирилла Туровского (утренних, дневных и вечерних). Подробно описывать специфику данного типа мы не будем, поскольку он уже рассмотрен на достаточно хорошем уровне⁷.

¹ Дмитриевский А.А. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // Православный собеседник. 1882. Ч. 2. № 3. С. 254.

² Диаковский Е.П. Последование часов и изобразительных: историческое исследование. Киев, 1913. С. XI–XII.

³ Слива Е.Э. Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 91–106.

⁴ Шугаев И. (свящ.). Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999. С. 169.

⁵ О нем: Щепёткин А.В. (диак.). Часослов XIV в. (РНБ. Соф. 1129) и соответствующая ему богослужебная традиция // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 125–154.

⁶ Андреев А.А. Особенности последования часов в Часослове ЯМЗ 15481 // *Dumbarton Oaks Papers*. (В печати).

⁷ Библиографию см.: Далмат (Юдин; иером.). История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 258–292.

Хотя дневные часы изучены отечественными учеными, наверное, глубже остальных служб суточного круга, однако в литературе всё еще не хватает подробного сопоставления служб часов и анализа содержащихся в них молитв, что мы и постараемся сделать в нашей статье.

Вот общие наблюдения, касающиеся чина часов:

1. Во всех Часословах первый час присоединяется непосредственно к утрени, а третий, шестой и девятый часы объединяются в одно последование с изобразительными, называемое «чин обедни (обедницы)» (Q, F, S) или «чин часов» (T46, T47, T48, T76). В конце первого часа может быть завершающая молитва, а в начале третьего — предначинательная.

2. Во всех Часословах начальная часть каждого часа (от «Приидите, поклонимся» до Трисвятого по «Отче наш») почти одинакова и совпадает с современными часами. Дальнейшее последование часов в рукописях существенно различается.

3. В зависимости от различного окончания можно выделить различные редакции часов:

а) пространная: каждый час имеет «почасие» (в современном Часослове называется «междочасием») — дополнительное последование, подобное по структуре часу и имеющее свои тропари и свою молитву: Q, Сф1, O;

б) средняя: почасий нет, но тропари и молитва почасия перенесены в час, в результате чего каждый час имеет осложненную структуру с двумя комплектами тропарей и двумя молитвами: T46, T48, Сн3, F;

в) краткая: каждый час заканчивается 30–40-кратным «Господи, помилуй» после «Отче наш», молитв часа нет: T47, T76, S.

Соотношение между редакциями можно примерно изобразить следующим образом:

пространная редакция	средняя редакция	краткая редакция
псалмы часа		
тропари 1		
стих часа		
Трисвятое — «Отче наш»		
молитва 1		«Господи, помилуй» 30 р.
«Господи, помилуй» 50 р.	тропари 2	
	молитва 2	
псалмы почасия	«Господи, помилуй» 50 р.	
Трисвятое — «Отче наш»		
тропари 2		
молитва 2		
«Господи, помилуй» 50 р.		

Перейдем к описанию структуры часов в часословах, охарактеризовав вначале постоянную часть последования, а затем вариативную, как она выглядит в разных редакциях.

Каждый час начинается с «Приидите, поклонимся», и только третий час имеет начальный возглас, «Цесарю небесный»; возможна молитва «Владыко Господи Вседержителю, приемля от небесных сил трисвятую песнь...» (Сф1, T47, АК) или «Боже праведный и прехвальный...»¹ (Q). Затем следуют псалмы часов, которые во всех часословах совпадают с современными.

¹ Встречается в древнерусских псалтирях в качестве молитвы по 1-й кафизме.

После псалмической части приводятся тропари. В соответствии с календарем студийской эпохи, часы (как и остальные службы дневного круга) имеют два варианта, зависящие от того, имеет ли свой тропарь празднуемый в этот день святой (если да, то день является праздничным и на утрене поется «Бог Господь» с тропарем; а если нет, то день является будничным и на утрене поется «Аллилуия» с троичными). В случае наличия тропаря святого дня он и поется здесь (как видно из указаний Т46, Т76 и S для 1-го часа, после него поется «Слава, и ныне» и богородичен часа). В противном случае поется будничный тропарь часа со стихами, соответствующими современному. Например, на 1-м часе поется тропарь «За-утра услыши...» со стихами «Глаголы...» и «Яко к Тебе...», затем «Слава, и ныне» и богородичен «Что Тя наречем...»

Интересно рассмотреть следующий казус. Согласно многократно повторяющемуся указанию САУ, праздник любого уровня (вплоть до малого) совершенно отменяет службу часов¹. Почему же тогда во всех Часословах, несмотря на это, все-таки приводится праздничный вариант часов, предусматривающий пение тропаря дня? Наиболее вероятное, на наш взгляд, объяснение заключается в том, что этот вариант предусмотрен для праздников постного времени. По САУ, в Апостольский, Филиппов и Великий посты часы стихословятся с кафизмами. Если на постное время выпадает память великого святого, то часы всё равно поются, но уже без кафизмы².

Два Часослова — Q и Сф1 — выделяются тем, что кроме праздничного и будничного варианта они предусматривают еще субботний вариант — «в субботу, коли тропаря не будет» (такая же особенность у этих Часословов имеется и при изложении устава пения светильнов на утрене). По совокупным указаниям Q и Сф1 комплект субботних тропарей можно восстановить в таком составе:

часы	1	3	6	9
	Свет праведным при-сно светится...	глас 2: Стратотерпцы Господни, блажена земля...	Апостоли, пророцы и мученици...	Глубинами мудрости...
слава:	Воистину суета...	Страшна смерть тай-ная...	Помяни, Господи, яко благ...	Со святыми покой...
и ныне:	Что Тя наречем...	Богородице Дево, Ты еси лоза...	Яко не имам дерзнове-ние...	Рожийся нас ради...

Затем следуют библейские стихи часа, которые совпадают с современными (на 1-м часе — «Стопы моя...» и т. д.) и Трисвятое — «Отче наш». Дальнейшее последование часов значительно различается в зависимости от редакции.

I. В Часословах краткой редакции (Т47, Т76, S) сразу после Трисвятого — «Отче наш» следует 30–40-кратное «Господи, помилуй» (в случае 1-го часа может следовать также краткое окончание), и последование заканчивается³. Краткий состав часов наиболее близок к указаниям САУ⁴.

II. В Часословах средней редакции (Т46, Т48, F, Сн3) имеются келейные молитвы. По мнению А.А. Андреева, наиболее типичным можно признать набор Т48, где молитвы формируют два цикла.

¹ ГИМ. Син. 330. Л. 68, 69, 70 и др.

² Син. 330. Л. 66 об., 197 об., 258 об. – 259; ПГ. К-5349. Л. 21

³ Вариант АК несколько сложнее: 3-й, 6-й и 9-й часы включают в себя еще один комплект тропарей, как в средней редакции (он находится после «Отче наш»).

⁴ Син. 330. Л. 66; К-5349. Л. 20 об.

час	1 цикл	2 цикл
1	Благодарю Тя, Господи Боже мой, и славлю Тя...	Отче святыи, иже Солнце сый праведное...
3	Боже щедрый, утешая нас на всяк час...	Боже святыи, Утешителю, Душе истинный...
6	Господи Боже наш, иже в полудне сподобивыйся прити...	Христе Боже наш, иже нашего ради осужения пречистеи руце...
9	Благословя благословлю Тя, Господи Боже мой...	Владыко Господи, Животе всех, иже от неиздреченнаго Твоего человеколюбия...

«Молитвы первого цикла», занимающие позицию после «Отче наш», встречаются во многих древнерусских Часословах и опубликованы священником Илией Шугаевым по списку Т46¹. «Молитвы второго цикла», стоящие вслед за вторым комплектом тропарей, относятся к комплексу молитв свт. Василия Великого, также часто встречаются и недавно опубликованы². На первом часе в Т46 и в сохранившейся части СнЗ (на девятом часе) приводится также молитва «Иже на всякое время», которая, возможно, была положена согласно данной традиции на всех часах, как в настоящее время.

Окончание часов в Т46, Т48 и СнЗ значительно отличается от Ф. Укажем основные элементы вариативной части последований часов по Т46, Т48 и СнЗ:

1. «Молитва первого цикла» и, возможно, «Иже на всякое время...»;
2. Тропарь и богородичен (совпадает со стандартным набором почасия, см. п. III);
3. Молитва свт. Василия Великого. На первом часе в Т46 далее — «молитва всяко пение сконцавающи»: «Милостивый Господи, приими воздыхания моя, якоже прият блудница слезы...»
4. «Господи, помилуй»: на первом часе — 12 р., на третьем и шестом часе — 50 р. (Т46) или 30 р. (Т48), на девятом часе — 3 р. (Т46) или 12 р. (Т48).

Часослов Ф приводит особый набор молитв и тропарей:

1 час: молитвы «Благодарю Тя...» (1-го цикла), «Владыко Господи Вседержителю, Иисусе Христе...»³, Слава, и ныне: «Славная Приснодево Богородице...», Трисвятое по «Отче наш», тропарь «Свету быти повелев...», молитва «Боже, оцести мя грешника и не остави мене...» и 30-кратное «Господи, помилуй».

3 час: молитва «Владыко Господи Иисусе Христе Боже наш, милостив ми буди...», тропарь «Боже, оцести грехи моя...» с богородичным «Пресвятая Богородице, помогай нам грешным...», Трисвятое по «Отче наш» и 30-кратное «Господи, помилуй».

6 час: молитва «Святыи Владыко Господи Боже наш...», тропарь «Спасение содея...» с богородичным «Божия естества общницы быхом...», молитва «Господи Боже наш, иже в полудне...» (1-го цикла) и 40-кратное «Господи, помилуй».

9 час: молитва «Господи Иисусе Христе Боже наш, Спасителю наш, сокровище благих...»⁴, тропари «Аще праведник едва спасется...» и «Отчаявшюся Ниневгии предвари...» с богородичным «Помощь в скорби...» и 40-кратное «Господи, помилуй».

III. В Часословах пространной редакции (Q, Сф1, O) имеются почасия, которые также содержат келейные молитвы. Распределяться молитвы могут двумя способами: в Сф1 и O

¹ Шугаев И. (свящ.). Древнерусские богослужебные сборники... Л. 79–80.

² Щепёткин А.В. (диак.); Макаров Д.И. Комплекс молитв святителя Василия Великого в древнерусских часословах // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. С. 455–469.

³ Сейчас известна как молитва св. Мардария, употребляемая в конце третьего часа и на великом повечерии.

⁴ Содержится во многих древнерусских псалтирях в качестве молитвы по 3 кафизме. Опубликовано: Амфилохий (Сергиевский-Казанцев; архим.). Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. Т. III. М., 1881. С. 40; Норовская Псалтирь: Среднеболгарская рукопись XIV в. / Е. В. Чешко и др. София, 1989. С. 270–272.

«молитвы первого цикла» находятся на основных часах, а молитвы Василия Великого — на почасиях. В Q «молитвы первого цикла», наоборот, перемещены на почасия (кроме первого часа), а молитвы Василия Великого — на часы, причем в обоих случаях к этим молитвам добавляются дополнительные¹.

Таким образом, часы в пространной редакции заканчиваются: в Сф1 и О — «молитвой первого цикла» и 50-кратным «Господи, помилуй»², а в Q — 30-кратным «Господи, помилуй» и двумя молитвами:

1 час: «Благодарю Тя, Господи Боже мой, и славлю Тя...» (1-го цикла), «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, Слово Бесмертное...»³

3 час: «Боже святой...» (свт. Василия Великого) и «Боже Вседержителю и Отче Иисус Христов...»⁴

6 час: «Боже, Боже наш...» (Василия) и «Господи вышний, всех и всех ради и во всех...»

9 час: «Владыко Господи...» (Василия) и «Господи, якоже велиши, Господи, яко веси...»

Что касается почасий, то в начале их последования схожи во всех трех списках:

	Почасие 1 часа	Почасие 3 часа	Почасие 6 часа	Почасие 9 часа
псалмы	91, 112, 45	18, 32, 60	2, 58, 21	98, 115, 68
Трисвятое — «Отче наш»				
тропарь	Свету быти повелевый...	Благословен еси, Христе Боже наш, явлий ловца...	глас 2: Спасение содея...	глас 8: Видя разбойник начальника жизни...
слава, и ныне: богородичен	Господи, мы есмы людие Твои...	Тя град и станице...	Препрославлена еси, Богородице Дево, поем Тя... (в О: Милосердия сущи источник...)	Агнца и Пастыря и Спаса миру...

Заканчиваются почасия: в Сф1 и О — молитвой свт. Василия Великого и 50-кратным «Господи, помилуй»⁵; в Q — 30-кратным «Господи, помилуй» и двумя молитвами. Во всех вариантах на почасии девятого часа «Господи, помилуй» не положено.

Набор молитв в почасиях Q можно представить следующим образом:

1 час: «Отче Святой, иже солнце праведное...» (свт. Василия) и «Владыко Господи Боже Отче Вседержителю...»⁶ (затем: Слава, и ныне: «Славная Приснодевая Владычице Богородице...», Трисвятое — «Отче наш», тропари «Свету быти, Господи, повелев...», Слава, и ныне: «Господи, мы есмы людие Твои...», молитва: «Боже, оцести мя грешника и не остави мене...», «Господи, помилуй» 30 р. и отпуст).

3 час: «Боже щедрый...» (1-го цикла) и «Господи, Господи, иже высоту земли пядию измерив...»

6 час: «Господи Боже наш, иже в полдне...» (1-го цикла) и «Нищ и убог восхвалит Тя, Господи...»

¹ Андреев А.А. Особенности...

² В Сф1 на третьем часе — 30, на девятом часе — 12 р.

³ Опубликована: Норовская Псалтирь... С. 293–295.

⁴ Современная молитва по 2-й кафизме.

⁵ На третьем часе в Сф1 — 30.

⁶ Молитва св. Мардария.

9 час: «Благословя благословлю...» (1-го цикла) и «Господи, иже еси над Лазорем плакався...»¹

В Сф1, О и Т46 после почасия 1 часа находятся две особые заключительные молитвы «по всяком пеньи» (Т46 — «молитва всяко пение сконцивающи»):

1) Ко Господу Иисусу Христу: «Милостивый Господи, приими въздыханье мое, якоже прият блудница слезы...»

2) Ко святой Госпоже Богородице: «Ныне припадаю Ти, Госпоже...»

К этим двум молитвам Сф1 прибавляет еще три кратких воззвания с поклонами:

«Таже се глаголи со умилением:

— Согреших, Господи, прости мя имене ради святаго Твоего.

— Оцести мя грешнаго.

— Создавый мя и помилуй мя.

И посем поклонися трижды. И ту конец».

В заключение отметим, что в позднейшей традиции (после перехода на Иерусалимский устав) установился чин, наиболее близкий к древнерусским Часословам пространной редакции (особенно Часослову Q). Часы стали заканчиваться 40-кратным «Господи, помилуй» и двумя молитвами, одна из которых является постоянной (то есть «Иже на всякое время»; наличием этой молитвы современный чин схож с древнерусскими часословами средней редакции), а другая — вариативной. В современном Часослове остались и междочасия, представляющие собой существенно модифицированные древние почасия: полностью сменились набор псалмов, комплект тропарей, заключительная молитва. Нельзя не отметить с сожалением, что современный набор молитв на часах и междочасиях заметно скуднее, чем древнее многообразие (так, молитвы на междочасиях 6-го и 9-го часа совпадают с соответствующими часовыми). В приложении к статье мы публикуем часть этого неизвестного ныне литургического богатства.

Публикация избранных молитв

Здесь и далее при публикации древнерусская орфография приближается к современной: исключается твердый знак на конце слов, мягкий знак в ряде слов может исключаться (например, истинный — истинный); буквы «ъ», «ѡ», «Ѣ» и «Ѥ» там, где необходимо, заменяются на «о» и «е» (например, въздыханье — въздыханье), «і» — на «и»; вводится буква «й» (например, Твои — Твой). Титла раскрываются, надстрочные знаки вносятся в строку. Для ясности добавляются пробелы между словами и знаки препинания. Редакторские добавления взяты в квадратные скобки.

* * *

Милостивый Господи, приими въздыханье мое², якоже прият блудница слезы и Петрово исповеданье. Помилуй мя, Владыко мой, Владыко, прости, Спасе³. Не смею бо аз взирати⁴ на образ честнаго Твоего Креста⁵, есть бо до небес милость Твоя и до облак истина Твоя⁶.

¹ Содержится во многих древнерусских псалтирях в качестве молитвы по 2 кафизме. Опубликовано: Норовская Псалтирь... С. 580–583. Представляет собой первую часть молитвы прп. Исаака Сирина из окончания Слова 68. См.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2015. С. 539–540; Далмат (Юдин), иером. История и проблемы... С. 271–272.

² О, Т46 въздыхания моя

³ О, Т46 прости и спаси

⁴ О возрети

⁵ О честнаго Ти Креста, Т46 честнаго и животворящаго Креста Твоего

⁶ Т46 истина Твоя до облак

Господи, благослови, Отче. благослови въздыханье раб Твоих ныня и присно [и во веки веком. Аминь]¹.

Молитва небольшого комплекса после окончания 1 часа Сф1 (л. 69, полагается также в конце изобразительных — л. 102–102 об., только инципит), О (л. 92 об.–93), Т46 (л. 23а). Публикуется по Сф1 с учетом остальных рукописей.

Ныне припадаю Ти, Госпоже: помилуй мя, много Ти согрешшаго² и пенье недостойно примши из уст сквернен приношаемое, Сына Си молящи отпушение грехов даровати ми Твоими молитвами, ныня и присно и в веки [веком. Аминь]³.

Молитва небольшого комплекса после окончания 1 часа Сф1 (л. 69–69 об.), О (л. 93) Т46 (л. 23а); после изобразительных Ямз (л. 69 об.). Публикуется по Сф1 с учетом остальных рукописей.

Боже, оцести мя грешника и не остави мене, яко ничтоже благо сотворих пред Тобою, но молю⁴ Ти ся, Человеколюбче: направи стопы моя и ноги моя на путь мирен, и сподоби мя от днешняго дне положити начаток бояться и трепетати имене Твоего святаго и творити во всем волю Твою⁵, яко благословен еси во веки. Аминь.

Заключительная молитва 1 часа F (л. 31), заключительная молитва почасия 1 часа Q (л. 63–63 об.), конец утрени Сф1 (л. 60 об.–61). Также содержится в псалтири РГБ. Троиц. III 7 (по 13 каф., л. 218). Публикуется по Q с учетом остальных рукописей.

Владыко Господи Иисусе Христе Боже наш, милостив ми буди, и да придет на мя Пресвятый Твой Дух и вселится в мя и походит и обитель створит у мене отселе и до последняго издыханья на соблюденье от находящих на мя⁶ зол, да Тобою от искушенья⁷ избавлюся. И сподоби мя одесную Тебе предстати и помагающи ми и отгонящи борющаяся со мною бесы, елижды аще найдут на мя⁸, тогда убо не убоюся, яко Ты еси со мною, Всесилне, Безло[би]ве, яко Ты еси упованье и прибежище мое и Тебе славлю и кланяюся во веки. Аминь.

Молитва 3 часа F (л. 33 об.–34). Также содержится в псалтири Троиц. III 7 (по 17 каф., л. 273–273 об.). Публикуется по F с учетом Троиц. III.

Господи, Господи, иже высоту земли пядию измерив, иже шесть херувим создавый и четверем носящим Тя и немолчными гласы вопиюща Ти: «Свят, Свят, Свят», двема же хранящема древо жизни! Слава имени Твоему Святому! Избави мя от руки дьяволя, Владыко, и ни во чтоже сотвори множество зол моих. И множество щедрот Твоих еже по вся дни и оставление ми подажь, яко благ[ослове]н еси во веки. Аминь.

2-я молитва почасия 3 часа Q (л. 77 об.).

Святый Владыко, Господи Боже наш, иже в нынешний час на пречистем Кресте Твоем пречистеи Си руце простре наших грехов на нем пригвоздив и потер рукописанье, остави нам вся согрешенья и долги⁹ и всякого иже от делес лукавых помышлений и от осуженья свободны яви, да чистым сердцем должное словословленье на всяко время приносим Ти, во славу Безначалнаго Отца и Сына и Святаго Духа и ныне и присно [и во веки веком. Аминь].

1-я молитва 6 часа F (л. 36–36 об.), 1-я молитва 7 часа Ямз (л. 6 об.–7). Публикуется по F с учетом Ямз.

¹ Т46 Господи, Отче, благослови въздыханье раба Твоего ИМ[Я]Р[Е]К, всегда и ныня

² О много согрешившаго, Т46 много согрешшаго, Ямз много согрешивша

³ О ми даровати. Аминь; Т46 даровати мя, всегда и нын[е и] присно; Ямз: даровати ныня

⁴ F и ныне молю

⁵ Сф1 далее: и пети со исповеданием и хвалити имя святое Твое

⁶ Троиц. находящих ми

⁷ Троиц. Тобою бо искушенья

⁸ Троиц. И сподоби мя одесную Тебе стати и борющаяся со мною отгоняща бесы колижды же найдут на мя

⁹ Ямз всяко прегрешенье и долг

Господи вышний всех и всех ради и во всех, пою, благословлю, кланяюся, словословлю, благодарствую Твою благостыню, яко избавил еси душу мою от смерти, нозе мои от восползания. Согреших на небо и пред Тобою. Помилуй мя, да не погыбну со безаконии моими, но искуси мя, Боже, и увежь сердце мое и испытай мя, и вижь, аще путь безакония во мне есть, и отстави от мене, и настави мя на путь вечный, Боже, рекый: «Аз есмь путь истинный и живот», яко благословен еси во веки. Аминь.

2-я молитва 6 часа Q (л. 85–85 об.), 2-я молитва 7 часа Ямз (л. 7–7 об.). Публикуется по Q с учетом Ямз.

Нищ и убог восхвалит Тя, Господи: Слава Отцу, слава Сынови, слава Духови, глаголавшаго пророкы. Упование мое Бог, прибежище мое Христос. Воинства на небесих песнь восылают Ти, и мы, земнии, словословим Тя, Зижителю всех. Рече бо, и быхом, повеле, и создахомся, повеления по[ло]жи и не мимоидут. Спасе, благодарствуем Тя. Господи сил, пострадал еси, воскресл еси,¹ грядеши судити миру, Спасе миру, Ты еси Бог кающихся, седяй на херувимех, ущедр и спаси нас, ныня и присно и в[о веки веком. Аминь].

2-я молитва почасия 6 часа Q (л. 92–92 об.), 2-я молитва 10 часа Ямз (л. 28–28 об.). Публикуется по Q с учетом Ямз.

Господи, якоже велиши, Господи, яко веси, Господи, якоже совещаеши, буди воля Твоя во мне, Господи, Твоя, а не моя, молитвами и молением Пресвятыя Богородица и всех святых, ныня и присно [и] во век[и веком. Аминь].

2-я молитва 9 часа Q (л. 99 об.).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев; архим.)*. Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. Т. III. М., 1881.
2. *Андреев А.А.* Особенности последования часов в Часослове ЯМЗ 15481 // *Dumbarton Oaks Papers*. (В печати).
3. *Далмат (Юдин; иером)*. История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века // *Богословский вестник*. 2020. № 2 (37). С. 258–292.
4. *Диаковский Е.П.* Последование часов и изобразительных: Историческое исследование. Киев, 1913.
5. *Дмитриевский А.А.* Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // *Православный собеседник*. 1882. Ч. 1. № 2. С. 138-166; № 3. С. 252-296; Ч. 2. № 9. С. 346-373; Ч. 3. № 10. С. 149-167; № 12. С. 372-394. 1883. Ч. 2. № 7/8. С. 345-374; Ч. 3. № 10. С. 198-229; № 12. С. 470-485.
6. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2015.
7. *Норовская Псалтирь: Среднеболгарская рукопись XIV в.* / Е.В. Чешко и др. София, 1989.
8. *Слива Е.Э.* Часословы студийской традиции в славянских списках XIII-XV вв. // *ТОДРЛ*. 1999. Т. 51. С. 91–106.
9. *Шугаев И. (свящ.)*. Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999.
10. *Щепёткин А.В. (диак.)*. Часослов XIV в. (РНБ. Соф. 1129) и соответствующая ему богослужебная традиция // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2019. № 3 (27). С. 125–154.
11. *Щепёткин А.В. (диак.); Макаров Д.И.* Комплекс молитв святителя Василия Великого в древнерусских часословах // *Церковь. Богословие. История*. 2020. № 1. С. 455–469.

¹ Ямз далее: и явился еси

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И ЦЕРКОВНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ

Священник Константин Беспалов

магистрант Омской духовной семинарии, священник Омского кафедрального собора Успения Божией Матери

ПРОЕКТИРОВАНИЕ, ЗАКЛАДКА, СТРОИТЕЛЬСТВО И ОСВЯЩЕНИЕ ДОМОВОЙ ЦЕРКВИ ПРИ ОМСКОМ СРЕДНЕМ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОМ УЧИЛИЩЕ

Аннотация. В статье рассматривается проектирование, закладка, строительство и освящение домовой церкви при Омском среднем сельскохозяйственном училище.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Омская епархия, Омское среднее сельскохозяйственное училище

Земледельческие училища как средние учебные заведения появились в России в конце XVIII века. Один из первых классов земледельчества появляется при Российской академии наук по плану М.В. Ломоносова в 1765 году. В 1790 году близ Николаева в селе Богоявленском была создана первая сельскохозяйственная школа¹. Затем 16 марта 1818 года русский командир наполеоновских войн, генерал-майор Н.Н. Муравьев представил на обсуждение совету Московского общества сельского хозяйства «Начертания школы земледелия». Датой учреждения школы стало 4 января 1819 года. Николай Николаевич стал одним из основателей Московского общества сельского хозяйства и Земледельческой школы. Таким образом, к концу XIX века в России было 7 средних сельскохозяйственных учебных заведений — земледельческие училища и школа. В 1883 году в них было 775 воспитанников, в начале 1894 года — 1163.

26 мая 1904 года императором Николаем II было утверждено новое положение о сельскохозяйственном образовании². На основании этого положения был создан устав средних сельскохозяйственных училищ.

1 июля 1912 года император Николай II, находившийся на яхте «Штандарт» на рейде бухты г. Рига, с подачи гофмейстера, статс-секретаря, главноуправляющего департаментом земледелия Александра Васильевича Кривошеина (сподвижника П.А. Столыпина и в будущем председателя правительства Юга России в 1918-1919 гг.) собственноручно утвердил подготовленный в главном управлении землеустройства и земледелия и рассмотренный Государственным советом в Санкт-Петербурге «Закон о постройке в Омске среднего сельскохозяйственного училища» с «полеводческим и культур-техническим» отделениями. Департамент земледелия готовит указ об учреждении в Омске сельскохозяйственного училища³. Этот закон был опубликован как в русской периодической печати, так и был введен в полное собрание законов Российской империи и Свод законов Российской империи за 1912 год. Также закон был одобрен Государственной Думой и сразу было подготовлено указание по распределению годового жалования директору, законоучителю и настоятелю домового храма, преподавателям и служащим училища⁴.

Кроме того, эти сведения вместе с рекламой о наборе в Омское среднее сельскохозяйственное училище были размещены в периодических изданиях как Омска, так и во всех регионах Сибири и Степного края. В статистическом приложении «Погубернский список сельскохозяйственных учебных заведений, подведомственных департаменту земледелия, по губерниям и областям (к осени 1914 года)» значилось с 1912 года казенное Омское среднее сельскохозяйственное училище I разряда вблизи г. Омска, Омского уезда Акмолинской области Степного края.

Губернатор Акмолинской области Степного края действительный статский советник Александр Николаевич Неверов, имевший прекрасное образование и богатый опыт административной и общественной работы, считал себя меценатом и покровителем идей сельскохозяйственного просвещения и образования в Сибири. По его настойчивому ходатайству было открыто ОССХУ — единственное на всю огромную Сибирь и Дальний Восток. Он же возглавил и строительную комиссию по постройке училища. Его заместителем стал первый директор училища действительный статский советник Петр Игнатьевич Плодовский (1862-1936), один из организаторов на базе училища Сельхозинститута (1917-1918 гг.).

Разработку проекта будущего здания Омского среднего сельскохозяйственного училища было доверено Адаму Иосифовичу Дитриху (1866—1933), он работал архитектором главного управления уделов, заведующим строительной частью главного управления землеустройства и земледелия. В этом качестве стал архитектором ряда проектов зданий сельскохо-

¹ Земледельческие училища и школы Российской империи // Большая советская энциклопедия: [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. М.: Советская энциклопедия, 1969—1978.

² Новое положение о сельскохозяйственном образовании и его применение. СПб., 1905.

³ ГИАОО.Ф. 65. Оп. 1. Д. 1. Л. 229.

⁴ Там же. Л. 167.

зяйственных институтов в Воронеже, Кишеневе¹. В некоторых источниках Дитрих упоминается как автор проекта здания Омского сельскохозяйственного института².

Под руководством архитектора Дитриха здание строит другой гражданский архитектор Фёдор Андреевич Черноморченко. Стилль, который выбирают архитекторы, является национально-романтическим вариантом модерна с элементами эклектики. Ныне этот объект является культурным наследием (памятником истории и культуры) регионального значения.

В распоряжении автора попадают различные дела о начале постройки Омского среднего сельскохозяйственного училища. В 1912 году создается наблюдательная комиссия по постройке училища под председательством Акмолинского губернатора Александра Николаевича Неверова, но в материалах заседаний комиссии можно видеть подпись и вице-губернатора Кандидова — тоже как председателя комиссии. На заседаниях было принято много решений — выбор места строительства, закупка кирпича и, конечно, размещение помещений для училищной церкви. В журнале заседания строительной комиссии от 20 июня 1912 года говорится о желании архитектора Чернышёва переместить церковь на третий этаж, устройстве в помещении церкви раздвижной перегородки, оставлении хора в церкви только с западной стороны³. В 1910 — 1911 годах он проектирует и строит павильоны для первой Западно-Сибирской сельскохозяйственной и промышленной выставки в Омске. По проектам Чернышёва были построены павильоны: «Научный», «Лесной», «Машинный», «Молочный», «Переселенческий» и главные ворота выставочного городка⁴. Но что еще более интересно, здание училища еще не построено, но уже подбираются помещения для размещения начальных первых классов сельскохозяйственного училища, так называемые построенные для приюта «Убежища».

В журнале заседания наблюдательного комитета Омского среднего сельскохозяйственного училища за 13 октября 1912 года рассматриваются вопросы о времени открытия училища и о размере оплаты за содержание и обучение учеников: так как помещения «Убежища» будет пригодно к обитанию с 1 ноября 1912 года, то торжественное открытие училища назначено на 28 октября 1912 года, и к этому времени директору училища было поручение составить краткую историю ОССХУ. 2 и 3 разделы говорят об оплате за обучение. Весь документ за подписью губернатора Неверова⁵. Что под собой подразумевало торжественное открытие? Событие строительства училища в Омске указом императора являлось приоритетным и, естественно, освящалось на всех уровнях. В архивных фондах имеется объявление от акмолинского губернатора об учреждении в городе Омске ОССХУ и о времени его открытия⁶.

24 августа 1912 года департаментом земледелия утвержден штат Омского сельскохозяйственного училища⁷, в котором указываются штатные единицы с размером зарплаты: утверждены вакансии директора училища с жалованьем 3200 руб. в год и дополнительно 800 руб., инспектора культур-технического отделения с 2500 руб. в год; законоучителя, он же настоятель домово́й церкви, — 1000 руб. и дополнительно 500 руб., 15-ти преподавателей наук, учителя музыки и пения, врача и лаборанта, вспомогательных профессий и различных вознаграждений на сумму 16014 рублей в год. От этого же числа утвержден и учебный план училища на предстоящий год⁸. Первым среди дисциплин стоял Закон Божий, на него отводилось в шести классных сельскохозяйственных отделениях 8 часов в неделю, а в

¹ Артемьев Ю., Прохвятилов С. Зодчие Санкт-Петербурга. XIX — начало XX века / сост. В. Г. Исаченко. СПб.: Лениздат, 1998. С. 678.

² РГИА. Ф. 1293. Оп. 112. Д. 31. Л. 3–6.

³ ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 2. Л. 22.

⁴ Гринберг Ю.И. Л.А. Чернышев — архитектор и строитель здания Красноярского музея. Век подвижничества. Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1989.

⁵ ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1. Л. 99.

⁶ Там же. Л. 177.

⁷ Там же. Л. 181.

⁸ ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1. Л. 182

четырёхклассном культур-техническом отделении — 4 часа в неделю. Вообще, Закон Божий на тот период преподавался во всех образовательных учреждениях.

Первое заседание совета Омского среднего сельскохозяйственного училища произошло 7 октября 1912 году, о чем свидетельствует протокол заседания¹.

Для подготовки к открытию первых классов губернатором было послано прошение на имя правящего архиерея об участии в молебном пении на начало обучения. Комиссии было поручено составить список приглашенных на торжество, в который вошли знаменитые люди города Омска того времени. В частности, можно указать фамилии приглашенных гостей: первым лицом числится Преосвященный епископ Омский и Акмолинский Владимир, затем вице-губернатор Павел Петрович Кандидов, член Омской духовной консистории Александр Иоаннович Александров, член судебной палаты А.Г. Морозов, прокурор окружного суда С.И. Киселёв и т. д. (список составлен на 145 человек²).

Нам интересно содержание этого письма к епископу от 17 октября 1912 года, в котором указывается, что впредь до постройки постоянных зданий в городе Омске среднего сельскохозяйственного училища министерство земледелия признало возможным открыть первые классы обоих отделений этого училища в этом году во временных помещениях. Арендованное для этих целей помещение в новом здании благотворительного общества «Убежище» заканчивается приспособлением для училища и с 29 числа сего октября предложено начать в нем занятия. С твердой надеждой на помощь Божию в деле воспитания юношей во вновь открываемом среднем училище, Губернатор вместе с назначенным в училище директором статским советником Плодовским предложили накануне начала занятий, то есть 28 сего октября в два часа дня, вместе с учительским персоналом и принятыми в училище учениками, а также с приглашаемыми представителями ведомств вознести горячие молитвы к Господу Богу за вновь даруемый для населения области источник просвещения. Глава области выразил уверенность, что его Преосвященство не откажет почтить предполагаемое молебствие своим посещением и принять участие в освящении помещений училища и в принесении молитв Господу Богу. Губернатор продолжает: «Весьма желательно, чтобы для придания особой торжественности молебствию священнослужителем, по Вашему усмотрению, было бы произнесено с высоты амвона подобающее событию слово. Поручая себя молитвам Вашим, имею честь быть губернатор Неверов»³.

В 1913 году А.Н. Неверов — губернатор Акмолинской области, П.И. Плодовский — директор Омского среднего сельскохозяйственного училища, В.И. Балиев — заведующий машино-испытательной станции всерьез обсуждали место и подробно планировали постройку четырехэтажного основного здания училища. Здесь же обсуждали и обустройство церкви при училище. Губернатор лично вел поиски глины и места под кирпичный завод для строительства здания.

Здание главного корпуса действительно было впечатляющим. Во-первых, он строился на возвышении, так называемой в народе «лысой горе», и просматривался отовсюду. А, во-вторых, это был настоящий студенческий городок. Здание представляло собой четырехугольник, и каждый угол был по-своему отличителен, как будто средневековый замок. Вспомним, что время строительства приходится на расцвет различных стилей и архитектурных форм. Использовалась «николаевская эклектика» и модерн, у эклектики появлялись новые функции, поэтому и требования к ней становились иными. Если архитектурный стиль ампира (так часто использовавшийся в советское время) предполагал, что постройки всех типов должны следовать единым правилам, то эклектика подразумевала уникальный подход к каждому отдельному случаю. Зодчие, творившие в стиле эклектики, стремились привязать форму здания к его функциям. Особенно этот стиль виден в многогранности здания, раз-

¹ Там же Л. 76-77.

² Там же. Л. 204-217.

³ ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 2. Л. 203-203 об.

личных окнах (например, арочных окнах в домовом храме) и, конечно, кирпичная неоштукатуренная кладка среди серых стен, если надо было выделить какие-то архитектурные особенности — как купол храма в стене южной стороны здания. Модерну же принадлежит заслуга создания свободного плана. Возвышенность, устремленность в высоту — с одной стороны, высокий уровень комфорта, функциональность — с другой: качества, слитые в модерне воедино. Больше того, утилитарность, функциональные достоинства поставлены на службу созданию поэтического настроения. Одухотворенность, поэтичность входят непременно частью в понятие комфорта, комфорта духовного, отождествляемого как с чувством покоя и удовлетворенности, удобствами и уютом, так и с удовлетворенностью обстановкой, в которой сознаешь себя приобщенным к высшим духовным ценностям и красоте. В модерне происходит чудо преобразования — поэтизация обыденного¹. Всего этого добились архитекторы — места хватило всем и всё находилось под одной крышей. В корпусе размещались не только учебные аудитории, но и жилые помещения, столовая и различные вспомогательные помещения. Юго-восточный угол занимала домовая церковь. Если смотреть на нее со стороны, то можно увидеть полноценный храм, так как вся архитектура указывает на культовое здание.

А в архиве активиста Народного музея Омского государственного аграрного университета А.Н. Сборовской сохранились «Памятки по истории ОмСХИ». Среди бумаг — воспоминания рабочей с опытного поля Марины Семёновны Платоновой. В 1975 году она сообщила Сборовской следующее: «В 1912 году для строительства корпуса ОССХУ начали возить песок. В 1913 году копали котлован под здание. На землю, в угол, где быть церкви, батюшка что-то положил, а вице-губернатор положил три кирпича, и всё окропили на все четыре стороны. После чего батюшка сказал, что служба закончилась»².

Конечно, эти воспоминания не могут дать полной картины того времени, но они удостоверяют нас в одном из периодов жизни нашего народа — жизни, которая строилась несмотря на тяжелые условия быта, но без ропота и по духовным идеалам.

С октября 1913 года «Строительная комиссия по постройке Омского среднего сельскохозяйственного училища» (созданная специально еще в декабре 1911 года при Омской городской управе) продолжила строительство новых деревянных жилых домов (ныне по ул. Сибаконской), а также главного учебного корпуса и жилых домов для педагогического персонала специально для Омского среднего сельскохозяйственного училища (сегодня — Институтская площадь, ул. Горная и Горный переулок), а также в 1913-1917 годах проводила работы по строительству новых хозяйственных, жилых и учебных корпусов «за Загородней рощей», на взгорке выше молочной фермы, там, где располагается ныне первый учебный корпус ОмГАУ (Институтская площадь, 2) и хозяйственный хутор в полутора верстах на той территории, где располагается учхоз по проспекту им. С.П. Королёва. Этот комплекс стал в 1918-1920 годах научной, опытной, практической и хозяйственной базой для развития СИСХ.

Домовая церковь размещалась в четырехэтажном здании. При строительстве главного корпуса Омского среднего сельскохозяйственного училища осталась документация в историческом архиве города Омска. Первые документальные факты о домовой церкви при училище мы берем оттуда. Например, в журнале совещания о постройке училища, состоявшегося 13 октября 1913 года в Акмолинском областном правлении под председательством губернатора А.Н. Неверова по вопросу об устройстве при институте церкви, указано: «совещание высказалось, что при институте нужна церковь домовая для студентов и для семей служащих в институте»³.

¹ История русской архитектуры. М., 1956. С. 157.

² Из воспоминаний рабочей с опытного поля Омского среднего сельскохозяйственного училища Марины Семёновны Платоновой (периода 1912-1913 годов) // Архив активиста Народного музея ОмГАУ А.Н. Сборовской. Памятки по истории ОмСХИ. Архив Народного музея истории Омского ГАУ им. П.А. Столыпина. С. 5.

³ ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1. Л. 261.

Домовая церковь получилась очень большой и величественной. Восточная сторона храма, где размещается алтарь, выделяется полукруглой апсидой высотой в три этажа здания. От апсиды влево и вправо отходят квадратные приделы, плотно стоящие к основному зданию. В верхней части апсиды расположены окна, а среднее окно приспособлено для вставки святого образа. Сверху апсида покрыта конусным полукуполом, выше находится тройной постамент, на котором высится церковный крест. Южная сторона домового церкви также выделяется из общего ансамбля. Как было сказано выше, на уровне третьего этажа расположены высокие арочные окна, а над окнами четвертого этажа в центральной части кирпичной кладкой выложен храмовый купол. Парадный вход (портал) главного корпуса является как бы продолжением украшения храма. Портал — вход в церковь — красиво устроен, с богатым козырьком над ступенями.

Внутренний интерьер церкви тоже был великолепно устроен. Вход в домовую церковь был с третьего этажа, вход с четвертого этажа был хорами, где размещался клирос с певчими. До нашего времени дошли только фотографии советского периода, поэтому полную картину росписи храма и икон трудно представить. Один фотоснимок показывает алтарную стену, где Воскресший Господь наш Иисус Христос с поднятой правой рукой благословляет людей, только лик Спасителя уже закрыт деревянным щитом. Также видны с правой и левой стороны от алтаря на более заграждения в виде каменных колонн для размещения высоких гостей и нижнего клироса. Свидетельство людей того времени поясняют, что храм был расписан и с его стен на молящихся смотрели образ Пресвятой Богородицы на руках с Богомладенцем и парящие херувимы и серафимы ¹.

Торжественное освящение храма и помещений училища состоялось в воскресенье 20 декабря 1915 года², к этому событию были разосланы приглашения.

Интересен тот факт, что сельскохозяйственное училище упоминалось при начале строительства, но в то же время предполагалось строить Омский сельскохозяйственный институт 1 июля 1913 года департамент земледелия уведомляет губернатора Акмолинской области об отправлении в Омск старшего специалиста Катаева, которому поручено собрать все материалы о строительстве сельскохозяйственного института ³.

В Омске предполагалось открыть сельскохозяйственный институт на 1200 человек с четырьмя факультетами. Что касается стоимости проектируемых сооружений, то таковую для довоенного времени комитет находит не преувеличенной в исчислении сумм 10.926.011 руб.; относительно же стоимости этого сооружения для времени после войны комитет находит затруднительным в настоящее время определить таковую хотя приблизительно. Подписал за министра Внутренних дел член Совета министров Морозов ⁴. Дело о постройке сельскохозяйственного института в городе Омске велось техническо-строительным комитетом МВД и датировалось 20 декабря 1916 года.

Проект поручено выполнять архитектору Дитриху, с чем он справился блестяще, Первая мировая война нарушила ход строительства — прекрасное эскизное изображение проектируемого здания этого института так и не было осуществлено на практике. Размах проекта поражае своими размерами и сказочностью. Ввиду дороговизны этого проекта решено было остановиться на одном корпусе с пристройкой дома для директора и домов служащих.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1293. Оп. 112. Д. 31.
2. Исторический архив Омской области (ГИАОО). Ф. 65. Оп. 1. Д. 1.

¹ Из воспоминаний рабочей с опытного поля Омского среднего сельскохозяйственного училища Марины Семёновны Платоновой... С. 5.

² ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 39. Л. 132 а.

³ ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 1. Л. 229–229 об.

⁴ О постройке сельскохозяйственного института в городе Омске // РГИА. Ф. 1293. Оп. 112. Д. 31. Л. 6.

3. ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 2.
4. ГИАОО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 39.
5. *Артемьев Ю., Прохвятилов С.* Зодчие Санкт-Петербурга. XIX — начало XX века / сост. В.Г. Исаченко. СПб.: Лениздат, 1998.
6. *Гринберг Ю.И. Л.А.* Чернышев — архитектор и строитель здания Красноярского музея. Век подвижничества. Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1989.
7. Земледельческие училища и школы Российской империи // Большая советская энциклопедия : [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд. М. : Советская энциклопедия, 1969-1978.
8. Из воспоминаний рабочей с опытного поля Омского среднего сельскохозяйственного училища Марины Семёновны Платоновой (периода 1912-1913 годов) // Архив активиста Народного музея ОмГАУ А.Н. Сборовской "Памятки по истории ОмСХИ". Архив Народного музея истории Омского ГАУ им. П.А. Столыпина.
9. История русской архитектуры. М.: Академия архитектуры СССР, Институт истории и теории архитектуры, 1956.
10. Новое положение о сельскохозяйственном образовании и его применение. СПб., 1905.

Диакон Дмитрий Кремнев

аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, старший преподаватель богословско-исторической кафедры Томской православной духовной семинарии

К ВОПРОСУ ОБ ОТКРЫТИИ В Г. БАРНАУЛЕ ЖЕНСКОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО УЧИЛИЩА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Аннотация. Исследование посвящено вопросу перспективы становления и развития женского духовного образования на Алтае. Основной исследуемый аспект — инициативы духовенства Томской епархии в деле открытия епархиального женского училища на Алтае в начале XX века. Рассмотрена роль Святейшего Синода, Преосвященного Макария (Невского), духовенства г. Барнаула, а также роль общепархиальных съездов Томской епархии в этом процессе.

Ключевые слова: женское духовное образование, Томская епархия, Томское женское епархиальное училище, духовное образование на Алтае, архиепископ Томский и Алтайский Макарий (Невский), общепархиальные съезды духовенства

К началу XX века женское духовное образование в Томской епархии было представлено единственным женским духовным учебным заведением — Томским епархиальным женским училищем, открытым в 1884 году. В это же время возникают предпосылки к открытию еще одного учебного заведения такого типа на юге Томской епархии. Этому способствовали две главные причины: недостаточное количество вакансий для поступления в Томское епархиальное женское училище и рост числа приходов в южных уездах Томской губернии в связи с увеличивающимся притоком населения¹.

Осенью 1899 года училище отмечало 15-летнюю годовщину со дня открытия. Приглашенный на торжество Преосвященный Макарий (Невский) поздравил всех со столь знаменательной датой и обратился к присутствующим с речью, подчеркнув, что «...училище с каждым годом благоустраивается, растет и переполнено в настоящее время так, что не может вместить всех, желающих поступить в него, а потому следует молить Господа даровать нам средства и силы к расширению училища, чтобы дать возможность поступить в него всем желающим»².

Училище было переполнено, число учениц в классах достигало порой 60 и более учащихся, а очередь на поступление растягивалась порой до трех лет³. Многим приходилось отказывать «за недостатком мест в пансионе»⁴. Совет училища 12 июня 1901 года постановил: «...прием дочерей светских лиц совершенно прекратить и по возможности отклонять прием и иноепархиальных девиц»⁵. В училище, рассчитанном на 150 воспитанниц, уже обучалось 315 учениц, из которых 262 воспитанницы проживало в нем постоянно, не считая 36 учениц пригготовительного класса⁶. Преосвященный Макарий и руководство училища прекрасно были осведомлены об этой проблеме и приложили все усилия к ее скорейшему разрешению. Знали об этом и священники южных приходов. Собравшись в г. Барнауле в 1899 году на очередном собрании депутатов училищного округа, они высказали мысль об открытии второго епархиального женского училища в г. Барнауле. Преосвященный Макарий своей резолюцией от 12 ноября 1899 года поддержал эту идею, благословив продолжить обсуждение этого проекта в 1900 году на благочиннических съездах. Вопрос обсуждался на протяжении всего 1900 года⁷.

Тем временем 16 июня 1900 года телеграммой на имя Обер-Прокурора Святейшего Синода Преосвященный Макарий просит разрешение на приобретение земельного участка для строительства новых корпусов Томского епархиального женского училища. Разрешение было получено, был приобретен участок земли размером в целый квартал (№246) у Томского городского общественного управления за 25.644 руб.⁸ Проектная и сметная документация была отправлена в Святейший Синод в сентябре 1901 года на экспертизу⁹.

3 ноября 1901 года Преосвященный Макарий обратился с письменным призывом к духовенству Томской епархии внести посильный вклад в дело постройки новых зданий Томского епархиального женского училища¹⁰. Однако не всё духовенство с энтузиазмом восприняло такой призыв, особенно когда речь зашла о денежных сборах для этой цели, распределяе-

¹ По ходатайству об отпуске казенного леса на постройку и об установлении льготного тарифа на провозку кирпича на постройку Томского епархиального женского училища // РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 776. Л. 1.

² 15-летие Томского женского епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 22. С. 32–34.

³ Торжество открытия новых зданий Томского епархиального женского училища 14 октября 1907г. // Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 31.

⁴ О разрешении покупки участка земли Томского еп. жен. училища // РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 648. Л. 3.

⁵ По отчету стат. советника Савваитского о произведенной им в 1901–1902 гг. ревизии духовных учебных заведений Томской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67. Л. 27об.

⁶ Там же. Л. 27.

⁷ Журналы заседаний съезда депутатов от духовенства Барнаульского училищного округа 1902 г. Журнал № 14 от 10/15 сентября 1902 года // Томские епархиальные ведомости. 1902. № 24. С. 13.

⁸ О разрешении покупки участка земли Томского еп. жен. училища // РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 648. Л. 4.

⁹ Дело о постройках зданий для Томского епархиального женского училища // РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 717. Л. 4об.

¹⁰ По отчету стат. советника Савваитского о произведенной им в 1901–1902 гг. ревизии духовных учебных заведений Томской епархии // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67. Л. 37–38.

мых на все приходы епархии. Ведь нужно было изыскать 300.000 рублей для постройки нового здания училища на 450 воспитанниц¹.

Так, собрание духовенства г. Барнаула под председательством благочинного 17-го округа протоиерея Анемподиста Завадовского 2 декабря 1901 года, заслушав обращение к духовенству своего архипастыря, выразило сомнение по поводу платежеспособности большинства приходов епархии и вообще целесообразности постройки нового здания Томского епархиального женского училища².

В свою очередь, большинство духовенства благочиний Барнаульского училищного округа высказалось за открытие второго епархиального женского училища в г. Барнауле на 250 учениц, предварительно оценивая расходы по постройке зданий примерно 100.000 рублей вместе с покупкой земельного участка. Аргументация их сводилась к нескольким пунктам:

- 1) значительное расстояние до Томска (ок. 800-900 верст) и затрудненность передвижения;
- 2) перенаселенность южных уездов Томской губернии и, соответственно, большее количество духовенства на юге епархии;
- 3) перспективы г. Барнаула как губернского и епархиального центра;
- 4) наличие нескольких учебных заведений и, соответственно, преподавательского состава
- 5) относительная дешевизна покупки земельного участка и постройки здания училища.

Преосвященный Макарий в ответ на такую критику приводил и свои контраргументы, полагая, что

- 1) «...содержание личного состава служащих в двух училищах будет стоить дороже, чем в одном, если даже в нем откроются параллельные отделения при всех 6 классах, так как число некоторых служащих останется в нем то же и при открытии параллельных отделений;
- 2) отдаленность от Томска сравнительно с Барнаулом не представляет значительных неудобств при отправлении детей, так как между Барнаулом и Томском существует пароходное сообщение; при открытии училища в г. Барнауле епархиальный Преосвященный не будет иметь возможности руководить религиозно-нравственным воспитанием учащихся в такой мере, как в г. Томске, а между тем состояние барнаульского общества в религиозно-нравственном отношении таково, что там особенно необходимо такое руководство;
- 3) церковные взносы на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища не будут столь обременительными для церквей, если рассрочить сбор этот на 15 лет...»³.

Святейший Синод находился в затруднении и предложил Преосвященному Макарию созвать общепархиальный съезд, чтобы заслушать мнение духовенства всей епархии по этому вопросу.

В своем рапорте от 16 марта 1902 года Преосвященный Макарий сообщил в Святейший Синод, что предварительно перед созывом общепархиального съезда им было предложено духовенству епархии обсудить этот вопрос на благочиннических съездах. Из постановлений этих съездов выяснилось, что из тридцати восьми благочиний Томской епархии духовенство двадцати двух благочиний поддержало инициативу Преосвященного Макария построить новые здания Томского епархиального женского училища, одобряло 5% заем в 225 тыс. руб. из денежных фондов Святейшего Синода и выражало готовность уплачивать

¹ Там же. Л. 37.

² Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 64-68.

³ Там же. Л. 4об.-5об.

причитающиеся с приходов взносы для погашения займа. Духовенство же остальных 16-ти благочиний считало эти взносы обременительными для приходов, причем духовенство 14-ти из этих 16-ти благочиний вообще высказывалось за постройку нового училища в г. Барнауле¹.

30 мая 1902 года на проходившем в г. Томске IX общеeparхиальным съезде, духовенство епархии приняло решение заимствовать денежные средства в размере 65.000 руб. со счетов эмеритальной кассы Томской епархии под 3,8% для постройки Барнаульского епархиального женского училища. Безусловно, это была победа духовенства южных приходов, особо подчеркивавших, что такой заем обойдется дешевле, чем 5% заем из средств Святейшего Синода.

1 июня 1902 года вопрос казался решенным — в журнале №21 уже не обсуждается вопрос о том, стоит ли строить второе училище в г. Барнауле, а лишь вопрос о поиске денежных средств для постройки двух училищ — Томского и Барнаульского, хотя для последнего не было составлено еще ни архитектурного проекта, ни сметы. Это не смущало депутатов, они целиком погрузились в расчеты с обнадеживающими результатами. Так, строительство нового здания Томского епархиального женского училища предполагалось закончить уже в 1905 году, истратив на него 350 тыс. руб., и сразу же начать постройку здания для Барнаульского епархиального женского училища, продав предварительно старые здания Томского епархиального женского училища. Предварительная смета на строительство второго епархиального женского училища составила 250.000 руб., из которых 100.000 предполагалось выручить от продажи старых зданий Томского епархиального женского училища. Постройку предполагалось завершить в 1909 году.

На этом же заседании было поручено духовенству Барнаульского училищного округа в текущем 1902 году, согласно смете в 250.000 руб., представить архитектурный план училища, смету по содержанию училища, найти педагогический персонал. Депутаты просили Преосвященного Макария ходатайствовать перед Святейшим Синодом об открытии уже в 1903-1904 учебном году Барнаульского епархиального женского училища. Училище должно было обучаться по программам 6-классных училищ, с условием открытия в 1903-1904 гг. первых трех классов и последующим открытием старших классов². Училище предполагалось разместить в съемных помещениях, а затем в 1906-1909 гг. построить для него специальное здание.

Преосвященный Макарий в целом был согласен с мнением духовенства, однако был против открытия полного 6-классного училища в г. Барнауле по той причине, что *«...в воспитательных, учебных и даже экономических целях я признаю необходимость иметь архиерейский надзор, какового нет в Барнауле, но имеется в Бийске в лице викарного Преосвященного. Поэтому постройка шестиклассного училища желательна в Бийске...»*³ Такая позиция Преосвященного Макария сводила практически на нет усилия барнаульского духовенства в стремлении иметь полноценное епархиальное училище именно в их городе. Формально Преосвященный Макарий был прав — устав епархиальных женских училищ 1868 года предусматривал непосредственный надзор за деятельностью училища со стороны епископа, пусть даже викарного (§3)⁴.

В сентябре 1902 года барнаульское духовенство, исполняя решение IX Общеeparхиального съезда, обсудило перспективы проекта. Осторожно и витиевато высказываясь по поводу несомненной пользы архиерейского попечительства над вверенными Преосвященному Макарию епархиальными учреждениями, барнаульское духовенство, парируя доводы Преосвященного об обязательном размещении училища в кафедральном городе, в данном

¹ Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 5об-6.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 30.

⁴ Устав епархиальных женских училищ. СПб., 1905. С. 1.

случае в Бийске, тем не менее, вежливо напомнило Преосвященному, что Барнаул является его вторым кафедральным городом, который он посещает минимум 8-10 раз в году, следовательно и проектируемое училище в Барнауле не будет оставлено без внимания архипастыря. Также барнаульские священники напомнили, что прецеденты открытия епархиальных училищ в уездных городах уже случались. Например, в уездном г. Ржеве было открыто епархиальное женское училище раньше, чем в епархиальном городе Твери. Депутаты подчеркнули факт безвозмездной передачи городской думой г. Барнаула большого земельного участка для училища и приняли решение начать весной 1903 года строительство временного деревянного двухэтажного здания для нужд училища. Проект временного деревянного здания на 120 учащихся заказали архитектору Алтайского округа И.Ф. Носовичу¹. Депутаты ожидали резолюции Преосвященного Макария.

Определение Святейшего Синода №3988 от 2 сентября 1902 года предоставило выбор местному духовенству: «...что же касается открытия второго епархиального женского училища в Томской епархии и постройки зданий для него, то ввиду того, что открытие сего училища, а также и содержание его всецело будет производиться на счет местных епархиальных средств, вопрос об открытии сего училища, о выборе наиболее удобного для него пункта, а равно о постройке зданий для него и об изыскании необходимых для сего средств предоставить на усмотрение местного духовенства, с утверждения Преосвященного Томского»².

Хотя фразу «...предоставить на усмотрение местного духовенства» можно было толковать по-разному, Преосвященный Макарий всё же решил, что это относится к компетенции духовенства всей епархии, то есть общепархиальному съезду, так как решение об открытии училища в г. Барнауле принималось депутатами от приходов исключительно Барнаульского уезда, из которых более половины были священниками г. Барнаула. Кроме того, Преосвященный отметил, что бийская городская дума безвозмездно отводит для училища три десятины земли вблизи усадьбы архиерейского дома, в отличие от барнаульской, которая согласилась лишь на 2,25 десятины земли за городом, по Московскому тракту. В заключение Преосвященный Макарий прямо высказался по поводу настойчивости барнаульцев: «Нужно искать “не своих си” только, но и “яже ближнего”». Барнаульцам следует порадеть об интересах духовенства Бийского и Змеиногорского уездов, а не о “своих си” только»³.

19 мая 1903 года, на проходившем X общепархиальном съезде духовенства проекты развития женского духовного образования в Томской епархии. Председательствовал протоиерей Анемподист Завадовский. Обсуждалось сразу семь проектов, из которых 4-й и 7-й сразу привлекли внимание духовенства, как наиболее отвечающие реалиям времени. Эти проекты обсуждались на заседаниях 6, 7 и 9 июня. По 4-му проекту следовало построить в г. Томске новые здания для женского епархиального училища с размещением в нем 9-ти классов (шести основных и дополнительно трех параллельных) стоимостью в 400 тыс. руб. и в г. Барнауле — временное трехклассное за 75 тыс. руб. Затем, после погашения ссуды в 1917 году, приступить к постройке в г. Барнауле здания для размещения в нем полноценного шестиклассного училища стоимостью в 225 тыс. руб. Общая сумма расходов с учетом погашения кредита к 1935 году составляла около 3 млн. рублей. Проект №7 предполагал постройку только одного 12-ти классного (шести основных и шести параллельных) училища в г. Томске стоимостью в 450 тыс. рублей. Финальный проект №7 был выставлен на голосование и с минимальным перевесом в голосах (20 против 18) он был принят и утвержден

¹ Носович Иван-Каликст Феодосиевич (1862 – после 1929). Официальный сайт Алтайского края [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.altairregion22.ru/authorities/spisok/nosovich-ivankalikt-feodosievich-1862-posle-1929>. Дата обращения 12.10.2020

² Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 70-70об.

³ Журналы заседаний съезда депутатов от духовенства Барнаульского училищного округа 1902 г. Журнал № 14 от 10/15 сентября 1902 года // Томские епархиальные ведомости. 1902. № 24. С. 30.

резолюцией Преосвященного, который высказался об этом так: «...и сам я этот проект №7 признаю наилучшим»¹.

От лица несогласных председатель съезда протоиерей Анемподист Завадовский подал рапорт на имя Преосвященного с ходатайством о вторичном рассмотрении и обсуждении проектов №4 и №7. На этом рапорте Преосвященный Макарий своей резолюцией «...новое обсуждение признаю излишним. Несогласные могут представить свои мнения к сведению»² окончательно похоронил проект барнаульцев.

Формально точку в противостоянии поставил Святейший Синод. Своим определением №5918 от 3 декабря 1904 года «...признал необходимым, только выстроить новые более обширные здания для одного епархиального женского училища в г. Томске с помещением в сих зданиях шести параллельных классов»³.

Вновь к вопросу об открытии в Томской епархии еще одного женского духовного учебного заведения вернулись в 1915 году, когда общепархиальный съезд духовенства Томской епархии, заслушав ходатайство духовенства благочиния №49 об образовании капитала для постройки второго училища, местом для которого был выбран г. Барнаул, своим журналом №5 принял решение образовать комиссию по рассмотрению этого вопроса⁴. В 1916 году на страницах газеты «Томские епархиальные ведомости» публикуется статья протоиерея Сергия Дмитриевского⁵, инспектора классов Томского епархиально женского училища, под названием «Материалы к вопросу о построении Епархиального женского училища в г. Барнауле».⁶ Автор статьи признает «крупной ошибкой»⁷ решение X общепархиального съезда отказаться от постройки зданий сразу для двух епархиальных училищ. Тем не менее, признает нереальным в обозримом будущем, в условиях военного времени, приступать к постройке второго женского епархиального училища. Кроме того, автор статьи поясняет, что это еще и экономически нецелесообразно.

Проводя в 1917 году проверку Томского епархиального женского училища, ревизор Учебного комитета П. Полянский так охарактеризовал ситуацию: «...но особенно дорого обходится для начальницы ее инициатива в постройке настоящего грандиозного училищного здания. Она была главной активной силой Преосвященного Макария в этом вопросе, она же занимала первую роль и в самой постройке здания...этой затеей осталось недовольно духовенство южных уездов епархии, мечтавшее иметь в г. Барнауле другое училище, что было бы вполне целесообразно. В Томске же не пожелали считаться с вопросами, выдвигаемыми самой жизнью, и решили иметь одно училище для всей епархии»⁸.

Подводя итог исследованию, следует отметить настойчивость и решительность барнаульского духовенства в проведении в жизнь своих инициатив, осуществляемых демократическим путем на епархиальных съездах различного уровня; сопротивление другой части духовенства епархии, отстаивавшей свои интересы; вместе с тем сложность в принятии решений, обусловленную существующей системой организации церковной жизни в тот период; роль Преосвященного Макария (Невского) в реализации проектов, а также начальницы Томского епархиального училища В.В. Субботиной с ее амбициозными планами по развитию жен-

¹ Журналы заседаний X общепархиального съезда духовенства Томской епархии. Журнал № 25 от 11 июня 1903 года // Томские епархиальные ведомости. 1903. № 18. С. 9–12.

² Там же.

³ Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 76.

⁴ Журнал № 5 от 20 августа 1915 года // Журналы съезда духовенства и церковных старост Томской епархии 1915 года. Томск, 1915. С. 18.

⁵ Дмитриевский С.П. (прот.). Митрополит Ростислав (Девятов) // Биографический словарь преподавателей и наставников Томской духовной семинарии (1858-1920). Томск, 2018. С. 102–105.

⁶ Материалы к вопросу о построении Епархиального женского училища в г. Барнауле // Томские епархиальные ведомости. 1916. № 2. С. 51–56; № 3. С. 83–85; № 5. С. 172–174; №7–8. С. 248–250.

⁷ Там же. № 2. С. 53

⁸ По отчетам д. с. с. П. Полянским о произведенной им в 1916/17 учебном году ревизии духовных учебных заведений г. Томска // РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 70. Л. 42–42об.

ского духовного образования в г. Томске¹; отсутствие у епархии достаточных денежных средств для реализации масштабных проектов, в связи с этим — конструирование сложнейших схем поиска и распределения денежных средств и погашения кредитов.

Возможно, что с образованием Алтайской губернии в 1917 году, а в дальнейшем и образованием отдельной Алтайской епархии, процесс становления женского духовного образования на Алтае бы ускорился, тем более что прецедент был уже создан Омской епархией, открывшей женское епархиальное училище в начале XX века.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. РГИА. Ф.796. Оп.183. Д.670.
2. РГИА. Ф.799. Оп.23. Д.648.
3. РГИА. Ф.799. Оп.23. Д.717.
4. РГИА. Ф.802. Оп.10. Д.67.
5. РГИА. Ф.802. Оп.11. Д.70.
6. РГИА. Ф.799. Оп. 23. Д.776.
7. 15-летие Томского Женского Епархиального училища // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 22. С.32–34.
8. Дмитриевский С.П. (прот.). Митрополит Ростислав (Девятов). // Биографический словарь преподавателей и наставников Томской духовной семинарии (1858-1920). Томск, 2018. С. 102–105.
9. Журналы съезда духовенства и церковных старост Томской епархии 1915 года. Томск, Типография Приюта и Дома трудолюбия, 1915. 210с.
10. Журналы заседаний X общеeparхиального съезда духовенства Томской епархии. Журнал №21 от 1 июня 1902 года // Томские епархиальные ведомости. 1902. №16. С.18-22.
11. Журналы заседаний X общеeparхиального съезда духовенства Томской епархии. Журнал №25 от 11 июня 1903 года // Томские епархиальные ведомости. 1903. №18. С.9-12.
12. Журналы заседаний съезда депутатов от духовенства Барнаульского училищного округа 1902г. Журнал №14 от 10/15 сентября 1902 года // Томские епархиальные ведомости. 1902. №24. С.13.
13. Материалы к вопросу о построении Епархиального женского училища в г. Барнауле // Томские епархиальные ведомости. 1916. №2. С. 51-56; №3. С. 83-85; №5. С. 172-174; №7-8. С.248-250.
14. Носович Иван-Каликт Феодосиевич (1862 — после 1929). Официальный сайт Алтайского края [Электронный ресурс]. Режим доступа // <https://www.altairegion22.ru/authorities/spisok/nosovich-ivankalikst-feodosievich-1862-posle-1929/>. Дата обращения 12.10.2020.
15. Торжество открытия новых зданий Томского Епархиального женского училища 14 октября 1907г. // Томские епархиальные ведомости. 1907. №22. С.25-39.
16. Устав епархиальных женских училищ. СПб.: Синодальная типография, 1905. 59 с.

¹ Торжество открытия новых зданий Томского епархиального женского училища 14 октября 1907 г. // Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 32–33.

Сергей Владимирович Ряполов

соискатель кафедры культурологии и изобразительного искусства Шуйского филиала Ивановского государственного университета

«ЕГО ИМЯ БЫЛО СИНОНИМОМ ФИЛОСОФА»: ЛИЧНОСТЬ, ЖИЗНЬ И ФИЛОСОФИЯ ОТЦА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

Аннотация. В статье рассматривается биография и основные положения философской системы русского религиозного мыслителя, философа, архимандрита Русской православной церкви отца Феофана (Авсенева), оказавшего существенное влияние не только на становление киевской философско-богословской школы, но и на формирование самобытной русской философской мысли. Основываясь на философии платонизма, православном богословии, романтизме и мистическом шеллингизме, мыслитель выстроил оригинальную философскую систему, в рамках которой были поставлены многие вопросы, созвучные проблемному полю русской религиозной философии второй половины XIX — первой половины XX вв. Стояв у истоков русского религиозно-философского Ренессанса, отец Феофан (Авсенев) оказал значительное влияние на своих учеников, слушавших его лекции по философии в Киевской духовной академии и в Киевском университете св. Владимира, портреты многих из которых украшают собой галерею русской мысли XIX века.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, университетская философия, русский платонизм, русское шеллингизм, русская нравственная сотериология, нравственная философия, бытие, архимандрит Феофан (Авсенев)

При рассмотрении истории русской философской культуры, при попытке выстраивания ее «большого контекста» неизбежно возникает проблема существования огромных лакун или «белых пятен», к числу которых, безусловно, нужно отнести философскую систему оригинального русского мыслителя, богослова П.С. Авсенева (в монашестве отца Феофана), являющегося, по мнению автора работы «Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы» Н.А. Куценко, «пожалуй, самым оригинальным из представителей Киевской богословско-философской школы», и чье «рукописное наследие требует полного изучения» [11, с. 85]. «Сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко: “Его имя, — сообщает автор некролога, посвященного Авсеневу, — долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа”» [18, с. 195], — писал в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпет. Но, к сожалению, сейчас жизнь и философская система П.С. Авсенева остаются непростительно малоизученными.

После обучения в Воронежском духовном училище и Воронежской духовной семинарии, в которых «в то время еще довольно живо и сильно было впечатление, произведенное там известным шеллингистом» [3, с. VIII], профессором философии И.Я. Зацепиным, он поступил в Киевскую духовную академию, которую окончил в 1833 году со степенью магистра богословия, и был сперва назначен бакалавром по классу немецкого языка, а позже бакалавром философских наук, в 1839 году экстраординарным, а с 1845 года ординарным профессором.

Помимо службы в Киевской духовной академии П.С. Авсенева преподавал философию в Киевском университете св. Владимира, где с 1838 года состоял адъюнктом по кафедре философии. На страницах «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834 — 1884)» можно обнаружить такую характеристику: «П.С. Авсенева был одним из ученейших людей России. Он отлично знал языки еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский; науки богословские, философские, исторические и естественные составляли любимый круг его занятий. В университете П.С. Авсенева читал логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории» [8, с. 9]. Г.В. Флоровский в работе «Пути русского богословия» отмечал: «В Киевской академии сложилась своя традиция <...> В ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810—1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению. В Академии он преподавал психологию, преимущественно по Шуберту, и вообще был очень близок к мистическому шеллингианству и к Баадеру, совмещая этот романтико-теософический мистицизм с отеческой аскетикой (особенно любил Макария и Исаака Сирина), также и с Плотинем и с Платоном. Читал он смело и вдохновенно, много говорил о “ночной жизни” души, о загадочных и магических душевных явлениях, о сне и лунатизме, о болезнях души, “о бесновании, магии и волшебстве” — влияние на студентов имел он неотразимое и в Университете» [17, с. 280].

11 октября 1844 г. (по ст. ст.) в жизни П.С. Авсенева случилось очень важное событие: митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатовым) он был пострижен в монахи с именем Феофан. Из воспоминаний отца Антонина (Капустина) известно, что вся жизнь отца Феофана (Авсенева) словно бы была приготовлением к монашеству. Он писал: «Решиться на это ему не стоило большого труда, потому что образ жизни его давно уже был истинно монашеский. Постриженный с именем Феофана (11 октября 1844 года), он понял и принял монашество самым строгим образом, точно так, как оно давно представлялось ему в идее, и как изображено в поразительном священнодействии пострижения» [8, с. 8]. На верность этих воспоминаний указывает и та характеристика, которую можно обнаружить на страницах «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834—1884)»: «Это была симпатичная личность: скромный, ко всему доброжелательный, непрестанно трудившийся над саморазвитием, в собеседовании об ученых предметах всегда ровный и спокойный, — в душе глубоко религиозный и, по

складу своего характера, более склонный к монашеской жизни и кабинетной деятельности, чем к жизни светской и семейной» [8, с. 516–517].

В 1846 году отец Феофан (Авсенеv) был возведен в сан архимандрита. В 1844 году уволен от службы в университете, а в марте 1850 года по болезни и от академической службы. В конце жизни отец Феофан (Авсенеv) был определен настоятелем посольской церкви в Риме, где умер 31 марта 1852 года (по ст. ст.).

Исторически первой литературой, из которой можно составить мнение о жизни и личности отца Феофана (Авсенева), могут быть названы некролог, написанный отцом Антонином (Капустиным) и опубликованный в Журнале министерства народного просвещения в 1853 году, работа «История Киевской духовной академии, по преобразовании ее, в 1819 году» В.И. Аскоченского, «Исторические записки о Киевской духовной академии за 50-летний период с 1819 по 1869 гг.» И.И. Малышевского, биографическая заметка к работе отца Феофана (Авсенева) «Из записок по психологии», опубликованной в Киеве в 1869 году, статья «Воспитанники Киевской духовной академии (1819–1869 г.), поступившие из Воронежской духовной семинарии» в «Воронежских епархиальных ведомостях» №22 за 1869 год, «Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884), составленный и изданный под редакцией ордин. профессора В.С. Иконникова», опубликованный в 1884 г. в Киеве. Влияние мыслителя на киевскую философско-богословскую школу отмечалось и в работе «Философские очерки» А.И. Введенского, писавшего, что отцу Феофану (Авсенеvу) «студенты Киевской академии после Скворцова больше всех были обязаны своим философским развитием» [5, с. 21]. С сожалением о потере «глубокого мыслителя — философа и богослова Авсенева» [6, с. 7] вспоминали об отце Феофане (Авсенеvе) и в университете.

Остается только сожалеть, что при жизни философ опубликовал очень мало своих сочинений, и все основные тексты были изданы уже после смерти мыслителя на основании рукописи, которую отец Феофан (Авсенеv) передал И.М. Скворцову, в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, <...> изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» в Киеве в 1869 году, и, вероятно, были подвергнуты редакторской правке. Исключение составляют несколько статей, опубликованных в журнале Киевской духовной академии «Воскресное чтение», и статья «Наблюдения над умирающими» в издававшемся М.П. Погодиным журнале «Москвитянин», №20 за 1852 год. А о некоторых важных составляющих его философских воззрений можно узнать только из воспоминаний бывших учеников отца Феофана (Авсенева). Так, прямую отсылку к его философии можно обнаружить в письмах святителя Феофана Затворника, слушавшего лекции отца Феофана (Авсенева) и, вероятно, испытавшего его сильное влияние.

Тем не менее на основании сохранившихся текстов можно составить мнение, что в основе философской системы отца Феофана (Авсенева) было положено вопрошание человека о самом себе, который, как отмечал мыслитель, «встречаясь внутри себя с собою, он спрашивает самого себя: *что я есмь?*» [1, с. 19].

При этом философская антропология приобретает у философа глубокое нравственное измерение, сближая мыслителя с линией русской нравственной сотериологии, пожалуй, наиболее значимым и оригинальным направлением русской этической мысли. Так, смертность человека рассматривается философом как проявление наивысшего морального зла в мире, как симптом болезни бытия и отклонения человека от изначального замысла о нем. «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий; она совмещает в себе все те болезни, потери и унижения, какие в течение жизни поражают душу и тело порознь» [1, с. 291], — писал отец Феофан (Авсенеv). Как отмечала С.Г. Семенова, «русская душа особым образом уязвлена фактом смертного конца человеческой жизни; ее глубиннейшая метафизика есть *метафизика смерти*, в которой очень важен подсознательный отказ признать *нормальность* этого факта» [13, с. 265]. Поэтому неслучайно у отца Феофана (Авсенева) важную роль в его философии смерти играют раз-

мышления о ненормальности смертности человека: «Как ни естественна человеку смерть, при настоящем устройстве природы; однако он может с достоверностью гадать, что она есть некоторое чуждое истинному существу вещей, пришлое зло, — что человек и должен быть и был некогда бессмертен, не только по душе, но и по телу <...> По крайней мере, человек, как существо, по самому понятию своему, соединенное с Богом, как причастник жизни Божией, должен быть изъят из закона смерти» [15, с. 221–222]. Этот «нравственный вызов» чаяния человеческого бессмертия, избавления человека от уз смерти позволяет рассматривать философию отца Феофана (Авсенева) как важнейший источник русской нравственной сотериологии, получившей наиболее яркое изложение уже во второй половине XIX века в «Философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова, особенную этическую глубину которой отмечает В.В. Варава, пишущий, что «это проблематизация темы смерти до уровня невозможности рассматривать ее как исключительно онтологическую проблему, поскольку к ценностно нейтральному бытию добавляется этически нагруженный эпитет “больное”, то есть несовершенное, несправедливое и т. д.» [4, с. 103]. Об этом неприятии смерти как наивысшего зла писала С.Г. Семенова: «В христианском представлении человек через грехопадение ниспадает в природный порядок бытия, где как закон существования царит пожираение, половой раскол, вытеснение и смерть. В ценностном плане для христианского сознания этот порядок бытия не есть Божий, он избран человеком свободно в противлении Его воле, а “имущий державу Смерти” со всем ее мрачным кортежом похоти, лжи и убийства, как известно, носит имя главного антагониста Бога. Райское состояние становится потерянным идеалом бессмертной, блаженной, божественной жизни <...> Восстановление такого состояния христианская душа чаует обрести и в будущем, в Царствии Небесном» [13, с. 6]. Смерть понимается как симптом болезни бытия, и потому столь сильно трагическое мироощущение в философии отца Феофана (Авсенева): «Та печаль об утрате какого-то блаженства проходит по всему царству бытия <...> Уныло воют ветры, рокочут воды морей; растения, всю жизнь свою, выражают жажду жизни и света и в этой жажде истощаются, умирают; животные оглашают воздух то жалобными песнями, то криками ярости; народы передают друг другу повесть о золотом веке, о каком-то преступлении, о вторжении зла, и наконец Священное Бытописание ясно говорит, что человек был блажен и бессмертен, но потерял и то и другое преступлением заповеди Божией» [1, с. 295]. И потому, выражаясь словами В.С. Соловьева, «весь наш мир нераздельно <...> требует спасения» [14, с. 67].

Русская философская мысль неустанно пытается постичь в смерть, всматривается в нее, приближаясь столь близко, что как писал Л.В. Карасев, «дотронулась до нее рукой, обняла ее и ужаснулась от этой завораживающей близости» [10, с. 101]. Возможно, именно в этом и нужно искать истоки истинного своеобразия и оригинальности русской философской культуры. О будущем русской философии отец Феофан (Авсенев) пророчески писал: «Отвлеченные диалектические умозрения, подобные немецким, едва ли примутся на почве нашего духа. <...> Но, с другой стороны, у нас едва ли разовьется и чисто эмпирическая философия, подобная английской. Можно гадать, что философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный, ибо религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его» [1, с. 196].

При этом относительно своеобразия русской культуры отец Феофан (Авсенев) писал: «Характер русский есть характер универсальный. <...> С этой универсальностью русского характера согласны многие высокие черты, замечаемые в нем. В числе этих черт заслуживают особенного внимания: необыкновенная терпеливость русского народа, всеобщая уживчивость, великодушие, благодушие, прямота и открытость характера, отсутствие в нем страстной раздражительности, порывистости и пр. <...> Это ровное, спокойное настроение духа отражается, между прочим, и в тоне его народной песни, сменяясь, впрочем, на время шумным и стремительно-быстрым песенным разгулом» [1, с. 194–195]. Похожие мысли уже в XX веке можно обнаружить у И.А. Ильина, отмечавшего: «О доброте, ласковости и гостеприимстве, а также и о свободолюбии русских славян свидетельствуют единогласно древние источники — и византийские, и арабские. Русская народная сказка вся проникнута

певучим добродушием. Русская песня есть прямое излияние *сердечного чувства* во всех его видоизменениях. Русский танец есть импровизация, проистекающая из *переполненного чувства*. <...> Этот дух живет в русской поэзии и литературе, в русской живописи и в русской музыке. История русского правосознания свидетельствует о постепенном проникновении его этим духом, духом братского сочувствия и индивидуализирующей справедливости. А русская медицинская школа есть его прямое порождение» [9, с. 111]. Согласно отцу Феофану (Авсенева), в своеобразии русской культуры словно бы получили отражение бескрайность и обширность русской равнины, а *слиянию племен* «благоприятствует ее ровное местоположение» [1, с. 194]. В «Русской идее» на это указывал и Н.А. Бердяев: «Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине» [2, с. 10]. По И.А. Ильину, «созерцанию нас учило прежде всего наше равнинное пространство, наша природа, с ее далями и облаками, с ее реками, лесами, грозами и метелями. <...> Но сердце и созерцание дышат *свободно*. <...> Эта внутренняя свобода чувствуется у нас во всем: в медлительной плавности и певучести русской речи, в русской походке и жестике, в русской одежде и пляске, в русской пище и в русском быту. Русский мир жил и рос в пространственных просторах и сам тяготел к просторной нестесненности» [9, с. 112–113].

Таким образом, нужно отметить, что уже в первой половине XIX века в философии отца Феофана (Авсенева) оформились те вопросы, в поиске ответов на которые во многом сложилась оригинальная русская философская культура второй половины XIX — первой половины XX вв. Так, например, В.В. Зеньковский писал: «Авсенева защищал положение, что душа человека “может сообщаться с внешним миром непосредственно”, то есть и помимо органов чувств. Это уже <...> скорее предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века. Наша душа — учил Авсенева — принадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу» [7].

Огромное влияние на отца Феофана (Авсенева) оказали не только философия платонизма и святоотеческое богословие, но и романтизм, а также мистическое шеллингианство. Как отмечал в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпет: «Авсенева тянуло к себе “сверхъестественное” в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения “бессознательной” сферы души, — того, что Шуберт удачно называл ее *ночной стороной*, *Nachtseite*. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенева нашел для себя в Шуберте *излюбленного руководителя*» [18, с. 195–196].

По мысли философа, существуют четыре иерархически выстроенные степени бытия: «1) бытие только что *пребывающее, вещественное и мертвое*; 2) бытие *вещественное, пребывающее и живущее*; 3) бытие *вещественное, пребывающее, живущее и одушевленное*; 4) бытие *пребывающее, живущее, одушевленное и вместе разумное*» [1, с. 54]. Человек как четвертая степень бытия имеет тот же *вещественный состав*, что и *неорганическое царство, растительные отправления* у него общие с *растительным царством, земные склонности и способности души с животным царством*, а дух, сутью которого является «непосредственное стремление к Богу» [1, с. 65], является сущностью человека, и потому, как писал философ, «разум стремится познавать Бога, сердце ищет исполняться ощущением Его в себе, воля хочет более и более достигать Его» [1, с. 65]. Но поскольку «Бог необъятен, неосязаем и недостижим в существе своем» [1, с. 65], то совершенство Его открывается человеку через мир как *истина*, составляющая познание из мира сущности Бога, *красота*, как отражение в мире совершенств Его, *добро*, являющееся осуществлением Его целей в мире. При этом, «дух в существе своем заключает способность познавать истину, услаждаться красотой, де-

ать добро; но он не есть самосушая истина, самосушая красота и самосушее добро» [1, с. 65], и потому в ответ влечению духа к Богу нужно Его некоторое снисхождение, чтобы «он мог не только искать Бога, но и находить Его» [1, с. 65].

Как отмечает автор «Очерков по истории раннего платонизма в России» Е.И. Мирошниченко, имплицитно платонизм содержится во многих высказываниях отца Феофана (Авсенева) [12, с. 91]. Именно философия платонизма может быть отмечена как важнейшее основание философии отца Феофана (Авсенева). Так, в его сочинениях присутствуют как прямые ссылки на Платона, так и вполне явные отсылки к нему. Например, примечателен образ разума, укрощающего как царь и возница «мятежные порывы бурного пламени» [1 с. 303], использованный отцом Феофаном (Авсеневым) на страницах своего сочинения. Тем не менее, в его философском осмыслении платонизма «мы встречаемся не просто с восприятием некоторых идей Платона, но уже с восприятием дискурсивным, нацеленным на диалог <...> Некоторые идеи начинают вписываться в контекст самостоятельных построений» [12, с. 93].

Таким образом, можно обозначить, по крайней мере, три основных источника философии отца Феофана (Авсенева): философия платонизма, святоотеческое богословие и романтизм и мистическое шеллингианство. Тем не менее философская система отца Феофана (Авсенева) вполне самобытна и может быть рассмотрена как важнейшее основание оригинальной русской философии. Так, его размышления о трех путях познания души человека: *наблюдении*, которое философ разделял на *внутреннее* и *внешнее*, *умозрении* и *Откровении*, созвучны мыслям его современника В.Н. Карпова, о котором В.В. Зеньковский писал: «Как в человеке есть три пути вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью, “идеи”, связывающие с метафизической — “мыслимой”, по терминологии Карпова, — сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с Божеством), так и сам мир должен быть различен в трех “ярусах” — чувственного, метафизического и Абсолютного бытия. Лишь при гармоническом сближении трех начал в душе человека “всё сложится в одну беспредельную косморуку, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему”. В этом плане “философского синтетизма”, как выражался Карпов, самый мир (чувственный и “мыслимый”, то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны, как единое целое: должен быть найден “закон гармонического бытия вселенной”» [7]. Позже эта мысль о получении цельного знания путем взаимосвязи эмпирического, рационального и мистического путей познания разовьется в философии В.С. Соловьева.

Оказав значительное влияние на своих учеников, в числе которых были святитель Феофан Затворник, отец Антонин (Капустин), П.Д. Юркевич, С.С. Гогоцкий и др. ярчайшие мыслители своего времени, отец Феофан (Авсенева) на страницах своих сочинений изложил множество оригинальных мыслей, выстроил самобытную философскую систему, многие положения которой могут показаться заслуживающими внимания и в рамках современной философии. Например, особенную роль в его философском учении о человеке играют размышления о влиянии на душевную человека *мировой жизни, жизни солнечной системы, планетной жизни*. Уже в XX веке учение о влиянии циклов солнечной активности на явления в биосфере и на социально-исторические процессы сформулировал А.Л. Чижевский. Особенного рассмотрения заслуживает философия отца Феофана (Авсенева), основания которой можно обнаружить уже у Платона в его мысли об Эроте как о желании человека обрести изначальную целостность. Тем не менее в современной литературе по истории русской философской мысли имя отца Феофана (Авсенева) практически не упоминается. Безусловно, устранение этого «белого пятна» с карты истории русской философии является актуальной проблемой, с решением которой связано обнаружение и раскрытие по-настоящему оригинальных и самобытных философских систем, составляющих истинное своеобразие русской философской мысли.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Авсенеv П.С.* Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. 335 с.
2. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016. 512 с.
3. Биографическая заметка / архим. Феофан (Авсенеv) // Из записок по психологии. Киев: Типогр. Киевского губернского управления, 1869. С. I-XVI.
4. *Варава В.В.* Вызов Федорова: нравственные коллизии русского космизма // Булгаковские чтения. 2014. № 8. С. 97-105.
5. *Введенский А.И.* Философские очерки. СПб.: Типография "В.С. Балашев и Ко", 1901. VIII + 212 с.
6. *Владимирский-Буданов М.Ф.* Пятидесятилетие Императорского университета св. Владимира. 1834–1884. Речь, произнесенная на юбилейном акте университета ордин. проф. М.Ф. Владимирским-Будановым. Киев: Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1884. 59 с.
7. *Зеньковский В.В.* История русской философии.
www.odinblago.ru/filosofiya/zenkovskiy/istoriya_russkoy_filosofii (дата доступа: 15.01.2020).
8. *Иконников В.С.* Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884), составлен и издан под редакцией ордин. проф. В.С. Иконникова. Киев: Типогр. Императорск. ун-та св. Владимира, 1884. XXXVI + 816 + II с.
9. *Ильин И.А.* О русской идее // О русском национализме. Сборник статей. М.: Российский Фонд Культуры, 2007. С. 109-122.
10. *Карасев Л.В.* Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92-104.
11. *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы. М.: ИФ РАН, 2005. 138 с.
12. *Мирошниченко Е.И.* Очерки по истории раннего платонизма в России. СПб.: Алетейя, 2013. 172 с.
13. *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 415 с.
14. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. 894 с.
15. *Феофан (Авсенеv; архим.).* Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. XVI + 246 с.
16. *Феофан (Говоров; еп.).* Собрание писем. Вып. 2. М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1898. 240 с.
17. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 272–378.
18. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. 602 с.

Мария Яновна Федотова

кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

ВЫПУСКНИКИ И ПРЕПОДАВАТЕЛИ ВЛАДИМИРСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ – ОСНОВОПОЛОЖНИКИ РЕГИОНАЛЬНОГО КРАЕВЕДЕНИЯ

Аннотация. Формирование краеведческого движения во Владимирском регионе, проходившее в XIX – начале XX веков, невозможно представить без неустанной, бескорыстной, скрупулезной деятельности преподавателей и выпускников Владимирской духовной семинарии. Так, благодаря энтузиазму владимирских краеведов во главе с К.Н. Тихонравовым город Владимир в 1850-70-х годах становится одним из центров отечественного краеведения, а владимирские краеведы рубежа XIX-XX веков – Н.В. Малицкий, В.Г. Добронравов, протоиерей Василий Косаткин, определили основные направления исследований, привлекли внимание общественности к краеведению. Значительное место в региональном краеведении занимают исследователи, закончившие Владимирскую духовную семинарию, а впоследствии, трудясь на разных поприщах, занимавшиеся краеведческими изысканиями. В ходе исследовательской деятельности в государственном архиве Владимирской области было выявлено более 30 деятелей, потрудившихся на ниве краеведения.

Ключевые слова: краеведение, Владимирская духовная семинария, преподаватели, краеведы, исследовательская деятельность, Владимирский регион

В XIX — начале XX столетия средние учебные заведения, даже сословные, в том числе духовного ведомства, были главными поставщиками служебного персонала для различных казенных учреждений. Интересные в этом отношении сведения находим в материалах, посвященных истории Владимирской духовной семинарии, имевшей специальное назначение — готовить церковнослужителей. Только за первую треть XIX века духовная школа выслала по требованию в высшие (светские) учебные заведения более 200 человек, также несколько поступило туда помимо назначения от начальства; наконец — в духовные академии было отправлено 120 человек.

Владимирская духовная семинария давала достаточно много служащих и для различных учреждений. По существовавшему в то время порядку все лица духовного звания увольнялись в «светское» Правительствующим Синодом и потому в делах его этот отдел был переполнен тогда представлениями от епархиальных архиереев об увольняемых. Это объясняется во многом тем, что положение сельского духовенства было тяжелым во всех отношениях.

Но именно благодаря подобному положению вещей значительная часть выпускников духовной школы, получив основательное образование, посвятила свое служение Родине на разных поприщах. Из стен семинарии вышли знаменитые государственные деятели, ученые, писатели, врачи и краеведы.

Краеведение как особое направление исторической науки формировалось на протяжении нескольких столетий. Еще в XIX веке наибольшее распространение получило название этого течения — «родиноведение» — одно из первых направлений научных исследований, направленных на изучение истории региона.

Первоначально изучение региона носило практический характер и было направлено на сбор статистических данных, но впоследствии оно вылилось в систематическое скрупулезное изучение особенностей жизни народа, его занятий, традиций, памятников, составлявших культурную среду и, безусловно, привело к формированию понимания местной истории — памяти о прошлом.

Данное исследование является первой попыткой систематизации знаний о вкладе преподавателей и выпускников Владимирской духовной семинарии в формирование краеведческого движения региона. Тема статьи особенно актуальна в этом году, поскольку, во-первых, в 2020 году отмечается 270-летие Владимирской духовной семинарии — старейшего учебного заведения Владимирского региона; во-вторых, собиранием сведений по истории древнего края, о его святынях, знаменитых уроженцах занимались выпускники и преподаватели семинарии, фактически заложившие основу регионального краеведения.

Обоснование ключевого значения выпускников и преподавателей Владимирской духовной семинарии в деле становления регионального краеведения является целью данной статьи.

Обращаясь к источникам, хранящимся в государственном архиве Владимирской области (ГАВО) — личные фонды краеведов [1; 2; 3]; статьям краеведов по разным вопросам истории и этнографии, а также публикациям во «Владимирских епархиальных ведомостях» [4; 5; 6; 7]; биографическим материалам, которые содержатся как в отдельных публикациях [9; 10], так и в монографии В.Г. Толкуновой [8], почерпнули ценные сведения по истории регионального краеведения.

В частности, были изучены следующие аспекты краеведческого движения в XIX — начале XX веков: выявлены краеведческие исследования, проводившиеся во Владимирской губернии в 30-50-е годы XIX века; рассмотрена деятельность Владимирского губернского статистического комитета; определена роль комитета как центра краеведческих исследований; изучена работа Владимирской ученой архивной комиссии; определена ее роль как нового центра краеведческих исследований во Владимирской губернии; выявлены имена преподавателей семинарии, ставших основоположниками владимирского краеведения; изучены

публикации выпускников семинарии, потрудившихся на ниве просвещения, ставших основоположниками регионального краеведения.

В XIX — начале XX века владимирскими краеведами были созданы библиографические труды, которые стали классическими, и до сих пор без них не может обойтись ни один исследователь истории края. Достаточно назвать работы Константина Никитича Тихонравова, Александра Васильевича Смирнова, Ивана Филипповича Масанова.

Именно благодаря энтузиазму владимирских краеведов во главе с К.Н. Тихонравовым город Владимир в 1850-70-е годы становится одним из центров отечественного краеведения, а владимирские краеведы рубежа XIX-XX веков — преподаватели духовной школы — определили основные направления исследований, привлекли внимание общественности к краеведению.

В ряду корифеев владимирского краеведения конца XIX — начала XX веков одно из первых мест занимает Ксенофонт Фёдорович Надеждин, который по праву может считаться первым историком Владимирской духовной семинарии. В своей работе он затрагивает интересный аспект деятельности духовной школы: поэтическое творчество ее воспитанников и выпускников. Известно, что многие руководители семинарии, начиная со стоявшего у ее истоков епископа Платона (Петрункевича), поощряли занятия своих подопечных поэзией. Лучшие стихи воспитанников публиковались в издававшемся в семинарии «Семинарском вестнике». Причем писали стихи не только на русском, но и на латинском, греческом и еврейском языках.

Выдающимся архивистом и библиографом владимирского региона стал также преподаватель семинарии Н.В. Малицкий. На протяжении более чем 15 лет Неофит Владимирович являлся редактором газеты «Владимирские епархиальные ведомости». А в самые тяжелые годы он стал еще и членом редакционного комитета Владимирской ученой архивной комиссии. Его труды указанного периода в основном были посвящены истории Владимирской епархии и духовных учебных заведений на территории Владимирского края. Он также стал первым назначенным 16 октября 1918 года на должность уполномоченного управления архивным делом (Главархива) по Владимирской губернии. Во многом благодаря его знаниям и стараниям были спасены многие архивные документы. В 1921 году Н.В. Малицкий выступил одним из организаторов Владимирского губернского научного общества по изучению местного края. Благодаря его решительным действиям были сохранены многие архивные фонды. Малицкому принадлежит первая работа по истории владимирского краеведения, охватывающая период с XVIII века до 1920-х годов.

Работа Н.В. Малицкого как библиографа пришлась уже на первые годы советской власти. В тяжелых условиях послереволюционных лет он не только спасал от гибели архивные документы, но и своими библиографическими трудами спас и сохранил для последующих поколений краеведов и историков точные и подробные сведения о том, какая литература, какие публикации издавались во Владимирской губернии в то время.

Выдающимся деятелем регионального краеведения стал и В.Г. Добронравов. По заданию Владимирской епархии он (частично в соавторстве с В.М. Березиным) подготовил материал для фундаментального исследования по истории Владимирской епархии — «Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии», изданной в пяти томах (1893-1898), которое и по сей день является настольной книгой всех исследователей владимирского края.

Значительное место в региональном краеведении занимают исследователи, закончившие Владимирскую духовную семинарию, а впоследствии, трудясь на разных поприщах, занимавшиеся краеведческими изысканиями. Каждый из них имел свою сферу интересов: протоиерей Сила Архангельский занимался историей Владимирских духовных учебных заведений; В.И. Доброхотов, занимая должность редактора газеты «Владимирские губернские ведомости», опубликовал исследования по истории Владимира и Боголюбово; многочислен-

ные публикации о традиционной культуре Владимирского края, о святых и святынях епархии выходили в губернских ведомостях под авторством И.И. Способина, также редактора ведомостей; большое значение в этот период стало уделяться изучению церковных древностей, на этом поприще особо потрудился протоиерей Александр Виноградов, ставший первым историком Успенского кафедрального собора; краеведческие исследования активно печатались и на страницах «Владимирских епархиальных ведомостей», первым редактором которых стал протоиерей Александр Сервицкий; выдающимся деятелем на ниве народного образования губернии, замечательным этнографом и историком Вязниковского края стал протоиерей Константин Веселовский.

Выпускники семинарии занимались краеведческими исследованиями в тех местах, где оказались по воле Божией. Так, протоиерей Николай Флоринский стал автором многих научно-богословских, исторических и проповеднических трудов. К краеведческим исследованиям принадлежат его статьи, рассказывающие об истории Успенского женского Княгинина монастыря в городе Владимире, о преподобном Несторе летописце и о его летописи, о жизни графа М.М. Сперанского. Огромный пласт его трудов составляют биографические исследования знаменитых иерархов его времени, в переписке со многими из которых он состоял. Одним из первых историков города Переславля Залесского стал протоиерей Фёдор Сергиевский, собравший по крупицам «Житие святого благоверного князя Андрея Смоленского, переславского чудотворца» и издавший его в год 500-летия святого. В числе шуйских краеведов первого ряда значится протоиерей Воскресенского собора города Шуи Евлампий Правдин. Главные труды отца Евлампия Правдина — изданные им книги «Описание города Шуи и шуйских церквей, с приложением сказания о чудесах от чудотворной иконы Шуйско-Смоленской Божией Матери» и «История Шуйского, Владимирской губернии, духовного училища, со времени основания его в 1816 году по 1886 год».

Удивительна судьба выпускника семинарии Василия Тимофеевича Георгиевского. Он ввел в научный оборот значительное количество рукописей, хранившихся в библиотеках суздальских Покровского и Ризоположенского монастырей, а также Флорищевой пустыни Гороховецкого уезда. Впоследствии В.Т. Георгиевский стал выдающимся ученым, исследователем древнерусского искусства и церковной старины, архивистом, сохранившим для последующих поколений память об утраченных святынях.

Таким образом, формирование краеведческого движения во Владимирском регионе, проходившее в XIX — начале XX веков, невозможно представить без неустанной, бескорыстной, скрупулезной деятельности преподавателей и выпускников Владимирской духовной семинарии, примеры служения которых представлены в данной статье.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф-622: Личный фонд А.В. Смирнова. Д.779.
2. ГАВО. Ф-628: Личный фонд К.Н. Тихонравова. Д.90;
3. ГАВО. Ф. Р-1294: Личный фонд Н.В. Малицкого. Д. 29.
4. *Дмитрий Гиляревский, священник*. Кафедральный протоиерей Владимирского Успенского собора Александр Иванович Виноградов (По поводу пятидесятилетия священства 1855-1905 г.) // Владимирские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1905. № 17. С. 467-478.
5. Константин Никитич Тихонравов // Владимирские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1879. №15. С. 391-398.
6. Памяти Ксенофонта Федоровича Надеждина // Владимирские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1890. № 9. С. 298-302.
7. Памяти протоиерея Николая Ивановича Флоринского // Владимирские Епархиальные Ведомости. Отдел неофициальный. 1901. №3. С. 131-138.
8. Сто Владимирских краеведов / сост. В.Г. Толкунова; МУК «Центральная городская библиотека» г. Владимира. Отдел краеведческих исследований; Владимирское городское краеведческое общество. Владимир: Транзит-ИКС, 2010. 240 с.: ил.

9. ГАВО. Ф. Р-1294: Н.В. Малицкий. Д. 29

10. Старая столица: краеведческий альманах / Центральная городская библиотека г. Владимира, отдел краеведческих исследований. Владимир: Транзит-ИКС, 2016. Вып. 10. 134 с.: ил. С. 8-10.

10. *Максимова Н.Д.* Неофит Владимирович Малицкий // Старая столица: краеведческий альманах / Центральная городская библиотека г. Владимира, отдел краеведческих исследований. Владимир: Транзит-ИКС, 2016. Вып. 10. 134 с.: ил. С. 6-7.

Иван Васильевич Петров

кандидат исторических наук, ассистент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ В 1944 ГОДУ: ОБЪЕДИНЕНИЕ ПОСЛЕ ОККУПАЦИИ И БЛОКАДЫ

Аннотация. 1944 год стал определяющим в жизни Ленинградской митрополии. После знаменитой встречи Сталина с тремя митрополитами в Москве, обновленческие миряне и священники города согласились на воссоединение с Московской Патриархией. Согласились на воссоединение и прихожане Свято-Троицкой церкви в Лесном, ранее не признававшее власть митрополита Сергия (Страгородского). Наконец, освобождение территории Северо-Запада России от нацистов привело к воссоединению приходов, ранее действующих на оккупированной территории, с духовенством Ленинграда.

Ключевые слова: Обновленчество, блокада, оккупация, духовенство, Вторая мировая война, Ленинград

1944 год в истории православных приходов Ленинграда и Ленинградской области стал знаковым по нескольким причинам. Безусловно, именно в этом году блокированный город смог снова вернуться к относительно мирной жизни, в Ленинград стали возвращаться эвакуированные горожане, население с новыми силами взялось за восстановление «колыбели трех революций». Однако для Православной Церкви 1944 год означал намного больше, чем просто год, положивший окончание вражеской блокады. С уверенностью можно назвать 1944 год временем окончательного преодоления разделений в среде местных православных приходов, а также периодом воссоединения тех клириков и мирян, которые пребывали на протяжении почти трех лет под нацистской оккупацией, с блокадниками.

Наиболее острой болью для верующих и духовенства было продолжавшееся на протяжении двух десятилетий обновленческое разделение. Еще в 1943 году нельзя было представить, чтобы обновленцы лишились своего стратегического центра — Ленинграда. Именно в этом году состоялась архиерейская «хиротония» женатого «протопресвитера» — обновленца Сергия Румянцева — в епископа Ленинградского «архиепископом Звенигородским» Андреем (Расторгуевым) и «епископом Самаркандским» Сергием (Лариным) в Москве¹. С учетом того, что Румянцев весь период войны находился в осажденном городе, его транспортировка в столицу СССР была одобрена властями и проведена с их помощью.

После встречи Иосифа Сталина с тремя митрополитами и последующим за этим избранием Патриархом Московским и всея Руси митрополита Сергия (Страгородского), положение обновленцев в стране ухудшилось и перед ними встал вопрос о том, каким образом и при каких условиях воссоединиться с Московской Патриархией. Безусловно, эта проблема встала и перед ленинградскими обновленцами, центром которых стал к тому времени Спасо-Преображенский собор. Настоятелем собора являлся «протопресвитер» Павел Фруктовский, настоятель собора в 1941–1944 годах.² Фруктовский был поборником той точки зрения, что не надо ждать слияния двух юрисдикций, а следует начать процесс воссоединения «снизу». Другой священник, Лев Егоровский, напротив, считал, что объединяться можно только после того, как обновленческие авторитеты в Москве положительно решат вопрос о воссоединении. Кроме того, среди ряда активистов Спасо-Преображенского собора существовала радикальная группа, высказывавшаяся за сохранение в городе своей юрисдикции и противившаяся «объединительным» идеям³.

Новый 1944 год начался с воссоединения Спасо-Преображенского собора. Уже во время рождественских праздников миряне узнали, что «разделение более невозможно», и с 9 января 1944 года бывший ранее кафедральным собором обновленческой ориентации храм перешел в юрисдикцию Московской Патриархии, а его настоятелем стал один из основных священников патриаршей ориентации блокадного периода — протоиерей Павел Тарасов.

Для того, чтобы окончательно перевернуть «обновленческую» страницу истории православного Ленинграда, необходимо было решить вопрос с «епископом» Сергием Румянцевым. 24 июля 1944 года, по прошествии полугода после воссоединения Спасо-Преображенского собора, в Николо-Богоявленском соборе при участии временно управляющего Ленинградской епархией архиепископа Псковского и Порховского Григория (Чукова), а также протоиереев Филофея Полякова, Павла Тарасова и Николая Ломакина, Румянцев принес покаяние. В нем было особенно отмечено, что «здание обновленчества было построено на песке», в результате чего Румянцев признавал, что «был послушником Божиим» и был готов теперь «принести искреннее раскаяние» и «уйти из обновленческой организации»⁴.

Любопытно отметить, что видный обновленец не только не испытывал серьезных прещений после возвращения в Московскую Патриархию, но, наоборот, очень быстро нашел себя в

¹ Центральный Государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 7384. Оп. 3. Д. 67. Л. 97.

² Архив Санкт-Петербургской епархии (АСПБЕ). Ф. 1. Оп. 3(2). Д. 358. Л. 3.

³ Ломагин Н.А. Неизвестная блокада. Кн. 2. СПб., 2004. С. 406–408.

⁴ АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3(2). Д. 199. Л. 15.

новых условиях. Совсем скоро Румянцев стал преподавателем в открывшихся в Ленинграде пастырско-богословских курсах, в 1946 году был временным членом правления Ленинградской духовной семинарии. В 1953-1964 годах мы можем увидеть протоиерея Сергия Румянцева на должности бессменного секретаря ленинградских митрополитов¹.

Еще один штрих: первым местом служения бывшего «епископа» после воссоединения стала Свято-Троицкая церковь в Лесном. К концу 1930-х годов именно этот храм был последней легальной церковью иосифлянской общины Ленинграда. Постепенно терявшее в результате деятельности советских властей и прямых репрессий силу движение всё же имело в городе своих сторонников, а также легальную возможность служения. При этом в Ленинграде в период блокады существовали и тайные общины иосифлян, которые преследовались советскими специальными органами.

Что касается Свято-Троицкой церкви в Лесном, то в период блокады ее настоятелем являлся иеромонах Павел (Лигор) (с 1938 года). В начальный период блокады священник был выслан из блокированного города в Уфу после обвинения в нарушении светомаскировки². Однако иеромонах Павел сумел вернуться в город и продолжить свое служение.

В 1943 году настроение прихожан храма изменилось. После эпохального для Православной Церкви сентября 1943 года в среде мирян стали всё отчетливее звучать возгласы за объединение с Московской Патриархией. Подобного рода настроения можно объяснить несколькими причинами. Первая — жесткие репрессии против служивших нелегально в Ленинграде непоминающих. Так, архимандрит Клавдий (Савинский) был расстрелян в Ленинграде в августе 1942 года, а священника Михаила Рождественского от такой же судьбы спасло только смягчение судебных решений, последовавшее после прорыва блокады в январе 1943 года³. Репрессиям были подвергнуты и рядовые члены общины, укрывавшие у себя духовных лиц. Вторая причина — определенная тупиковость существования общины Свято-Троицкой церкви. В период блокады ее члены участвовали в патриотических сборах, поддерживали советскую власть в ее борьбе с нацистами. Теперь, после того, как стало ясно, что исход войны предрешен, к тому же сама Московская Патриархия обрела предстоятеля в лице Сергия (Страгородского), они должны были или согласиться на уход в подпольное положение, либо пойти на воссоединение. В октябре 1943 года последовало обращение членов общины митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Алексию (Симанскому) с желанием не только объединиться с Московской Патриархией, но и принять советский государственный строй⁴.

Воссоединение произошло в ноябре 1943 года. Важным отличием от обновленцев стало неприятие идеи воссоединения со стороны иеромонаха Павла (Лигора). Будущий патриарх Московский и всея Руси принял решение лишить Лигора монашества и запретить его в служении. Однако сам иеромонах отказался принять это решение и уже в 1944 году начал совершать нелегальные богослужения на кладбищах. Только тяжелое материальное положение, а также невозможность устроиться на гражданскую работу, приводит иеромонаха Павла к мысли о переходе в Московскую Патриархию. Окончательно вопрос решился в 1949 году. Тогда последовало его назначение псаломщиком к церкви на Смоленском православном кладбище⁵.

В период нацистской оккупации некогда столичная митрополия была разделена линией фронта. С августа 1941 года на территории Северо-Запада России действовала «Право-

¹ Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга (ЦГАИПД СПб). Ф. 25. Оп. 33. Д. 20. Л. 7.

² Православное церковное сопротивление в СССР. Биографический справочник. 1928–1988 гг. / Авт.-сост. М.В. Шкаровский и Д.А. Анашкин, отв. ред. М.В. Шкаровский. М., 2013. С. 128.

³ Шкаровский М.В. Судьбы иосифлянских пастырей. Иосифлянское движение Русской Православной Церкви в судьбах его участников. Архивные документы. СПб., 2006. С. 303.

⁴ ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 126. Л. 214–215.

⁵ Православное церковное сопротивление в СССР... С. 128.

славная миссия в освобожденных областях России», вошедшая в анналы истории как Псковская православная миссия. Организована была она старанием верного ученика митрополита Сергия (Страгородского), экзарха Прибалтики Сергия (Воскресенского). Отказавшись от эвакуации вглубь Советского союза, митрополит Виленский и Литовский смог выработать модуль отношений с оккупационными властями, благодаря которому представителям Православной Церкви были предоставлены самые широкие возможности для миссионерской деятельности.

Однако по мере освобождения Северо-Запада от нацистов вставал вопрос о том, что делать с теми храмами, которые были открыты в условиях нацистской оккупации, а также появилась проблема признания священников, назначенных на вновь открытые приходы. Решить этот вопрос можно было двумя путями — специальными поездками представителей ленинградского духовенства на места, а также составлением обширных докладов, благодаря которым можно было составить мнение о приходской жизни в период войны. Сразу хочется заметить, что руководство миссии, так же, как и огромное количество рядовых пастырей и мирян, покинули пределы Северо-Запада России и влились в состав внутренних миссий, организованных для эвакуированного православного населения на территории современных Латвии и Литвы.

Одним из первых в «разведывательную» поездку на места отправился бывший член обновленческого епархиального управления Александр Шишкин. Он был настроен довольно критично к деятельности той части пастырства, которая входила в состав Псковской миссии, из-за чего старался подчеркнуть «пронемецкий» характер ее деятельности. Во время поездок в Гатчину и Сиверскую можно разглядеть следующее резюме, собранное Шишкиным: количество храмов увеличилось в разы, однако далеко не все представители духовенства сумели в период войны сохранить свою патриотическую позицию и удержаться от сотрудничества с врагом Советского союза.

Наиболее важная для нас деталь: даже столь критически настроенный по отношению к служившим в условиях нацистского владычества человек как Александр Фёдорович Шишкин отмечает, что духовенство жаждет воссоединения с Московской Патриархией¹. Подобная же оценка отчетливо звучит в докладах и других «визитеров» ранее оккупированных районов Северо-Запада России, таких как псаломщик Сергей Плескач² или протоиерей Николай Ломакин³.

Что же касается духовенства, служившего на временно оккупированной территории, то его в докладных записках чаще всего делили на разные категории, в зависимости от степени лояльности к нацистскому режиму. Александр Шишкин, например, четко выделял тех, кто помогал советскому подполью и участвовал в просоветской политической агитации, несмотря на опасность быть репрессированными (так, священники Александр Петров из Гатчины и Иоанн Суслин из Орлино были казнены за агитацию в поддержку Красной армии). Вторая категория по Шишкину — «молящиеся за Адольфа Гитлера» и победу германского оружия⁴. К этой категории предполагалось относиться настороженно, помня их нелояльность не только к гражданским властям, но и непоминание за богослужениями имени избранного в Москве Патриарха.

Необходимо понимать, что руководители Псковской православной миссии находились тогда вне зоны досягаемости церковных авторитетов из Ленинграда. Как только Красная армия продвигалась вперед, органы СМЕРШа проявляли особое внимание к духовенству, ранее относящемуся к числу клириков Псковской духовной миссии. Наиболее известные из них, в случае если не успели или не захотели по самым разным причинам эвакуироваться дальше

¹ ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 7. Л. 20.

² ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 7. Л. 2-2об.

³ Там же. Л. 15-15об.

⁴ Там же. Л. 20.

в Европу, арестовывались и подвергались репрессиям. На Северо-Запад России же возвращались духовные лица, которых было сложно обвинить в пособничестве немцам или же уличить в «профашистской» деятельности. Их нейтральное отношение к оккупационным властям, по сути, залог достаточно спокойного существования и в постоккупационный период.

В данном случае воссоединение произошло безболезненно. Очень многие пастыри, к которым не было «замечаний» со стороны специальных органов, остались служить на тех приходах, что и раньше. Перед митрополией стоял вопрос восстановления церквей, решения вопроса чисто правового характера, нежели покаяний со стороны духовных лиц.

Отметим, что в ряде случаев священники, стоявшие во главе благочиний при немцах, стали играть заметную роль и в послевоенном времени. Их неординарный управленческий талант пригодился в новых реалиях и был использован церковными властями.

Лучше всего данный тезис иллюстрирует ситуация с Новгородом, приходы которого входили в состав Ленинградской митрополии. Служивший в Новгородском районе в условиях нацистской оккупации благочинным протоиерей Василий Николаевский в завершающий период оккупации был эвакуирован в Латвию, однако вернулся в родные места. С конца 1944 года его начали «разыскивать» церковные власти в Ленинграде, с целью прояснения ситуации с приходами в Новгороде и окрестностях (известный факт, что жители Новгорода были выселены из города в конце 1941 года, после чего отец Василий перенес свое служение в Новгородский район).

Из документов, хранящихся в архиве Санкт-Петербургской епархии, мы узнаем, что в начале 1945 года протоиерей Василий Николаевский успел совершить поездку по Шимскому району нынешней Новгородской области, о чем сообщил владыке Григорию (Чукову)¹. Он детально описал какие церкви действовали, а также представил список священнослужителей, которые, с его точки зрения, должны были быть поощрены церковными наградами². Архиепископ Григорий (Чуков), при этом, дробно походил к представленному списку, четко отделяя кого следует наградить незамедлительно, а с выделением кого повременить³.

С нашей точки зрения, территория, ранее подвергавшаяся нацистской оккупации, не представляла для священноначалия Русской Православной Церкви существенных хлопот. Воссоединение местных православных приходов прошло достаточно безболезненно и без покаяний в грехе разделения. Перед Ленинградской митрополией стояло много неотложных задач, среди которых чуть ли не первостепенной проблемой являлось восстановление духовных школ. Появившееся окно возможностей на непродолжительный срок определило новый период в церковно-государственных отношениях, для которых был характерен «холодный мир» после долгой войны.

Что же касается приходов обновленческой ориентации, то их воссоединение через покаяние архиереев и пастырей стало еще более значительной вехой истории. Появившееся в Петрограде разделение просуществовало в городе на Неве довольно долго. Несмотря на то, что среди ее адептов были определенные дискуссии по поводу формы воссоединения, уже в 1944 году стало понятно, что пути назад у экс-обновленцев не было. Большинство из них нашли себя и в новой действительности. После присоединения к Московской Патриархии Свято-Троицкого храма в Лесном закончилась история и легального существования иосифлянских общин города. Новый 1945 год нес в себе совершенно иные проблемы, связанные, в первую очередь, с восстановлением приходской жизни.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 1. Личные дела духовенства. Переписка.

¹ АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 4(2). Д. 2. Л. 81.

² Там же. Л. 2.

³ Там же.

2. *Ломагин Н.А.* Неизвестная блокада. СПб.: Издат. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. 960 с.
3. Православное церковное сопротивление в СССР: биографический справочник. 1928–1988 гг. / авт.-сост. М.В. Шкаровский и Д.А. Анашкин, отв. ред. М.В. Шкаровский. М.: РОССПЭН, 2013. 287 с.
4. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб.). Ф. Р-7384: Санкт-Петербургский городской совет народных депутатов. Санкт-Петербург. 1917–1993.
5. ЦГА СПб. Ф. Р-9324: Уполномоченный по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по городу Ленинграду и области.
5. Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга (ЦГАИПД СПб). Ф. Р-25: Ленинградский городской комитет КПСС.
6. *Шкаровский М.В.* Судьбы иосифлянских пастырей. Иосифлянское движение Русской Православной Церкви в судьбах его участников. Архивные документы. СПб.: Сатис, 2006. 588 с.

Протоиерей Михаил Фаст

кандидат богословия, заведующий кафедрой богословских и исторических дисциплин Томской духовной семинарии

ЖИЗНЬ, ПОДВИГ И ПОЭЗИЯ СВЯТОЙ НОВОМУЧЕНИЦЫ ТАТИАНЫ ТОМСКОЙ

*Для меня жизнь — Христос,
и смерть — приобретение
(Фил. 1, 21)*

Аннотация. Для истории Русской Православной Церкви советский период является прежде всего временем жестоких гонений на христиан. Появилось множество мучеников и исповедников веры. Предлагаемая статья знакомит с одним из ярких примеров подвига этого периода — святой новомученицей Татианой Гримблит, которая к тому же явилась талантливой поэтессой.

Ключевые слова: новомученики, Татиана Гримблит, подвиг, житие, поэзия

С начала 1990-х годов началось активное изучение истории России и Русской Церкви советского периода. Появился доступ к прежде засекреченным документам, хранившимся в архивах Федеральной службы безопасности.

Советскому периоду были характерны страшные политические репрессии со стороны советской власти. Для Русской Православной Церкви это время стало периодом новых гонений на христиан. Мученичество за веру приняло массовый характер. Гонение на Церковь при советской власти сравнимо по жестокости с гонением на христиан, которое было в Римской империи в первые века нашей эры. Вспоминая историю Древней Церкви, мы видим, что характер гонений на христиан в Римской империи менялся в зависимости от того, кто восходил на августейший престол. Иногда гонения усиливались, иногда утихали и даже прекращались. Так и при советской власти формы гонений на Церковь менялись при разных генсеках. Характер репрессий менялся и в зависимости от политических обстоятельств, но притеснения Церкви не прекращались на протяжении всего времени правления советской власти¹.

Доступ к архивно-следственным делам ФСБ и другим прежде секретным документам дал возможность Церкви узнать о своих подвижниках и мучениках веры. Начались исследования их подвига и массовая канонизация — причтение их к лику святых. Однако появилась и проблема, связанная с канонизацией новомучеников².

Сопоставляя характер гонения на христиан в языческой Римской империи и при советской власти, мы видим много общего, но были и различия. Языческая власть Римской империи обычно не требовала, чтоб христиане отрекались от своей веры, а просто к этому еще почитали богом императора, или еще приносили жертвы идолам. Христиане даже формально не соглашались приносить жертвы «иным богам», за что и страдали, принимали мученическую кончину. Советская власть продекларировала «свободу совести» и формально не за религиозные убеждения в тюрьмы сажала и расстреливала. Верующих обычно обвиняли в государственных и уголовных преступлениях, а от веры отрекаться не заставляли. В 1920-40-е годы верующих людей обычно обвиняли в антисоветской деятельности. Их произвольным образом объединяли в группы вместе с другими слоями общества и причисляли, как правило, к вымышленным в самих стенах НКВД несуществующим контрреволюционным организациям. Было непонятно, за что приходилось страдать, не было возможности исповедовать себя христианином, оставалось просто смиренно нести свой крест. Да и отречение от веры, скорее всего, не могло освободить от наказания.

В принципе в Древней Церкви не было канонизаций и убиенного за веру без расследования его жизни вносили в списки святых уже в силу его страдания за Христа, ибо он очищен мученической кровью. И все-таки хотелось увидеть не просто «случайных попутчиков», попавших под каток советских репрессий³.

Среди пострадавших за веру Христову в советской России мы находим действительно святых людей, которые не случайно попали под молот политических репрессий, но подобно древним мученикам сознательно шли на христианский подвиг. Из них хочу особенно отметить нашу томскую подвижницу новомученицу Татиану Гримблит.

Татьяна Николаевна Гримблит, близкие ее называли Тасей, родилась в городе Томске 14 декабря 1902 года в семье служащего акцизного управления, имела двух старших братьев и сестру. С детства получила глубокое христианское воспитание. Особое влияние в этом, по-видимому, оказывал дед по матери, протоиерей Антонин Мисюрёв. Он проживал вместе с семьей Гримблит. Был законоучителем в разных учебных заведениях Томска,

¹ *Татьяна (Гримблит), мц.* Мне бы жизнь за Тебя положить. Стихотворения / под ред. игумена Дамаскина (Орловского), протоиерея Максима Максимова. 2-е изд., доп. Томск: STT, 2013. С. 7.

² *Татьяна (Гримблит), мц.* С. 8.

³ *Татьяна (Гримблит), мц.* С. 8.

имел степень кандидата богословия. Татьяна по окончании в Томске Мариинской гимназии в 1920 году поступила работать воспитательницей в детскую колонию «Ключи»¹.

Будучи, несомненно, талантливой поэтессой, она отразила свой внутренний мир, свое мировоззрение, свои переживания и стремления через стихи. Глубина христианской души святой Татьяны не может не удивлять. С детства в ее душу запала проповедь о Христе и о Кресте:

Но не покой искала я –
Запала в сердце мне
Святая проповедь Твоя,
Распятый на Кресте,
Я с детских лет Тебя звала,
Спасителю благой,
Креста как радости ждала,
В тюрьме жила Тобой.

Из «Последнее прости» 1931 года².

Хоть не безмятежная,
Юность, ты пришла,
И любовью нежною
Сердце разожгла.
Часто к нам сходилася
Молодежь тогда,
Шумно веселилася —
Далеко нужда.
Но тоска глубокая
Душу жгла мою:
Мыслями далекая,
Слезы затаю.
Пела, улыбалася —
Сердце как в огне:
Выдать я боялася
Дорогое мне.
Вся душа мучительно
Прочь уйти звала,
А тоска язвительно
Грудь мою рвала.
Молодежь-то шумная,
Весело как ей, -
Только я, безумная,
Все с тоской моей.
Будто веселилася
В танцах, за игрой,
А в душе молилася:
«Боже, будь со мной».
Сердцем и душой моей
Далеко была,
Сохранив в душе, Твоей
Радостью жила.

«Жизнь моя» 1927 год³

С ранней юности Татьяне не интересны молодежные забавы. В многодетном доме Гримблит часто собиралась молодежь, шумно веселились. Татьяна как будто участвовала в этих развлечениях, но только чтобы скрыть свой внутренний мир. Своими мыслями она далека

¹ Татьяна (Гримблит), мц. С. 17, 20.

² Татьяна (Гримблит), мц. С. 9.

³ Татьяна (Гримблит), мц. С. 9–10.

от светских увлечений, они ей в тягость, глубоко чужды. Сердце ее жжет тоска. Она горит жаждой общения с Богом¹.

Себя Татьяна называет в стихотворении безумной. Действительно, ее внутренний мир — ее поведение, ее думы, ее стихи, ее подвиг — для окружающих непонятен, юродство, вызывает осуждение и насмешки. Но свой внутренний мир Татьяна скрыть не может:

Спасителю Боже! Опять пред Тобой —
Ты душу мою защити.
Свободно молиться Тебе не дают,
Осмеяны чувства мои.
Так пусть же смеются, хоть тяжек тот смех
И жизнь отравляют мою:
В минуту печали и скорби души
К Распятию ниц я паду.

Из «Молитва» 1921 год².

О чем мечтала девушка в 18 лет? Девушка мечтала не о замужестве, не о простом земном счастье. Девушка ничего не ждет от земной жизни, и желает лишь служить Христу и ближним. В стихотворении «Желанье» Татьяна пишет:

Мне большего счастья не надо —
Хочу только ближним служить,
Ночами ж Тебя, мой Спаситель,
От чистого сердца хвалить.

Но и это не всё. Девушка мечтает страдать и умереть за Христа. В стихотворении «У Креста» 1922 года Татьяна пишет:

Уже в шестнадцать лет Татьяна молит Бога избрать ее для «Крестного пути». Господь призывает: «кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34). И вот Татьяна молит одарить ее страданиями на поприще христианского подвига:

За Тебя, мой Господь, я хочу умереть,
За Тебя на страданье пойду...
Я хочу, чтоб скорее настали те дни, —
Мне бы жизнь за Тебя положить.

И в шалости детской веселой игрой
Я сердце унять не могла
Тебя призывала невинной душой
И рано свой путь избрала.
Шестнадцати лет я молила тогда:
«О Боже, меня избери,
Возьми мои силы, пока молода,
Крестом за Тебя одари...»

Из стихотворения «Двенадцать лет» 1932 год³.

Святая Татьяна впервые оказалась за решеткой когда ей не было еще восемнадцати лет, то есть в 1920 году. В это время на территории Сибири закончилась Гражданская война и начались политические репрессии, особенно по отношению к участникам колчаковского движения. Святая Татьяна взяла на себя подвиг на заработанные деньги приобретать и приносить передачи в томскую тюрьму политическим заключенным «белым офицерам» (выражение из воспоминаний родственников святой Татьяны). Это было сознательным началом ее крестного пути. В стихотворении «Двенадцать лет» в 1932 году она ведет отсчет своего

¹ Татьяна (Гримблит), мц. С. 9.

² Татьяна (Гримблит), мц. С. 10.

³ Татьяна (Гримблит), мц. С. 10.

крестного пути по тюрьмам и ссылкам: «Тринадцатый год я дорогой иду... С семнадцати лет я узнала тюрьму... На ниве тюремной тринадцатый год Тебе добровольно служу...» В стихотворении «Девушка (решение)» она пишет о себе: «Из-за решетки глаза голубые... Ей семнадцать-то завтра лишь минет...»¹.

В 1920-х годах в Томске существовал тайный комитет помощи ссыльному духовенству. В каждом приходе Тихоновской ориентации производились сборы денег и вещей, которые далее хранились в кладовой Петропавловской церкви. Старые вещи ремонтировались, шилось новое белье, собирались посылки и отправлялись осужденному духовенству с «оказией» в места ссылки и заключений. Вдохновителем этого комитета помощи считался священник Александр Тихонов (прошедший несколько арестов, в дальнейшем расстрелян в 1937 году). Одним из инициаторов комитета являлся Павел Александрович Сакенко².

Святая Татьяна стала активисткой этого общества. Она не только активно собирала помощь по храмам и посылала в лагеря и тюрьмы посылки, она почти все свои зарабатываемые деньги стала отдавать на помощь заключенному духовенству. Кроме этого, она вела широкую переписку со священнослужителями, находящимися в тюрьмах и лагерях, поддерживая их морально и духовно. Среди ее корреспондентов были многие известные архиереи и священники. В их ответных письмах ей они благодарят ее за помощь материальную и поддержку духовную, называют новым «Филаретом Милостивым». За эту переписку и посылки, которые власти называли «пособничеством контрреволюционному элементу», святая Татьяна неоднократно подвергалась арестам и тюремным заключениям.

Находясь в заключении под следствием, Татьяна, несмотря на свой юный возраст, ведет себя как зрелая христианка, уверенная в своей правоте, твердо стоящая в Истине. На допросах старалась никого не подставить, не называла фамилии тех, с кем отправляла посылки, не называла священнослужителей, помогавших ей, утверждала, что не знает других лиц, которые занимались сбором помощи для заключенных, утверждала, что этим делом занималась самостоятельно и не выдавала своих сообщников³.

Казалось бы, за свой подвиг святая Татьяна должна была иметь много друзей и любви. Но этого не было. Ее боялись, от нее шарахались даже родные. Общение с ней могло вызвать подозрение органов НКВД. Об этом святая Татьяна пишет в одном из своих последних стихотворений «Знай»:

Ты думаешь, много имею друзей,
К которым в превратностях жизни моей
Я смело приду:
Больную, здоровую ль примут меня,
Сердечные раны омоют любя,
И отдых найду?
Нет, милый, не так! Гостя примут всегда,
Но если случится несчастье, беда, —
Печаль для меня:
Опять забоятся — и вести мои
Для всех станут страшны в те трудные дни,
Не только что я.
В скитальческой жизни, вдали ото всех,
Мой путь вызывает лишь злобу и смех, —
Куда преклонюсь?
Родные давно осудили и прочь
Прогнали меня даже в темную ночь...

¹ Татьяна (Гримблит), мц. С. 11.

² Татьяна (Гримблит), мц. С. 8.

³ Татьяна (Гримблит), мц. С. 11.

5 сентября 1937 года Татьяна Гримблит была арестована по обвинению в антисоветской агитации и сознательном умерщвлении больных в больнице с. Константиново (Татьяна в этой больнице работала лаборанткой, выдавала лекарства больным, вела с ними духовные беседы). 23 сентября 1937 года святая Татиана расстреляна на Бутовском полигоне в Москве. Постановлением Священного Синода от 17 июля 2002 года Татиана Гримблит причислена к лику святых Новомучеников и исповедников Церкви Русской для общецерковного почитания¹.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Татиана (Гримблит), мц. Мне бы жизнь за Тебя положить. Стихотворения* / под ред. игумена Дамаскина (Орловского), протоиерея Максима Максимова. 2-е изд., доп. Томск: STT, 2013. 270 с.

¹ *Татиана (Гримблит), мц. С. 11–12.*

ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Станислав Маркович Ермоленко

начальник отдела ценных и редких книг Новосибирской государственной областной научной библиотеки, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Новосибирской православной духовной семинарии, эксперт Российской академии наук

БОГОСЛОВСКИЙ ДОГМАТ И «ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФАКТ»: О РОЛИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫХ ИСТИН В СТРУКТУРЕ ДРЕВНЕРУССКОГО ТЕКСТА (НА ПРИМЕРЕ ТОЛКОВОЙ ПАЛЕИ)

Аннотация. Статья посвящена описанию одного из возможных механизмов рецепции богословских догматов из сферы православного вероучения в область литературного творчества, особенно средневекового. В работе показано, что ассимиляция догматического материала литературным текстом осуществляется не только в идейном (содержательном) плане, но и на уровне структурно-композиционной организации. На примере текста Толковой Палеи показано, как христологический догмат Боговоплощения, извлеченный из библейского контекста, встраивается в структуру литературного произведения и обретает новые формально-композиционные функции, не утрачивая своего вероучительного содержания.

Ключевые слова: богословский догмат, литературный факт, структура художественного текста, Толковая Палея

Обширность научно-исследовательской проблематики, известной под общим названием «Православие и русская литература», предполагает детальную разработку входящих в нее конкретных тем и идей. Ряд вопросов, рассматриваемых в рамках данного проблемного поля, может быть освещен только в междисциплинарном ключе — на границе литературоведческой науки и богословия. К таким вопросам, в частности, относится выявление и описание *механизмов рецепции*, то есть не поверхностного заимствования, а глубокой ассимиляции богословских догматов из сферы православного вероучения в область литературно-художественного творчества.

Механизм ассимиляции богословских догматов литературной традицией осуществляется не только в идейном (содержательном) отношении, но и на структурном (формальном) уровне. При этом феномен влияния догматов на идейное содержание литературных текстов традиционно интересует исследователей значительно больше, нежели механизмы их встраивания в структуру литературного текста. По этой причине теория (методология) и практика описания *структурной* ассимиляции богословского догмата в литературный текст разработаны в значительно меньшей степени. Важно, что изучение заявленной проблематики на материале древнерусской словесности также требует специфической методологии и соответствующих подходов.

Православное догматическое богословие, целенаправленно занимающееся систематическим описанием христианских вероучительных истин, указывает на такие их ключевые свойства, как *богооткровенность*, то есть дарованная человеку по воле Бога возможность знать и понимать изначально сокровенное, *теологичность*, иначе говоря — вероучительность, *церковность* и *законообязательность* как непререкаемость для всех членов Церкви Христовой. Основные источники догматических установлений Христианства подразделяются на две обширные группы: Священное Писание и Священное Предание. Вероучительные истины как бы экстрагируются из Писания и Предания, отделяются от своего контекста, извлекаются из структуры священных текстов и обретают самостоятельное значение.

Литературоведческая наука зачастую рассматривает тексты Священного Писания и Священного Предания как значительный фактор формирования и развития той или иной национальной литературы. Современный литературоведческий подход, в сущности, не отменяет богословского понимания догматов, а лишь раскрывает иной, историко-литературный аспект функционирования христианских вероучительных истин в человеческой культуре, в частности, в структуре литературных текстов.

К текстам разных эпох необходимы различные теоретико-методологические подходы, особенно, если речь идет о средневековом тексте. Эта мысль отчетливо сформулирована Ю.М. Лотманом в его капитальном труде «Структура художественного текста» (1970). Средневековый, в том числе древнерусский текст, исследователь рассматривает как функционирующий по законам «эстетики тождества», в отличие от произведений литературы, созданных по правилам «эстетики противопоставления».

Дихотомия *эстетика тождества* — *эстетика противопоставления* — является фундаментальной оппозицией, системно проведенной Ю.М. Лотманом через всё его исследование структуры художественного текста. В основе этой концепции лежит представление о литературном творчестве как акте коммуникации, процессе обмена информацией. Автора литературного произведения Ю.М. Лотман именует «адресантом», или «передающим» информацию, читателя — «адресатом», или «принимающим», а литературно-художественное произведение — «сообщением».

Если адресат (читатель) дешифрует литературно-художественное сообщение с помощью кода, отличного от знаковой системы отправителя (автора), то исходный смысл, заложенный в текст его создателем, получает разнообразные интерпретации. Когда множественность интерпретаций произведения словесности заложена в него автором на этапе создания, то речь идет о литературно-художественном тексте, функционирующем по законам *эстетики*

противопоставления кода отправителя и кода получателя. Если же кодировка сообщения отправителем и дешифровка получателем осуществляются в рамках одной знаковой системы, а изменение кода дешифровки ведет к деформации, принципиальному искажению содержания исходного сообщения, то мы имеем дело с *эстетикой тождества*. В этой ситуации код отправителя и код получателя должны быть тождественны, идентичны, тогда интерпретация текста будет единственно верной.

Применительно к теме нашего исследования концепция эстетики тождества преломляется следующим образом. Цитата, реминисценция, иная отсылка к Священному Писанию или Преданию, так или иначе встроенная в структуру русского средневекового текста, может иметь единственную верную (заложенную автором) интерпретацию — в ключе православной богословской мысли, особенно если эта отсылка содержит положения догматического характера.

Подчеркнем, что Ю.М. Лотман, описывая тождественность кода отправителя и кода получателя, вовсе не имел в виду естественный человеческий язык, например, древнерусский, владение которым — неперемное условие коммуникации между автором и читателем русского средневекового текста. Владение одним и тем же естественным языком, как известно, не гарантирует взаимопонимания и успешной коммуникации между людьми. Так же и в литературе. Если читатель средневекового текста владеет тем же естественным языком, что и автор, это не означает, что из множества интерпретаций будет выбрана единственно верная. Для этого необходимо владение иными кодами, которые Ю.М. Лотман называет «вторичными языками», или «вторичными моделирующими системами», надстроенными над естественным человеческим языком. Искусство, в том числе литература, — одна из таких систем¹.

Важнейшее свойство литературного произведения — это структурно-композиционная организация его текста. Структура и композиция включают в себя все части текста в их взаимном расположении, а кроме того — всю совокупность выразительных, художественно-образительных, поэтико-риторических средств и приемов, использованных в произведении с определенной целью. Закономерности структурно-композиционного устройства текста и являются тем «вторичным», специфическим художественным «языком», понимание которого (конечно, наряду со знанием естественного языка) ведет к верной интерпретации средневекового текста, адекватной замыслу его создателя.

Если в лотмановской информационно-коммуникативной модели средневекового текста место читателя (адресата) занимает исследователь-медиевист, то оказываются возможными два сценария его взаимодействия с текстом: позитивный, когда исследователь владеет кодом отправителя (автора) и верная интерпретирует литературное произведение, и негативный, когда различие в кодах адресанта и адресата дает искажение исходного смысла.

Второй сценарий можно наблюдать на протяжении почти двухсотлетней истории изучения текста Толковой Палеи — самого значительного экзегетико-полемического сочинения древнерусской словесности, излагающего ветхозаветные события от сотворения мира до жизнеописаний царственных пророков Давида и Соломона. Один из первых и наиболее продуктивных исследователей Толковой Палеи В.М. Истрин (1865–1937) отмечал наличие в палеинном повествовании особых элементов, которые он назвал *обещаниями*.

Функциональное назначение обещаний в структуре текста Толковой Палеи заключается в том, чтобы в контексте одного ветхозаветного события затронуть какую-либо тему, чаще всего догматическую, и пообещать читателю продолжить рассказ на эту тему в контексте описания иного библейского события. Ярким примером обещания может служить следующий эпизод.

¹ Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 21.

Автор Палеи излагает библейскую историю прорицателя Валаама и приводит его знаменитое пророчество о Христе (Чис. 24: 10–18), сказанное моавитскому царю Валаку: «...восияеть звезда от Иакова, и встанеть человекъ от Израиля...»¹. Христианская экзегетика однозначно трактует эти слова как ветхозаветное пророчество о рождении Спасителя, что в вероучительном плане указывает на христологический догмат о воплощении Сына Божия. Далее автор Палеи обещает своему читателю и оппоненту (в данном случае в лице гипотетического иудея) следующее: «Вижь же убо, жидовине, яко звезда восияеть от Иакова, о ней же пошедьше ти укажемъ»².

Речевой оборот «пошедьше ти укажемъ» означает, что повествователь планирует в последующих фрагментах палейного текста вернуться к затронутой теме. Многие исследователи, ожидавшие, что текст Палеи, подобно тексту Библии, будет доведен, по меньшей мере, до событий земной жизни Христа, пришли к выводу, что это обещание, как и иные подобные эпизоды в тексте Палеи, продолжения не имеет, то есть является невыполненным, поскольку текст Палеи «обрывается» на истории Давида и Соломона. Более того, невыполнение автором Палеи своих обещаний толкуется исследователями как одно из основных свидетельств незавершенности этого текста и спонтанности, то есть непродуманности палейного повествования.

По нашему мнению, такая позиция является неверной. Доказать обратное возможно, если выбрать для интерпретации палейных обещаний не исключительно литературоведческую позицию, но междисциплинарный богословско-литературоведческий подход, вполне закономерный для истолкования средневекового экзегетического текста.

Поскольку в тексте Толковой Палеи перелагается, а не дословно повторяется библейское повествование, структура библейского текста в процессе палейного изложения перестраивается, деформируется, дополняется экзегетическими, полемически-обличительными (антииудейскими и антимаргарианскими) выпадами, натурфилософскими описаниями, подчас апокрифическими деталями и подробностями. По нашему мнению, у автора Палеи не было плана последовательно довести свое повествование до новозаветных событий. Однако за счет приемов типологической экзегезы, устанавливающих параллели между ветхо- и новозаветными лицами и событиями, повествователю удалось на материале начальных книг Ветхого Завета показать прообразовательный характер описанных в них событий.

Такой же эффект достигнут и с помощью упомянутых обещаний, которые были выполнены автором, но не замечены исследователями, так как они интерпретировали текст Палеи, выражаясь языком Ю.М. Лотмана, с помощью кода, используемого литературоведческой наукой, в то время как составитель Палеи закодировал свое сообщение на языке богословия. Так, вопреки твердому убеждению исследователей в неосуществленности разобранного выше обещания о звезде Иакова, его реализацию находим в одном из самых концептуально значимых текстов в составе палейного повествования. Речь идет о завершающем текст Палеи комплексе обетований ветхозаветных пророков Давида и Соломона о новозаветных событиях. Среди пророчеств Соломона обнаруживается обещанное упоминание о рождественской звезде: «О Рожстве же его гаданиемъ рекъ и потаеная възвещая: “Праведный ражається въ животь, звезда светомъ сказаема обретається; Отрока Господня собе именуеть и бысть на обличение помышлениемъ нашимъ; угажающимъ ей от болезни избавляеть и обещати разумъ имети Божий”»³.

Таким образом, структура библейского текста в процессе создания палейного повествования перестраивается, но незыблемыми при этом остаются именно догматические истины, извлеченные из структуры библейского текста и встроенные в новую структуру текста Толковой Палеи.

¹ ОР РГБ, ф. 304/1, № 38, л. 145об.

² ОР РГБ, ф. 304/1, № 38, л. 145об.

³ ОР РГБ, ф. 304/1, № 38, л. 205–205об.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале палеяного и хронографического повествования XI–XV веков). СПб., 2008.
2. *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906.
3. *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970.
4. *Малиновский Н., прот.* Догматическое богословие: в 4-х т. Т. 1. Сергиев Посад, 1895.
5. *Тынянов Ю.Н.* О литературном факте // Леф. 1924. № 2. С. 101–116.

ПРАВОСЛАВИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ

Ирина Васильевна Сергеева

■ доктор технических наук, профессор, профессор кафедры истории Российского университета транспорта

ОПЫТ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ В РОССИЙСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ТРАНСПОРТА

Аннотация. В статье изложен опыт работы со студенческой молодежью преподавателями кафедры теологии Российского университета транспорта. Особое внимание уделяется воспитательному аспекту преподавания дисциплины «Культурно-религиозное наследие России» и личному общению со студентами. Выделены виды воспитательного процесса, практиковавшиеся преподавателями кафедры. Подчеркнута неоценимая помощь в организации работы кафедры ее первыми заведующими: митрополитом Питиримом (Нечаевым) и архиепископом Алексием (Фроловым).

Ключевые слова: воспитание, нравственность, религия, студенческая молодежь.

Одним из первых русских богословов, который, по мнению современников, «оставил нам целую науку о воспитании, в которой раскрыты все важнейшие вопросы христианской педагогики»¹, является святитель Феофан Затворник (в миру — Георгий Васильевич Говоров). Святитель развил систему религиозно-нравственного воспитания применительно к возрасту обучаемых, а также определил требования к личности воспитателей.

Говоря о воспитании юношества, святитель подчеркивает, что это воспитание должно обязательно носить религиозно-нравственный характер. Святитель характеризует юность как возраст, более других подверженный опасностям. Юноша обычно ищет новых впечатлений. Отсюда — чтение книг (в настоящее время — интернет) часто без всякого разбора, фантазирование, мечтательность. Склонность к общению может привести юношу в такую среду, пишет святитель, которая намеренно или ненамеренно создает превратное направление и преследует дурные цели. Особенно опасно для христианской веры присущее юности стремление подвергать всё критике, во всем сомневаться. Юноша обычно самонадеян, склонен к отрицанию всякого авторитета. Все эти особенности юношеского возраста надо иметь в виду воспитателям молодежи.

Успех воспитательной работы с молодежью определяется в значительной степени тем, насколько успешным было воспитание на более ранних этапах развития ребенка. «Что будет с юношей, — пишет святитель, — если он наперед не приучен влагать в некоторый строй свои движения и не наложил на себя обязанности хранить их в строгом подчинении высшим требованиям. Если сии начала глубоко напечатаны в сердце, то все волнения будут происходить как бы на поверхности, не сдвигая основания, не колебля души»². В великой опасности находятся люди, не получившие доброго воспитания в юности, отмечает святитель. Поэтому счастлив тот, кто в детстве и юности получил истинное христианское воспитание.

Опыт показывает, что в современных условиях даже тот выборочный, наиболее активный и образованный контингент молодых людей, который представляет собой студенческая молодежь, в большинстве своем не имеет начал семейного религиозно-нравственного воспитания. Поэтому почти двадцатилетний опыт духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи в рамках преподавания дисциплин кафедры теологии Российского университета транспорта (МИИТа) от создания кафедры (в ноябре 2001 года) до ее ликвидации (в сентябре 2020 года) представляется полезным и актуальным. В свое время кафедру теологии возглавляли такие архиереи нашей Церкви как митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев), архиепископ Костромской и Галичский Алексей (Фролов). Их духовная поддержка и помощь в организации работы с молодежью определили направления деятельности кафедры и позволили накопить существенный опыт работы со студентами.

Существует несколько определений понятия «воспитание», например:

- воспитание — искусство мотивации в ребенке (в данном случае — студенте) нравственных побуждений;
- воспитание — процесс передачи духовного и общественного исторического опыта новым поколениям с целью подготовки их к жизни.

Можно выделить несколько видов воспитательного процесса, реализуемых на кафедре теологии:

- во время аудиторных занятий;
- внеаудиторные беседы со студентами;
- показ видеофильмов духовно-нравственного содержания;
- выдача студентам домашних заданий;

¹ Смирнов П.А. Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника. М.: Синтагма, 1997. 450 с.

² Феофан Затворник (Говоров), свт. Путь ко спасению. М.: Сибирская благовонница, 2016. 496 с.

- воздействие своим примером и благожелательным отношением к студентам;
- привлечение студентов к мероприятиям, проводимым кафедрой.

Большим подспорьем в духовно-нравственном воспитании молодежи является домовая церковь МИИТа во имя святителя и чудотворца Николая.

Тематика лекций по дисциплинам кафедры отражает духовный и общественно-исторический опыт нашего народа, который преподаватели старались передать молодежи. Кроме того, некоторая часть аудиторных занятий посвящалась вопросам нравственности. Во время поточных лекций, когда в аудитории собраны несколько групп студентов, один-два раза в семестр показывались видеофильмы. Большой выбор учебных фильмов позволял каждому преподавателю найти фильм, соответствующий тематике занятия. После просмотра фильма студенты отвечали на поставленные вопросы или записывали свои впечатления. Наибольшее впечатление производили фильмы: «Форпост» — о детском доме при монастыре и большой любви к брошенным и больным детям; «Начало» — о нарушении седьмой заповеди; «За други своя» — о Великой Отечественной войне и роли Церкви в ней.

На практических занятиях, когда с преподавателем находятся студенты только одной группы, удается поговорить «по душам», ответить на их вопросы. При этом обязательно поднимался вопрос о смысле жизни. Одно или два занятия посвящались непосредственно вопросам нравственности, выполнения нравственных заповедей Божиих. Перед такими занятиями студентам обычно выдавалось домашнее задание, например, написать небольшое сочинение на тему «Как выполняются в настоящее время десять заповедей, и если не выполняются, то почему». Опыт проведения практических занятий обобщен в методических работах кафедры. В типографии МИИТа изданы учебные пособия к проведению занятий по дисциплинам кафедры.

Для студентов, желающих подробнее узнать о культурном и историческом наследии, проводились дополнительные факультативные занятия, которые обычно организовывались как беседы с небольшой группой студентов. Опыт показывает, что ряд студентов знакомится с понятием греха как нарушения нравственных заповедей только на занятиях (аудиторных и внеаудиторных). Часть студентов встает на путь, предлагаемой Церковью. Борьба за нравственную чистоту идет уже через таинство исповеди в церкви, в том числе в домовом храме МИИТа. Ребята задумываются о своей жизни. В их сердцах совершается духовный труд. Какая-то часть студентов становилась помощниками в работе кафедры, в организации проведения конференций, помощи священнику в домовом храме и т.д.

Особо следует сказать о церковном хоре. В нем вместе со взрослыми поют студенты МИИТа. Так они приобщаются к духовным и культурным традициям нашего народа. Кроме того, репетиция хора — настоящий «клуб по интересам». Там общаются студенты одного духа. Эту высоконравственную духовность они несут в студенческую среду, в свои студенческие группы.

Каждый год в МИИТе организуется студенческая научно-практическая конференция «Неделя науки». Студенты под руководством преподавателей кафедры выступали с докладами в секции «Культурно-религиозное наследие России и современность». Тематика докладов в рамках названия секции отражает интересы студентов, их стремление передать другим тот духовно-нравственный опыт, который они сами уже имеют или получили в процессе подготовки к конференции.

Однако очевидно, что только словами не всегда можно воздействовать на человека. Не все готовы слушать и слышать. Но всегда благожелательное отношение преподавателя студенты ощущают, ценят, понимают и откликаются на него. Таким образом, воспитание студентов начинается с воспитания самих преподавателей.

В последнее время в связи с пандемией преподавателям кафедры пришлось общаться со студентами в дистанционном режиме. В этих условиях практически исчезла возможность

личного контакта со студентами и тем самым значительно уменьшилась эффективность работы преподавателей. Отсутствие личного контакта со студентами исключает визуальную обратную связь, при которой преподаватель видит реакцию студентов на его слова и может корректировать свои действия. Кроме того, не всегда можно оценить реальное присутствие студента на занятии. Этого можно избежать, выдавая небольшие легкие задания, которые можно быстро выполнить в течение занятия и переслать их преподавателю для последующего контроля.

Опыт показывает неприемлемость формального переноса методики проведения занятий с очного на удаленный режим работы. Поэтому существенным является необходимость переработки методики проведения занятий.

Добрым словом вспоминают сотрудники и преподаватели кафедры митрополита Питирима (Нечаева), бывшего миитовца, первого заведующего кафедрой теологии. В конце 1990-х годов владыка сказал: «Жизнь идет к закату, и мне хотелось бы сделать для МИИТа что-нибудь очень важное». Идея создания в МИИТе храма и кафедры теологии принадлежит владыке Питириму. Неоценимы его помощь и духовное руководство в организации работы кафедры. 4 ноября 2003 года митрополит Питирим (Нечаев) после тяжелой болезни отошел ко Господу.

Большим утешением стало согласие архиепископа Алексия (Фролова) возглавить кафедру. До своей блаженной кончины 3 декабря 2013 года владыка Алексей, продолжая традиции митрополита Питирима, проводил занятия со студентами. Его беседы на семинарах, на научных студенческих конференциях помогли многим молодым людям задуматься над самыми главными вопросами человеческой жизни, выработать ценностные критерии для решения сложных жизненных проблем.

На протяжении почти двух десятилетий на кафедре работали преподаватели, имеющие два образования, одно из которых — богословское. Это позволило постоянно совершенствовать учебные курсы и методику преподавания.

Жизнь нашей кафедры тесно связана с домовым храмом во имя святителя и чудотворца Николая. Храм — это богослужения, таинства, совместная молитва. Храм — важное звено, которое соединяет преподавателей, сотрудников и студентов МИИТа. В настоящее время восстановлена историческая реальность: наш домовый храм вновь приписан к храму Тихвинской иконы Божией Матери в Сущёве. Наличие духовного центра в МИИТе вселяет надежду, что духовно-нравственное воспитание студентов будет продолжаться.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Смирнов П.А. Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника. М.: Синтагма, 1997. 450 с.
2. Феофан Затворник (Говоров), свт. Путь ко спасению. М.: Сибирская благовонница, 2016. 496 с.